

Bianca Pereira das Neves Vilhena Campinho Pereira

Acerca dos Sonhos na Filosofia Platônica

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Luisa Severo Buarque de Holanda

Rio de Janeiro
Agosto de 2018



Bianca Pereira das Neves Vilhena Campinho Pereira

Acerca dos Sonhos na Filosofia Platônica

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

Profa. Luisa Severo Buarque de Holanda

Orientadora

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profa. Irley Fernandes Franco

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profa. Renato Matoso Brandão

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profa. Ana Flaksman

Departamento de Filosofia - UNIRIO

Prof. Luis Felipe Bellintani Ribeiro

Departamento de Filosofia - UFF

Profa. Monah Winograd

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

Rio de Janeiro, 2 de agosto de 2018

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

Bianca Pereira das Neves Vilhena Campinho Pereira

Graduou-se em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2007. Concluiu a pós-graduação *latu-senso* em Arte e Filosofia pela CCE/PUC-Rio em 2010; e o Mestrado em Filosofia também pela PUC-Rio com a dissertação “A grandeza trágica do homem: Protágoras e o homem medida”, em 2013. Possui diversos artigos publicados em revistas especializadas em Filosofia.

Ficha Catalográfica

Pereira, Bianca Pereira das Neves Vilhena Campinho

Acerca dos sonhos na filosofia platônica / Bianca Pereira das Neves Vilhena Campinho Pereira ; orientador(a): Luisa Severo Buarque de Holanda. – 2018. 195 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Platão. 3. Sócrates. 4. *Onar*. 5. *Enupnion*. 6. Sonhos. I. Holanda, Luisa Severo Buarque II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

Para as minhas avós, Aurélia e Maria Aparecida,
pela força de suas presenças, pela poesia e pela ternura.

Agradecimentos

Agradeço à minha orientadora, Luisa Buarque, e aos meus atentos leitores, os componentes da banca, Ana Flaksman, Luiz Felipe Bellintani, Irley Franco e Renato Matoso, pelo diálogo e contribuições filosóficos.

Aos docentes e discentes do departamento de filosofia e a todos os componentes do NUFA, pelos comentários e diálogos filosóficos.

Aos meus amores, familiares e amigos que sempre fizeram do meu tempo belas e grandes questões poético-filosóficas.

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

Resumo

Pereira, Bianca Pereira das Neves Vilhena Campinho; Holanda, Luisa Severo Buarque. **Acerca dos sonhos na filosofia platônica**. Rio de Janeiro, 2018. 195p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente estudo tem como foco investigar os sonhos (para os quais os gregos empregavam três diferentes palavras: *oneiros/oneiron*, *onar* e *enupnion*) e suas incursões nos diálogos de Platão. Dentre os aproximadamente vinte e oito diálogos raramente considerados apócrifos, em dezoito deles encontramos numerosas incidências à irrupção do sono e ao processo do despertar, à formação dos sonhos, bem como ao problema da diferenciação entre sonho e vigília, motivo pelo qual consideramo-las preocupações filosóficas caras a Platão. Embora esta tese tenha como objetivo geral apresentar um panorama das menções aos sonhos ao longo do corpus platônico, nossa investigação concentra-se sobretudo em seis diálogos e suas respectivas tematizações dos sonhos: *Teeteto*, *Cármides*, *República*, *Apologia*, *Críton* e *Fédon*. O nosso objetivo específico, por sua vez, consiste em compreender a doutrina do filósofo a partir destas incursões, visto que, como veremos, se, por um lado, mostrar-se-á evidente a dificuldade de encontrar um critério capaz de discernir ilusão e realidade, sonho e vigília, à hipótese platônica das formas imutáveis será atribuído importante papel nesta distinção. Em paralelo, encontramos nos dramas filosóficos alguns relatos de sonhos que Sócrates sonhara, os quais, com a ajuda do próprio sonhador, somos levados a investigar. Junto a isso, observamos ainda a influência das concepções mitológicas homérica e hesiódica dos sonhos sobre a concepção platônica deles, bem como a sua própria reinvenção filosófica.

Palavras-chave

Platão; Sócrates; *Onar*; *Enupnion*; Sonhos

Abstract

Pereira, Bianca Pereira das Neves Vilhena Campinho; Holanda, Luisa Severo Buarque. (Advisor). **About dreams in Platonic philosophy**. Rio de Janeiro, 2018. 195p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present study focuses on investigating dreams (for which the Greeks used three different words: *oneiros/oneiron*, *onar* and *enupnion*) and their incursions into Plato's dialogues. Of the approximately twenty-eight dialogues rarely considered apocryphal, in eighteen of them we find many incidences to the irruption of sleep and the process of awakening, to the formation of dreams, as well as to the problem of the differentiation between dream and wake, which is the reason why we consider them philosophical concerns dear to Plato. Although the general objective of this thesis is to propose an overview of the mentioning of dreams throughout the Platonic corpus, our investigation focuses mainly on six dialogues and their respective thematizations of dreams: *Theaetetus*, *Carmides*, *Republic*, *Apology*, *Crito* and *Phaedo*. Our specific aim is to understand the philosopher's doctrine through these incursions, since, as we shall see, if, on the one hand, it shall be made evident the difficulty of finding a criteria capable of discerning illusion and reality, dream and wake, to the Platonic hypothesis of immutable forms an important role in this distinction shall also be assigned. In parallel, we find in these philosophical dramas various accounts of dreams that Socrates had dreamed, which, with the help of the dreamer himself, we are led to investigate. In conjunction with that, we also observe the influence of the Homeric and Hesiodic mythological conceptions of dreams on the Platonic conception of them, as well as his own philosophical reinvention.

Keywords

Plato; Socrates; *Onar*; *Enupnion*; Dreams

Sumário

Introdução	10
1. A <i>phantasia</i>, os sonhos e a memória: <i>Teeteto</i>.....	16
1.1. Fixo e fluxo: as sensações (<i>aístheseis</i>).....	16
1.2. Protágoras e a <i>phantasia</i> como medida do homem.....	20
1.3. A ausência de critério para distinguir sonho e vigília.....	31
1.4. Heráclito e o homem que dorme.....	44
1.5. Protágoras no rastro do efésio: sabedorias sofística x filosófica.....	50
1.6. Sonho e memória: os rebentos de Teeteto como ovos sem gema.....	57
1.7. O espanto, o <i>thauma</i> , e o despertar filosófico.....	67
2. A cidade e os sonhos: <i>Cármides</i> e <i>República</i>.....	74
2.1. As portas dos sonhos: da <i>Odisseia</i> ao <i>Cármides</i>	74
2.2. Sonho e cura: uma poção para as dores de cabeça de Cármides.....	82
2.3. Sonho, tirania e utopia.....	96
2.3.1. As cinco idades e os sonhos na passagem da democracia à tirania.....	96
2.3.2. Sonhos tirânicos x sonhos filosóficos.....	105
2.4. O sonho do filósofo	116
3. Os sonhos e a morte: <i>Apologia</i>, <i>Crítion</i> e <i>Fédon</i>.....	126
3.1. A defesa de Sócrates: missão divina, oráculo e sonhos.....	126
3.2. Medo da morte e ausência de sabedoria.....	136
3.3. Os dois sonhos de Sócrates na prisão de Atenas.....	149
3.3.1. Entre a vida - a fuga - e a morte, no sonho: a fértil Ftia.....	149
3.3.2. As leis da <i>polis</i> e as leis do Hades.....	162
3.3.3. O sonho recorrente e invisível.....	166
3.4. A morte do filósofo: ausência de sonhos e a verdadeira realidade....	173
4. Considerações finais.....	182
5. Referências bibliográficas.....	187

“A vida é um sonho. É o acordar que nos mata”.

Virginia Woolf, *Orlando*

"As ondas do coração não chegariam a erguer tão alto e com tanta beleza
a sua espuma até torná-la espírito, se este rochedo antigo
e mudo, o destino, não fosse o seu contraponto."

Holderlin, *Hipérion*

Introdução

Em ‘Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres’, Diógenes Laertius conta que Sócrates certa vez sonhou que viu em seus joelhos um filhote de cisne, cuja plumagem num instante cresceu, e abriu as asas e levantou voo emitindo um doce canto. No dia seguinte, Sócrates conheceu Platão e lhe disse que ele era a ave de seu sonho. Mais tarde, segundo o relato, Platão, que se preparava para um concurso de tragédias, ouvindo Sócrates em frente ao teatro de Dioniso, acaba por jogar às chamas seus poemas e a partir de então torna-se, aos 20 anos, seguidor do filósofo (5, 6). Como se sabe, no período seguinte à morte de Sócrates, parece ter se tornado popular escrever diálogos socráticos, gênero do qual Platão tornar-se-ia o maior expoente. Neste percurso, Platão, ao reivindicar um tipo específico de fala e de escrita, ressalta a singularidade de sua atividade em oposição aos outros modos discursivos muito poderosos da *polis*, tudo aquilo que era considerado sabedoria, da retórica à poesia, passando pela sofística. Por outro lado, se Platão define a dialética como o modo discursivo explicitamente filosófico (*Rep*, 532a), em oposição à linguagem muito mais empolada e sedutora da retórica e da poesia, os seus diálogos nunca se restringem ao discurso dialético, contendo vários mitos, alegorias, jogos retóricos, comentários a outros pensadores, citações de poemas, narrativas de sonhos etc. Os diálogos de Platão, ademais, são verdadeiros dramas filosóficos, o que significa que não se pode separar forma e conteúdo sem limitar o alcance de seu pensamento. Observa-se, além disso, que a condenação e a morte de Sócrates pela Atenas democrática são assuntos recorrentes dos diálogos platônicos, e podemos até mesmo arriscar em dizer que o impulso do pensamento e da escrita de Platão provém, não apenas da busca da verdade, mas da urgência que o impele a salvar a memória de seu mestre.

Não obstante as críticas que são feitas ao doxógrafo da vida dos filósofos quanto a incongruências e sobreposições, o relato de Diógenes acerca do encontro - no mundo da vigília e também no mundo dos sonhos - entre Platão e Sócrates expressa o que confirma a obra platônica, qual seja, de que Sócrates tinha o hábito de interpretar os próprios sonhos. Como será visto ao longo dos capítulos que compõem esta tese, nos dramas filosóficos de Platão, podemos encontrar Sócrates

relatando quatro sonhos que sonhara e as suas respectivas interpretações. Enquanto, como iremos ver, nos diálogos situados dramaticamente nas proximidades da morte do filósofo, como na *Apologia*, no *Críton* e no *Fédon*, nos sonhos há imagens e/ou a presença do discurso direto e o direcionamento de uma mensagem ao sonhador - como no *Críton*, no qual Sócrates descreve um sonho imagético e profético e, no *Fédon*, em que relata um sonho cuja imagem é ocultada e sua interpretação já lhe vem embutida; no *Cármides* e no *Teeteto*, os sonhos sonhados por Sócrates, distintamente, têm como conteúdos descrições racionais ou teorias, as quais necessitam da interpretação dialética perpetrada através do diálogo com os seus interlocutores. Por outro lado, observa-se que Sócrates, segundo a descrição platônica, tal como nos conta a cena final do *Banquete* (223b-d), era um homem particularmente resistente ao sono. Na cena muito reveladora, exemplo dramático da vigilância de Sócrates, Aristodemo, o narrador, cochila, perde parte do que se diz e quando desperta estão presentes no recinto apenas Aristófanes, Agatão e Sócrates. Do que se dizia, Aristodemo possui apenas uma lembrança vaga, porém, sintetiza que era Sócrates convencendo seus interlocutores de que competia a um mesmo homem escrever comédias e tragédias, e que um poeta trágico é também um poeta cômico. E assim termina o drama filosófico, com os dois poetas, o cômico e o trágico, adormecendo, restando apenas Sócrates sob vigília. A vigilância de Sócrates e a grande resistência à embriaguez não o impedem, não obstante, como vemos no começo deste mesmo diálogo, de, às vezes, sem embargo, entrar em uma espécie de transe no meio da vigília (175a; 220c-d).

Embora o que observamos não seja restrito a ela singularmente, uma bela passagem no *Timeu* (45e-46a) nos induz a enfatizar que a irrupção do sono, a formação dos sonhos, o processo do despertar e a distinção entre sonho e vigília são temas e preocupações filosóficas caros a Platão. Descrita após a explicação de como surge na alma do homem a visão - pelo choque do fogo, aparentado com o fogo do dia, que jorra do interior dos olhos com um objeto exterior - , segundo *Timeu*, à noite, com a dispersão do fogo exterior e o fechamento das pálpebras encerrando o poder da chama interior, o homem adentra um estado de quietude que o faz, ou mergulhar num sono quase destituído de sonhos, ou, quando movimentos impetuosos ainda subsistem no interior, produzir imagens tão expressivas e semelhantes ao exterior que aqueles que dormem lembram-se delas ao despertarem.

Não obstante o interesse pelas disposições oníricas, como iremos ver, no *Teeteto*, Sócrates junto a seus interlocutores, através de uma longa discussão, mostrará a dificuldade de encontrar um critério capaz de discernir ilusão e realidade, sonho e vigília, problemática que não parece ser resolvida facilmente, embora, na *República*, às formas imutáveis serem atribuídas esse papel. Em suma, quando se lê a obra platônica tomando como foco o tema dos sonhos, como veremos, muitas questões de grande relevância filosófica vêm à tona.

Começando o nosso exame acerca dos sonhos na filosofia platônica pelo *Teeteto*, no capítulo intitulado ‘A *phantasia*, os sonhos e a memória’, analisaremos a primeira resposta do jovem matemático à pergunta ‘o que é conhecimento’, a qual desdobrar-se-á em uma complexa teoria onto-epistemológica sobre a constituição e captação do sensível. Tanto o tema dos sonhos como o tema das sensações serão abordados por nós a partir do conceito de *phantasia*, que, atribuído a Protágoras, é apresentado juntamente com a exposição e o teste da primeira definição do conhecimento. A partir da tese do sofista que sustenta a irrevogabilidade do aparecer e diante da doutrina secreta atribuída aos seguidores do mobilismo, segundo a qual nada é ou vem a ser absolutamente, mas quem percebe torna-se perceptor apenas ao perceber algo, assim como o que é percebido só é quando percebido por alguém, Sócrates assume não encontrar um critério decisivo para discernir ilusão e realidade, sonho e vigília. Na segunda parte do diálogo, que não será analisada por nós nesta oportunidade, é possível notar uma tentativa de dissociar o sujeito do objeto ou ainda o percipiente de sua percepção (ou sonho), para, deste modo, introduzir a unidade do percipiente a partir de sua própria memória. O *Teeteto*, contudo, como se sabe, termina em aporia, sem a comprovação e sem uma definição satisfatória do conhecimento, bem como sem uma distinção satisfatória entre sonho e vigília. Observaremos, ao fim, a importância do papel da memória no processo de aquisição do conhecimento, bem como no espanto filosófico, o *thauma*, a verdadeira característica do filósofo, uma possível saída para a vertiginosa dificuldade de distinção entre os estados de sonho e vigília.

No segundo capítulo, intitulado ‘A cidade e os sonhos’, trataremos de analisar conjuntamente passagens do *Cármides* e da *República* nas quais os sonhos são mencionados. Começaremos pela associação entre o *Cármides* e a *Odisseia* de Homero, através da imagem cara à literatura clássica das portas dos sonhos.

Proferida originalmente por Penélope no episódio em que narra o seu famoso sonho do assassinato dos gansos, a concepção segundo a qual as mensagens oníricas que saem através de portas de marfim são falsas, enquanto que as que saem pelas portas de chifre são verdadeiras é repetida por Sócrates no diálogo *Cármides*. “Então escuta meu sonho a fim de apurar se ele vem através do chifre ou através do marfim”. Ao tratarmos da intertextualidade e habitual reinterpretação platônicas da passagem, somos, então, levados ao início do livro IX da *República*, que, com o objetivo de examinar como se transforma em tirânico o homem democrático, começa abruptamente abordando os sonhos. Retomando a analogia entre a alma e a cidade e o modelo da tripartição da alma, Sócrates, tratando da psicogênese dos sonhos, afirma que, em cada um de nós, há uma espécie terrível de desejos selvagens e sem leis que são evidenciados pelos sonhos. A partir desta análise, observaremos ainda uma semelhança apresentada tanto na *República* quanto no *Timeu* entre o sonhador e o filósofo, que ao aplacar o clamor dos apetites e das emoções, logo, liberto, momentaneamente, das demandas e limitações ordinárias do mundo sensível, pode encontrar a verdade. Na sequência, analisaremos o fim do livro V, em que Sócrates, contrapondo o amante de espetáculos das visões e da audição ao filósofo, amante do espetáculo da verdade, apresenta uma definição de sonho. Sonhar, que pode ocorrer tanto durante o sono, quanto durante a vigília, é tomar a aparência da coisa pela própria coisa. Diferentemente do *Teeteto*, na *República*, é apresentado um critério explícito, a contemplação das coisas em si, para distinguir o sonho da vigília. Por último, abordaremos o *Mênon*, no qual, assim como na análise da *República* e do *Timeu*, quando da apresentação dos sonhos proféticos, o sonho é apresentado como via de acesso à verdade. No *Mênon*, o sonho é mencionado no fim da experiência de Sócrates com o escravo de Mênon na rememoração do problema matemático da duplicação do quadrado. Enquanto as primeiras opiniões do rapaz acerca do problema matemático são falsas, as opiniões verdadeiras, Sócrates afirma, erguem-se nele ‘como num sonho’.

No terceiro e último capítulo de nossa tese, denominado ‘Os sonhos e a morte’, abordaremos em conjunto os diálogos *Apologia*, *Críton* e *Fédon*. Como se observa no discurso de Sócrates no tribunal de Atenas, o filósofo consagrado a Apolo, legado pela tradição enquanto um racionalista, isto é, acostumado a examinar as questões pelo crivo do *logos*, considera atentamente os sinais de seu

daimon (que lhe impede certas ações), bem como os sinais divinos enviados por oráculos e sonhos, e deixa-se, ademais, influenciar-se por eles. Este fato é possível notar de modo mais evidente justamente em três das quatro obras que compõem a tetralogia que abarca o drama do julgamento e da condenação do filósofo à morte pela Atenas democrática: a *Apologia*, o *Críton* e o *Fédon*. Nos diálogos em que a morte dramaticamente lhe está próxima, os sonhos têm papel fundamental na orientação da conduta e atitudes do filósofo, o que, segundo pensamos, é razão suficiente para julgarmos bastante questionável a consideração da obra platônica como *locus* onde *logos* e sinais divinos oponham-se de maneira radical. Na *Apologia*, os sonhos são mencionados em dois diferentes momentos do discurso de defesa de Sócrates. Primeiro, aparecem como algo benéfico, cuja fonte é divina. Mais adiante, já tendo sido condenado à morte, Sócrates, desprezando os sonhos e afirmando a morte como uma vantagem, afirma que ela é, ou como um sono sem sonhos ou uma migração da alma, deste mundo, para um outro lugar. Estabelecendo um parentesco entre o sono e a morte, aqui já poderemos notar uma espécie de elogio da morte que, com ainda mais veemência, manifestar-se-á no último diálogo de Sócrates, em que a morte será assumida como a direção do filósofo, a liberação do pensamento e a possibilidade do acesso a uma outra vida. Em seguida ingressamos na análise do sonho que Sócrates narra a Críton, - no diálogo homônimo, - que lhe vem em visita ao cárcere de Atenas às vésperas da morte do filósofo. Sócrates, em sonho profético que contraria a avaliação geral de que o navio enviado a Delos voltaria no dia seguinte vê aproximar-se uma mulher bela e de bom porte, vestida de branco, que o chama e diz: “Sócrates, ao terceiro dia chegarás aos campos férteis da Ftia.”

Após analisarmos o sonho de Sócrates na prisão de Atenas, partiremos então para o *Fédon*, o último diálogo presente em nossa investigação acerca dos sonhos na obra platônica. Logo na abertura do diálogo da morte de Sócrates, ficamos sabendo por Fédon, o narrador, que, enquanto esteve na prisão, certos sonhos incitavam o filósofo a compor poesia. Sócrates relata que muitas vezes ao longo de sua vida um mesmo sonho recorrentemente lhe perseguiu impelindo-o a compor música. No entanto, enquanto até então havia interpretado ‘o sonho recorrente’ como uma admoestação para seguir praticando a filosofia, em seus últimos momentos, em dúvida quanto a correção da interpretação do sonho, passa a traduzir

música por poesia, terminando os seus dias compondo versos. No *Fédon*, além desta passagem de interesse para nós, há também - em continuidade com o *Mênon* - a tese da reminiscência, sendo a partir dela que, encontrando uma saída para o estado de sonho em que habitualmente vive o homem, poderemos observar o sujeito em processo de anamnese encaminhando-se para a realidade e a contemplação da verdade. Ao fim, ao observarmos a reminiscência como o advento do genuíno processo do despertar, ocorrendo apenas através do exercício filosófico da separação da alma e do corpo, notaremos que, ao mesmo tempo em que os sonhos são comumente associados ao domínio da incoerência, do engano e da incerteza, há para eles um espaço importante na teoria epistemológica platônica e que a utopia da verdade platônica não se manifesta negando os sonhos, mas exige atravessá-los para encontrar a verdade além do sonho.

1. A *phantasía*, os sonhos e a memória: *Teeteto*

1.1. Fixo e fluxo: as sensações (*aístheis*)

O objetivo declarado do *Teeteto*, como se sabe, é a definição do conhecimento, e a primeira definição¹ testada pelos debatedores - a tese de que percepção e conhecimento são o mesmo -, é associada à famosa frase de Protágoras. Segundo Sócrates, esta maneira de considerar coincide com a de Protágoras, mas este disse a mesma coisa de uma maneira diferente, declarando: o homem é a medida de todas as coisas, das que são que são e das que não são que não são (152a).² Sócrates, oferecendo uma interpretação para a sentença, afirma que o sofista com ela quis dizer que, a cada vez que aparecem as coisas, tais elas são para quem elas aparecem e que estão vinculados aparecer (*phainetai*) e ser (*einai*), já que tudo o que aparece necessariamente é, e se é, é necessariamente verdadeiro. E equiparando ainda sensação (*aísthesis*) e aparição (*phantasía*), Sócrates exemplifica: ao homem a quem o vento aparece frio, ele é frio, ao homem a quem o vento aparece quente, ele é quente, e aparição e percepção são a mesma coisa no que se refere ao calor e todas as coisas deste tipo (152a-c).

Primeiramente, pode-se presumir que a intenção de Sócrates ao identificar a resposta de Teeteto com o princípio do homem-medida seja destacar a infalibilidade do conhecimento. Ora, partindo das formulações de Teeteto (percepção é conhecimento) e de Protágoras (percepção é sempre do que é), se as coisas são o que aparentam – se ser e aparecer são o mesmo –, as sensações são infalíveis, ou, tal como será dito em seguida pelo próprio Sócrates, “a percepção (*αἴσθησις*) é sempre daquilo que é (*ἀεί ἐστιν*) e não pode ser falsa (*ἄψευδές*), sendo saber (*ἐπιστήμη*).” (152c) Não obstante, deve-se notar que Protágoras, cujo

¹ “Parece-me pois (*δοκεῖ οὖν μοι*), que quem sabe (*ἐπιστάμενός*) alguma coisa sente (*αἰσθάνεσθαι*) o que sabe. Assim o que me aparece (*φαίνεται*) neste momento é que conhecimento (*ἐπιστήμη*) não é mais que sensação (*αἴσθησις*)” (151e). Todas as traduções do *Teeteto* são de: Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri.

² Ver também *Crátilo* 385e-386a; Sexto Empírico, *Contra os matemáticos* vol. VI, 60, 61; Diógenes Laértio, IX, 51. Sobre estes últimos, não é desarrazoado que tenham tido como fonte o próprio Platão.

pensamento é parte do contexto de intenso debate sobre a veracidade do testemunho dos sentidos, através do que se pode depreender da explicação de Sócrates, não está propriamente afirmando a verdade do que é apresentado pelos sentidos, mas a irrevogabilidade do aparecer, ou, em outras palavras, que o mais evidentemente real para o homem é aquilo que lhe aparece, o que pode perceber ou experimentar. Em diálogo com Parmênides e o eleatismo, o sofista parte do axioma de Parmênides contra o próprio Parmênides: se o não-ser não existe, sendo, inclusive, impossível pensar aquilo que não é, segue-se que tudo o que aparece necessariamente é, logo, é verdadeiro tudo o que é experimentado como sensação ou percepção (*aísthesis*). Fundamentando a sua tese a partir da sustentação parmenídica da impossibilidade do não-ser, o sofista estabelecerá a coincidência entre ser e aparecer, garantindo assim a verdade de tudo o que aparece, pois, se tudo é, tudo é verdadeiro, inclusive toda e qualquer opinião humana. A tese da irrevogabilidade do aparecer tal como, segundo Sócrates, sustenta Protágoras, nos coloca, como iremos ver, diretamente no problema da distinção entre sonho e vigília. Antes, contudo, de chegarmos ao cerne do nosso problema, continuemos seguindo o diálogo entre Sócrates e Teeteto.

A análise da primeira resposta de Teeteto à pergunta ‘o que é conhecimento’ (151e-187b) desdobrar-se-á em uma complexa teoria onto-epistemológica sobre a constituição e captação do sensível; e logo após a associação da resposta de Teeteto à tese do homem-medida, Sócrates relaciona-a a uma outra, que intitula, como “doutrina secreta”. Aqui começa a evidenciar-se a relação entre uma suposta epistemologia protagórica e a outra face - a mais evidente - de sua ascendência, a heraclítica. Fazendo referência ao epíteto do efésio, segundo Sócrates, a tese do homem-medida é obscura e enigmática para o homem comum, porém é verdadeira para aqueles que a compreendem, os seus discípulos. Numa perspectiva ontológica, é-nos apresentada uma realidade movente na qual: nada é de modo único, nenhuma coisa pode ser dita una em si mesma e tudo devém; as coisas se formam da translação, do movimento e da mistura de umas com as outras - sendo todo devir, necessariamente, produto de uma relação entre partes (152d-e).

Já tendo oferecido o exemplo do vento, Sócrates, introduzindo na doutrina apresentada o problema do movimento, exemplifica então com o tema da visão e da cor.

Supõe, então, meu caro, o seguinte: primeiro, em relação à visão, que aquilo a que chamas cor branca não é ela própria algo diferente, fora dos teus olhos, nem dentro deles, nem a coloques em alguma região; isso já seria, sem dúvida, colocá-la numa posição de permanência, não se tornando, pela via da geração. (...) Sigamos o argumento de ainda agora e estabeleçamos que nada é unidade, por si e em si; assim, para nós, o preto, o branco e qualquer outra cor parecerão ser geradas a partir do encontro dos olhos com o movimento adequado. E então, cada coisa a que chamamos cor não é o que colide, nem o que sofre a colisão, mas algo gerado no meio, próprio a cada um. Ou será que queres sustentar que, tal como te aparece a ti cada cor, assim ela é também para um cão ou qualquer outro animal? (153e-154a).

3

Uma cor não é algo com existência própria, nem dentro nem fora dos olhos, nem em qualquer lugar determinado; o branco e o preto e as demais cores são gerados pelo encontro dos olhos com o movimento particular de ‘cada uma’, e a cor designada por nós como existente, não sendo nem o que atinge aquele que percebe, nem o que é atingido, é algo intermediário e peculiar a ‘cada indivíduo’; as coisas aparecem diferente tanto para observadores diferentes, para espécies animais diferentes, como também para o mesmo observador em momentos diferentes. Tal concepção permite que as percepções sejam únicas e privadas, de modo que possam aparecer de um modo a um percipiente e de outro modo a um percipiente diferente, apesar de ambos perceberem um - suposto - mesmo objeto; ⁴ assim como, para um mesmo percipiente, um - suposto - mesmo objeto aparecerá de maneiras diferentes e até mesmo conflitantes, já que este, podendo ser visto de ângulos diferentes, ainda transforma-se ao longo do tempo.

³ “ὕπολαβε τοίνυν, ὦ ἄριστε, οὕτωςί: κατὰ τὰ ὄμματα πρῶτον, ὃ δὴ καλεῖς χρῶμα λευκόν, μὴ εἶναι αὐτὸ ἑτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μηδ’ ἐν τοῖς ὀμμασι μηδέ τιν’ αὐτῷ χώραν ἀποτάξης: ἥδη γὰρ ἂν εἴη τε δῆπου ἐν τάξει καὶ μένον καὶ οὐκ ἂν ἐν γενέσει γίγνοιτο. (...) ἐπώμεθα τῷ ἄρτι λόγῳ, μηδὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἐν ὃν τιθέντες: καὶ ἡμῖν οὕτω μέλαν τε καὶ λευκὸν καὶ ὅτιοῦν ἄλλο χρῶμα ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανεῖται γεγενημένον, καὶ ὃ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα οὔτε τὸ προσβάλλον οὔτε τὸ προσβαλλόμενον ἔσται, ἀλλὰ μεταξύ τι ἐκάστω ἴδιον γεγονός: ἢ σὺ δισχυρίσαιο ἂν ὥς οἷον σοι φαίνεται ἕκαστον χρῶμα, τοιοῦτον καὶ κυνὶ καὶ ὀτρωῶν ζῳῳ;”

⁴ Aqui nota-se, através da perspectiva que Platão nos mostra, o despontar da oposição entre duas teorias rivais: uma que considera a cor como algo não localizável e dependente segundo uma relação, e a outra que considera a cor como algo permanente, localizável e alheio ao devir. Inicialmente tem-se a impressão de que, neste diálogo, Platão, estabelecendo uma interação entre as teorias parmenídica e heraclítica, por meio de uma possível epistemologia protagórica, reunirá alguns dos alicerces de seu próprio pensamento: a teoria de que as coisas estão num processo de vir-a-ser a partir do movimento, por um lado, dá ares de estar sendo enfrentada por uma teoria rival, que é a da estabilidade ou permanência dos seres, a independência da natureza de cada coisa, mas, por outro, como Sócrates diz e até se desculpa, será necessário outro diálogo para que ocorra uma discussão realmente profunda do eleatismo, (180d-181b) e o debate, nesta ocasião, gira em torno, sobretudo, dos adeptos da doutrina do fluxo.

Enquanto até aqui a análise deteve-se na caracterização das sensações e das qualidades sensíveis como algo que devem – produtos do movimento sem ganhar estabilidade depois de produzidas –, a partir da famosa declaração sobre o espanto como origem do filosofar (155d), a exposição concentrar-se-á em mostrar que os sujeitos das sensações (que estavam incluídos no fluxo apenas enquanto objetos) e os objetos percebidos são interdependentes, porém tampouco são fixos ou estáveis (155e-157d). Agora com ênfase no plano epistemológico, Sócrates começa então a expor o que já havia anunciado anteriormente como a doutrina secreta de origem heraclítica, a verdade que o sofista, falando por enigmas à multidão, reservaria a seus discípulos. Os capazes de compreendê-la, afirma Sócrates, são apenas os iniciados, aqueles que não negam a realidade das ações, da geração e de tudo o que é invisível. Os seguidores da doutrina partem do princípio de que tudo é movimento, de que nada existe em si mesmo, mas todas as coisas surgem a partir do movimento que as une. Há, porém, duas variações de movimentos, os rápidos e os lentos e duas espécies de movimentos, uma possuindo força ativa e a outra, força passiva. Cada uma delas é infinita em manifestações, sendo, no entanto, impossível uma sólida concepção do elemento ativo e passivo como qualquer coisa em separado, pois inexiste o elemento ativo até que haja uma união com o elemento passivo, e vice-versa (157a). As realidades as quais chamamos órgãos sensíveis e objetos dos sentidos, também fazendo parte do fluxo universal, constituem dois tipos de movimentos lentos (por comparação à velocidade com que as impressões sensíveis vêm e vão), podendo ter potência ativa e/ou potência passiva. Da união e fricção desses dois movimentos, ativo e passivo, nasce prole de número infinito, mas sempre aos pares: um dos termos é o objeto da sensação, ou outro, a própria sensação. É, no entanto, impossível uma sólida concepção do elemento ativo e passivo como qualquer coisa em separado, pois, além de não haver nenhum elemento ativo até que haja uma união com o elemento passivo, bem como inexistir um elemento passivo enquanto não ocorre uma união com o ativo, o que em um determinado caso se revelou ativo, em outro, poderá se revelar passivo (156a-157a).

A consequência desta tese é que não se pode ter a noção de objetos e sujeitos permanentes, pois tanto o sujeito (o órgão do sentido) quanto o objeto (o que provoca a sensibilidade) têm o seu ser e/ou devir apenas no encontro momentâneo provocado pela inter-relação, também ela momentânea. A sensação/percepção

traduz, a cada momento, um aspecto da realidade em devir para alguém que a percebe, que tem a permanência deste momento apenas, fixo apenas enquanto vigora. No encontro incessante de dois movimentos não há nem mesmo permanência do papel de agente e paciente, já estando implícito o que Sócrates irá posteriormente admitir, ou seja, que as percepções tidas por uma pessoa, não se distinguem da pessoa mesma, mas fazem parte do seu ser, no momento mesmo em que percebe (160b). Sem que possa haver algo ativo sem a união prévia com o elemento passivo e vice-versa, para as inumeráveis cores, há os inumeráveis atos de visão, para as audições, os inumeráveis sons, e é assim para os outros objetos da percepção que nascem aparentados às percepções.

1.2. Protágoras e a *phantasia* como a medida do homem

Mas qual é a relação entre a definição de Teeteto de que *aísthesis* é conhecimento e a tese de Protágoras, segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas? Após a exortação de Sócrates, Teeteto apresenta a sua primeira definição de conhecimento: “Parece-me pois (δοκεῖ οὖν μοι), que quem sabe (ἐπιστάμενός) alguma coisa sente (αἰσθάνεσθαι) o que sabe (ἐπίσταται). Assim o que me aparece (φαίνεται) neste momento é que conhecimento (ἐπιστήμη) não é mais que sensação (αἴσθησις).” (151e) Teeteto diz duas coisas diferentes que se relacionam: primeiramente, afirma que aquele que conhece percebe aquilo que sabe, ou, em outros termos, que o conhecimento daquele que conhece é perceptível para ele; na sequência, afirma que o conhecimento se fixa na percepção e depende dela, não podendo ser o que não esteja na percepção. A definição de Teeteto, ao ser assim formulada, parece querer dizer que conhecer alguma coisa é ter necessariamente a sensação/percepção desta coisa, sem, contudo, deixar de ser capaz de distinguir este aparecer, tendo-se, assim, conhecimento disto que aparece, a *phantasia*.

Visto que conhecer e sentir, nesse primeiro momento do diálogo, se correspondem, a definição do jovem matemático e a tese de Protágoras, por conseguinte, se complementam da seguinte maneira: tanto o homem, quanto a coisa percebida fazem parte do ser e, portanto, são; contudo, ao adentrarem um no campo

do outro, só o homem (que depende desta relação para experimentar a si mesmo) tem a possibilidade de qualificar esta relação. Nesse sentido, se aquilo que aparece ao homem para ele é, existe, para tal as percepções são inevitáveis, pois é a partir delas que as coisas se mostram. Ademais, se as coisas que aparentam são e as sensações são infalíveis, a percepção é sempre do que é e não pode ser falsa, sendo saber (152c). Por conseguinte, assim como a introdução da doutrina secreta, segundo a qual nada é por si mesmo, mas todas as coisas tornam-se algo a partir de um percipiente, tem o propósito de explicitar a sustentação da doutrina de Protágoras, a intenção de Sócrates ao identificar a resposta de Teeteto com o princípio do homem-medida parece ser dar sustentação à definição formulada pelo jovem matemático. No entanto, deve-se notar que a resposta que identifica sensação e conhecimento é formulada pelo jovem matemático e não pelo sofista, cuja tese é apresentada como suficientemente complexa e elaborada. Primeiramente, ao começar a reconstituição da famosa sentença, se faz notável a importância do conceito de *phantasia* para o sofista. A *phantasia*, tudo aquilo que se mostra, que aparece, que se faz visível, está em movimento, transforma-se, tendo a duração do instante em que aparece. Segundo a doutrina atribuída ao sofista, o objeto não possui uma determinação própria, tampouco o critério ou a determinação está na pessoa que percebe, pois, estando as coisas mutuamente ligadas, tudo é relativo e dependente do encontro; e o homem, fazendo parte também deste fluxo ininterrupto, participa da relação entre as forças, a partir das quais tudo nasce e é gerado, sendo do encontro de uma com a outra que se dá a emergência de toda *phantasia*, gerada a partir das sensações, *aísthesis*.

Gracejando e ao mesmo tempo falando sério, Sócrates, em certo momento, afirma em objeção que, embora o agrade a doutrina de que o que aparece para cada um é tal como lhe aparece, não compreende porque Protágoras não declara no começo de seu livro que um porco ou um babuíno é a medida de todas as coisas (161c). Como observa Cassin, ao dizer que o homem é a medida, Protágoras quer dizer que o fenômeno é como aparece, para quem ele aparece, não importando, de fato, se homem ou porco, pois cada individualidade dotada de sensação é uma perspectiva, um centro inescapável do que lhe aparece (2005, p.66).⁵ Questionado

⁵ Tanto no *Teeteto* (167b-c), quanto no *Protágoras* (333e) o perspectivismo do abderita é enfatizado neste sentido: no primeiro, em sua defesa, 'Protágoras' diz que até as plantas são medidas de sua própria verdade, e que o agricultor, em sua relação com as plantas, saberá, quando estas adoecem,

pelo filósofo se acaso compartilha de seu espanto ao ser comparado em matéria de sabedoria a um deus “ou achas que a medida de Protágoras se aplica menos aos deuses que aos homens?”⁶ (162c), o jovem Teeteto é persuadido pela capacidade argumentativa de Sócrates desistindo fácil e repentinamente de concordar com a formulação de Protágoras de que tudo o que aparece a cada um é tal como lhe aparece. Não obstante, se por um lado, a concepção de Protágoras, tal como é reconstituída por Sócrates, é permeada pelo fluxo radical e pela dissolução, por outro, a abstenção cética do sofista, quando se tem em vista os deuses, não deixa de ser mencionada⁷, e, a despeito de sua ironia, Sócrates não deixará de lembrar que o sofista se recusa a incluir os deuses nesta mesma categoria (162d-e).⁸ A centralidade do homem, segundo a doutrina apresentada, não deve ser concebida como hierarquia, ao homem não é dado o privilégio de ser uma perspectiva superior a todas as outras, conquanto a perspectiva do homem é ressaltada enquanto prioritária para sua própria sobrevivência. Ademais, a própria doutrina do homem-medida não é algo do qual nós sejamos a medida: “E também tu quer queiras, quer não, tens de aceitar ser medida (μέτρον)” (167d). O homem, pois, é apresentado como critério, sendo, por conseguinte, segundo as consequências da crítica platônica da doutrina do sofista, a medida de sua própria *phantasia*, mede e é medido por ela. O homem só é a medida porque os deuses não se deixam afirmar.

Com vistas a uma maior compreensão da proposição do homem como medida de todas as coisas⁹, fomos investigar o termo *metron*, e os significados mais comuns da palavra, cuja tradução consensual é medida, são quantidade, proporção e ordem, tanto no sentido matemático (as técnicas que quantificam), quanto no sentido normativo e ético (a medição da qualidade, da justa medida do conveniente, da justeza, do oportuno, do necessário). Platão, no diálogo, sugere que o termo

tornar a suas sensações perniciosas benéficas e sadias; no segundo, questionado se as coisas boas constituem o que é útil ao ser humano, o sofista responde que inclusive quando não são boas aos homens ainda as classifica como boas, caso sejam úteis às árvores ou aos animais.

⁶ “ἢ ἥττον τι οἶε τὸ Πρωταγόρειον μέτρον εἰς θεοὺς ἢ εἰς ἀνθρώπους λέγεσθαι;”

⁷ O fragmento acerca dos deuses atribuído a Protágoras afirma: “Não posso saber se os deuses existem ou se não existem ou que forma podem ter; muitos são os obstáculos desse saber: a obscuridade e a brevidade da vida humana.”

⁸ Na defesa de Protágoras, pela boca de Sócrates, o sofista afirma: “O nobres jovens e velhos, que estais aí sentados e fazeis discursos populares, levando para o meio da conversa os deuses, sobre os quais eu me recuso a dizer ou escrever se existem ou não.” (162d-e)

⁹ Lembrando que a proposição completa diz: “O homem é medida de todas as coisas, das que são que não são; das que não são que não são” ; ““πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.” ἀνέγνωκας γάρπου” (152a)

medida significa critério ou juiz (160c; 178b-c), ora no sentido perceptivo ora no sentido da *doxa* e do juízo. Romeyer-Dherbey (1999, p. 24) afirma que com ‘é a medida’ Protágoras quer dizer que o homem ‘regula’, e desaprova a interpretação de Untersteiner (2012, p.82) de que ‘é a medida’ significa ‘domina’. O termo medida conserva sempre um cálculo que tende a evitar a *hybris*, a desmedida, afirma ele, o que o termo domínio, ao contrário, não pode fazer, tendendo a sempre cair na imoderação e no descomedimento. A interpretação de Romeyer-Dherbey segue a mesma direção sugerida por Cassin (1990, p.66), de que a sentença seja pensada em termos fenomenológicos ou, mais especificamente, no sentido arcaico de *aletheia*, que em nada corresponde ao sentido moderno de verdade subjetiva. Deste modo, não há uma dominação de um sujeito soberano sobre as coisas, um sujeito do conhecimento que desvela as coisas e por isso exerce um controle sobre elas, mas uma restrição, uma moderação e até mesmo um cuidado em evitar a *hybris*. E neste sentido, portanto, o homem regula, e por necessidade, mas jamais reina.

Em relação à escolha de Protágoras pelo vocábulo *khremata* (que significa as coisas de que nos servimos ou coisas que são úteis) para designar as coisas cuja medida é o homem, ao invés de *pragmata*, é elucidadora. Segundo Schiappa (2003, p.118), o que se pode assegurar acerca da escolha de Protágoras pela construção *pantôn* (todas, cada, múltiplas) *khremata* é que o sofista tinha o intuito de cobrir a maior abrangência possível de coisas cuja medida é o homem. Para este autor, não é possível afirmar que Protágoras tenha realmente feito alguma diferença entre *pragmata* e *khremata*. Para Cassin, com quem concordamos, a opção pelo termo é proposital e indispensável para a compreensão da sentença. Cassin, (1990, p.67) observa que diferentemente dos *pragmata* (o estado de coisas ou as coisas como resultado de uma ação), e dos *onta* (os entes ou as coisas na condição de estarem presentes), o termo escolhido por Protágoras refere-se à utilidade, algo de que se necessita. Seguindo, para a interpretação do termo *metron*, o sentido fornecido pelos pré-socráticos, a evidência da presença do ser, nota-se que as coisas cuja medida é o homem são as que lhe aparecem, o ser ao invés do não-ser, o algo ao invés do nada. Entretanto, o termo utilizado pelo sofista para designar coisas não foi *pragmata*, o estado de coisas ou as coisas como resultado de uma ação, mas *khremata*, as coisas em relação ao homem. A noção de utilidade implicada na escolha do termo *khremata* é novidade inserida pelo sofista, ou seja, apenas até

certo ponto Protágoras é um típico pré-socrático, pois ele constata uma restrição e/ou seleção humana. O homem, a cada vez, é a medida das coisas, afirmaria Protágoras, na medida em que as coisas que o homem tem em torno de si aparecem a ele justamente por serem úteis ao uso e ao costume, só lhe aparecem as coisas que lhe são úteis, as que não são, não lhe aparecem.

Nota-se que, ainda que a percepção seja composta de múltiplas partes, a *phantasia* nos aparece como una, na qual o percipiente e o percebido apresentam-se como duas faces da mesma moeda. O perceptor e o percebido, unidos, mudam continuamente, o que significa que, quando pretendemos medir a coisa, ‘alteramos’ o que ela é, pois tudo nasce do encontro e o contato daquele que percebe com a coisa percebida produz nela alteração, assim como altera o próprio perceptor. (154b) Deve-se notar, portanto, que apesar do fluxo ininterrupto e da dependência recíproca dos polos impedindo a existência de um ser unitário que permaneça igual a si mesmo, há algo que aparece, e ao menos o instante é algo fixo, ou seja, algo aparece e com algum sentido, caso contrário, o fluxo ininterrupto das percepções não afirmaria muito mais do que a equivalência entre ‘tudo está em movimento’ e ‘tudo está em repouso’, devido à falta total de referência; neste sentido, a *phantasia* se mostra como a referência ou eixo central do pensamento protagórico. A relação entre as duas forças (gerando a percepção) presentifica aquilo que é agora, mas apenas através daquilo que aparece, a *phantasia*, o homem certifica-se da verdade relativa a si e experimenta a si mesmo.

Se, por um lado, a rivalidade político-pedagógica de Platão em relação a Protágoras se evidencia a partir da inferência de que o protagorismo nega um mundo comum a todos, por outro, na teoria da *phantasia*, o sujeito apenas pode ser considerado instantâneo em um primeiro momento, pois há a *homonoia* (concordia ou identidade de pensamento) produzida por meio do *logos*. O que a explicação de Sócrates da tese do sofista parece indicar é que, segundo a sua doutrina, uma mesma instância é, a um só tempo, receptora de sensação e produtora de *doxa*, tendo ela a potência de receber a sensação e criar a partir dela uma imagem, cuja manifestação apresenta-se concomitantemente como conhecimento, julgamento ou opinião. Neste sentido, para Protágoras - o que o torna um sofista para a tradição e não um típico pré-socrático -, as realidades instantâneas que aparecem ao homem vêm necessariamente mediadas pela *doxa*, o discurso comum, sendo, portanto, o *logos*

que mede e dá a medida de todo o aparecer. Para o sofista de Abdera, que, como sofista/educador, tematizou as formulações dos juízos e usos da linguagem, a doutrina do fluxo radical é retida pela linguagem, ou seja, é o *logos* que produz a inteligibilidade do que aparece. Quando algo aparece, tal como, por exemplo, o sol surge no alvorecer do dia, aparecem ao mesmo tempo o amarelo, a luz, o calor, etc, e para Protágoras o sentido imputado a tudo isso, que está em transformação e não cessa de parecer, será sempre dado na conjunção com o *nomos*, os costumes e a linguagem comum.

O homem, tendo a capacidade e a necessidade de julgar por meio de sua própria medida, decidirá mediante a percepção de uma *phantasia* (aparência), que, por sua vez, terá o poder de regular a ação humana, tanto em âmbito público quanto em âmbito privado. Esta interpretação é também indicada por uma passagem do *Protágoras* (325) onde o sofista de Abdera afirma que todos na cidade são professores de virtude, pois tão logo a criança compreende o que é dito, os adultos não poupam esforços para mostrar-lhe o que é justo e injusto, nobre e vil, sagrado e profano. Neste sentido, a *phantasia* possui inteligibilidade apenas porque é algo entre a percepção (individual, irrepetível e única) e a *doxa*, relativa ao que é comum, o discurso partilhado pela *polis*. E o homem é a medida não apenas do que lhe aparece através dos sentidos, mas também do que é justo, do que é belo e do que é bom, quer seja uma crença, quer seja uma opinião. Em outras palavras, o homem é a medida tanto de um julgamento dos sentidos, como de um julgamento do pensamento, não havendo uma distinção clara entre uma e outra instância - a tal ponto o enunciado e o sujeito da enunciação se misturam que o sujeito, constituído por seus desejos e paixões, crê em si mesmo através daquilo que sente e das opiniões que sustenta.

Interessante notar que Protágoras, que mostra um enorme apreço à faculdade racional e ao discurso lógico-argumentativo, além de não definir uma fronteira muito clara entre corpo e alma, não parece formular uma concepção sobre a razão que a diferencie tão claramente de outras faculdades. Segundo a crítica platônica, Protágoras parece entender o corpo e a alma como diferentes tipos de percipientes: os órgãos sensoriais corporais percebem a aparência imediata de um tipo particular de qualidade que corresponde a esse órgão; a alma, por sua vez, ‘percebe’ por ter julgamentos admitidos pela aprendizagem e experiência. A alma é considerada

como produtora de realidades instantâneas e não uma instância racional a priori, não havendo, portanto, distinções substanciais entre corpo e alma. A diferenciação entre estas duas instâncias no homem o fará o filósofo de Platão, que com a máxima radicalidade (perfeita para fins didáticos), distingue sensível e inteligível, promovendo a alma a essência do homem. O estímulo à problematização da distinção entre o que aparece aos sentidos e o que aparece à alma é feita por Platão. As coisas que aparecem são da ordem do pensamento ou são da ordem do que é físico? Estão dentro ou fora de nós? Tais como as coisas me aparecem, tais elas são para mim, um fenômeno mental? Ou tais como as coisas me aparecem, tais elas são para mim, objetos externos, um fenômeno físico?

Quando nos é dito, através da doutrina secreta, que o branco que é percebido não está no objeto, tampouco nos olhos de quem percebe, Platão nos faz constatar uma não coincidência entre os objetos e aquilo que deles apreendemos, ou seja, a nossa relação não direta, mas duvidosa com o real. Deve-se notar que uma das consequências daquela questão posta por Sócrates bem no início do diálogo acerca da ação de um mesmo vento: “não acontece, por vezes, um de nós sentir um mesmo sopro de vento frio e o outro não? E um sentir pouco frio e outro muito? (...) então, como dizemos que é o sopro do vento em si mesmo? Que é frio ou que não é frio?” (152b) ¹⁰, é a distinção entre o objeto e a sensação que ele causa. Este exemplo, ao apresentar uma distinção entre o perceptor e a coisa que é percebida, entre aquilo que aparece ao perceptor e aquilo que a coisa é por ela mesma, contrapõe-se as consequências da combinação das teses de Teeteto e de Protágoras, sendo uma delas a impossibilidade de uma real distinção entre as coisas percebidas e aquele que percebe. Para Protágoras, segundo a crítica platônica, o que aparece é o que existe, logo, o verdadeiro; porém, segundo a perspectiva que Sócrates diligentemente constrói, com vistas à sustentação da não coincidência entre a sensação e o que a gera, a continuidade da análise apresentará duas consequências para o problema: a impossibilidade de nomear as coisas (152d) e a impossibilidade de falar de maneira definitiva como elas são (154b). Não obstante, a busca do que está além da percepção encontra impulso justamente na capacidade da percepção de provocar o estranhamento, o espanto, o silêncio.

¹⁰ “ἄρ’ οὐκ ἐνίστε πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ἡμῶν ῥιγῶ, ὁ δ’ οὐ; καὶ ὁ μὲν ἡρέμα, ὁ δὲ σφόδρα; (...) πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν;”

A investigação da definição de Teeteto em comunhão com a tese do sofista, ao mesmo tempo em que afirma a inseparabilidade entre sensação e conhecimento, é, por Sócrates, aproveitada para efeito de suspeição. No teste da primeira definição, a questão se a sensação é um conhecimento insiste: se a sensação e o conhecimento são o mesmo, o que chega do sensível é já pensado e conhecido enquanto tal pela sensação como efeito direto do sensível via sentidos; se não há esta garantia, havendo, portanto, a possibilidade do discurso/pensamento falso, *lógos pseudós*, cuja existência é afirmada no *Teeteto*, sem verificação argumentativa, isto significa que entre o sensível, a sensação e o conhecimento dela incide um processo complexo e não imediato. Entre o ato de perceber e o ato de reconhecer o que se percebe, o texto sugere nas entrelinhas, há uma espécie de lacuna e, assim, ao longo do diálogo somos conduzidos a pensar que não nos relacionamos imediatamente com os objetos, pois a inteligibilidade é dependente do pensamento e o (re)conhecimento das coisas se dá por meio de uma apreensão intelectual. Não obstante, no *Teeteto*, sobretudo neste início de diálogo, a distinção entre o que é mental e o que é físico não consegue estabelecer-se; embora sejamos impulsionados a pensar sobre ela. E é com o intuito de provocar esta reflexão que Platão, em alguns momentos do diálogo, faz Sócrates insinuar, ironicamente, que já que nada é em si mesmo, mas apenas para quem o experimenta, quem percebe deve ter dentro de si o critério pelo qual avalia as coisas (178b), induzindo, assim, a uma interpretação subjetivista da tese de Protágoras.

Reiteradamente citada no *Teeteto*, que é, em grande parte, dedicado a ela, na proposição protagórica, o homem (*ánthropos*) é geralmente compreendido como sendo o ser humano individual. Todavia, apesar de o início do diálogo fazer parecer que a sentença se refere exclusivamente à individualidade de cada homem, Platão, exibindo a amplitude da proposição, alterna a interpretação, referindo-se ora ao homem enquanto indivíduo, ora enquanto coletividade, ora enquanto gênero. Quando a sentença se dirige ao problema do conhecimento e da percepção, Platão enfatiza a referência ao homem individual e ao gênero humano, quando o contexto é relativo a juízos éticos e estéticos (como são os costumes e as leis), a ênfase recai sob a esfera do homem coletivo. Interpretações, como as de Untersteiner (2012, p.79) e de Romeyer-Dherbey (1999, p.25), afirmam a dupla extensão do termo *ánthropos* presente na formulação de Protágoras e defendem que a ambivalência

não é uma confusão involuntária do sofista, mas uma fusão propositada, uma relação entre a unicidade singular e a totalidade universal do homem. Romeyer-Dherbey, nos dando uma pista importante para percebermos a coerência do pensamento de Protágoras, concorda com Platão (171a) quando este denuncia a impossibilidade de o homem singular ser o critério da verdade, já que, se assim fosse, critério nenhum haveria. Segundo este autor, a passagem do homem singular ao homem universal seria, portanto, o critério da verdade, dois momentos de um processo dialético. Se, por um lado, toda *phantasia* se mostra em uma aparência e se expressa como *doxa*, estabelecendo, assim, uma verdade ao mesmo tempo instantânea e absoluta, a opinião singular pode apenas verificar-se enquanto verdade se em consonância com a opinião dos outros - ou, de preferência, com a opinião da maioria. O conceito de homem, deste modo, é de escala variável, opõe-se a si próprio ou inexistente quando cada homem possui sua própria opinião e adquire unidade quando as particularidades se conciliam (1999, p.25) ou, por outras palavras, apenas pelo discurso as particularidades podem se (re)conciliar.¹¹ Apontando para a verdade humana, uma verdade que precisa ser negociada com os outros homens, o sofista, teórico da democracia, denuncia o *nomos* como critério de verdade estabelecido pelo homem.¹²

¹¹ Parece bastante coerente que, ao estudar o pensamento de um filósofo ou de um movimento filosófico-cultural, não o façamos à margem da situação em que viveram, sendo esta a condição de possibilidade para a experiência na qual puderam forjar-se como autores. No caso da reconstrução do pensamento de Protágoras, despojados dos livros, dispondo de apenas alguns poucos fragmentos, a compreensão do contexto mostra-se ainda mais urgente. Conjecturamos, pois, que Protágoras estabeleceu o princípio do homem-medida a partir das observações que fazia das constatações divergentes produzidas pelos homens. Em diálogo com os grandes pensadores de seu tempo e participando ativamente dos assuntos não só de Atenas, mas das cidades por onde passava, constatou a existência de diversos pontos de vista sobre uma mesma coisa, sustentados como verdadeiros e justos. A experiência dos tribunais e assembleias, cujo envolvimento emotivo, a parcialidade, a volubilidade das opiniões e a presença de diferentes pontos de vista, igualmente defensáveis, mostram a dificuldade de dizer quem, numa disputa, tem razão. Todavia, é através das opiniões, sempre parciais, dependentes de pontos de vista específicos, que decisões e acordos importantes, tanto privados quanto coletivos, são feitos, muitas vezes sem que haja qualquer acesso a uma verdade objetiva de fatos.

¹² Tal como no caso do vento como exemplo, as formulações de Protágoras com o seu perspectivismo do ‘para ti’ e ‘para mim’, colocam em evidência a necessidade de um ‘termômetro’ e uma unidade de medida que estabeleça um critério de cálculo. ‘Celsius’, ‘Fahrenheit’, ou alguma outra, esta unidade de medida, estabilizando o mundo das relações, fica a critério do homem. A cada unidade de medida, as medidas serão outras, para quem usa uma unidade, por exemplo, o Celsius, é natural que o zero esteja onde está, já para quem usa outra unidade, o natural será de outro modo. Neste sentido, se, por um lado, a matéria é tudo o que ela revela a todos e a cada um, por outro, o saber que o homem pode ter acerca da *physis* pode revelar-se apenas por meio de uma unidade de medida que, de certo modo, transpõe a própria *physis*.

Esta interpretação é fortalecida por uma passagem no *Teeteto* em que Sócrates afirma ser sustentado pelo sofista que a opinião comum torna-se verdadeira por ocasião de uma adoção, assim permanecendo enquanto estiver em vigor (172b). Neste sentido, na concepção segundo a qual é verdadeiro o que a cada um aparece é incluída a verdade do próprio julgamento, embora seja previsível que um homem comum sustente a visão de que alguns julgamentos são falsos, sobretudo quando quem julga não possui qualificação no assunto. Em outra passagem, Sócrates, que a todo momento quer mostrar a característica de presa fácil de seu interlocutor, indica esta possível falha na doutrina do homem-medida, constatando que não julgamos sempre a opinião do outro correta. Com a máscara de eurístico, Sócrates joga com o argumento do próprio Protágoras:

Se nem ele próprio acreditava, nem a maioria, que de facto o não pensa, que o homem era a medida, será que não é necessário que esta verdade que ele escreveu o não seja para ninguém? Mas, se ele acreditava e a maioria não concorda, fica sabendo, em primeiro lugar, que, quanto maior for o número daqueles que acham não ser esta verdade, tanto mais ela o não será (170e-171a).¹³

Por outro lado, segundo a crítica platônica, como vimos, o protagorismo, num primeiro momento, nega um mundo comum a todos, afirmando a instantaneidade do próprio sujeito. Tal como observa Untersteiner (2012, p.85), segundo os desdobramentos da doutrina de Protágoras, a alma, não sendo nada, exceto percepções, e não tendo, portanto, qualquer autonomia substancial, os estados de consciência originam-se das sensações com que a alma se identifica, sem que haja por trás delas nenhum *quid* substancial, origem ou ponto de apoio. O relato de Sexto Empírico (217; 218)¹⁴ é compatível, e atribui a Protágoras a opinião de que a matéria é um fluxo de emanções, onde estão contidas todas as razões dos fenômenos, e, sendo inerente à matéria tudo o que se revela, as sensações/percepções variam conforme a idade e outras disposições do corpo que sente ou percebe. Para o sofista, neste sentido, o saber sobre as coisas seria um jogo de ação e afetação sensorial entre os seres, cujo movimento está dos dois lados, no órgão sensorial e nos objetos, produção de realidades instantâneas, e jamais uma

¹³ “ἄρ’ οὐχὶ ἀνάγκη, εἰ μὲν μὴδὲ αὐτὸς ᾤετο μέτρον εἶναι ἄνθρωπον μὴδὲ οἱ πολλοί, ὥσπερ οὐδὲ οἴονται, μὴδενὶ δὴ εἶναι ταύτην τὴν ἀλήθειαν ἣν ἐκεῖνος ἔγραψεν; εἰ δὲ αὐτὸς μὲν ᾤετο, τὸ δὲ πλῆθος μὴ συνοίεται, οἷσθ’ ὅτι πρῶτον μὲν ὅσῳ πλείους οἷς μὴ δοκεῖ ἢ οἷς δοκεῖ, τοσοῦτον μᾶλλον οὐκ ἔστιν ἢ ἔστιν.”

¹⁴ *Outlines of Pyrronism*. Tradução, introdução e comentários: Benson Mates, Oxford University Press, New York Oxford, 1996.

instância racional a priori. E Protágoras, ausente no diálogo, pela boca de Sócrates, afirma:

Pois afirmo que a verdade é como eu escrevi. Pois cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e no entanto cada um difere infinitamente do outro: para um é uma coisa e assim aparece, a outro é e aparece outra coisa. (166d) ¹⁵

Para Protágoras, não se distinguem o que aparece aos sentidos e o que simplesmente aparece, pois inescapavelmente centro de sua própria experiência, não pode haver, para o homem, distinção entre o que é e o que aparenta ser. A *phantasia*, tudo aquilo que se mostra, que aparece, que se faz visível, está em movimento, transforma-se, tendo a duração do instante em que aparece. Não admitindo identidade para o sujeito nem para o objeto, o que aparece é determinado pelo encontro instantâneo e, sendo assim, enquanto as experiências se transformam, o sujeito que as experimenta também se transforma após a experiência. Por um lado, o objeto não possui uma determinação própria, por outro, tampouco o critério ou a determinação está na pessoa que percebe, pois tudo é relativo ao encontro, e a cada sensação quem percebe torna-se diferente e outro, nem o percipiente torna-se por si mesmo, nem o percebido, tampouco, sozinho mantém-se sendo o que é. Neste sentido, embora o fato físico do perceber indique o corpo ou a concretude corpórea, portanto individual, como dimensão do ato perceptivo, se nada é um e em si mesmo, ao contrário do subjetivismo de que foi acusado, a fórmula de Protágoras indica a negação do indivíduo. E, além de não haver a permanência do papel de agente e paciente, as percepções tidas por uma pessoa não se distinguem da própria pessoa (156b). É uma concepção, ao mesmo tempo, fusional e fantasmagórica ou espectral da percepção e de todo aparecer, com a qual, notadamente, Sócrates rivaliza, incitando-nos a examinarmos calma e pacientemente, a nós mesmos e a reconsiderar a natureza dessas aparições (φάσματα) em nosso interior (155a).

Não obstante, ao afirmar que cada um é o juiz das coisas que são para si e das coisas que não são para si, a evidência implícita na doutrina do sofista, simplesmente, é a impossibilidade de o homem tornar-se algo, experimentando a si mesmo, sem que a exterioridade ou algum tipo de sensação se apresente. E nas

¹⁵ “ἐγὼ γάρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα: μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ, μυρίον μὲντοι διαφέρειν ἑτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα.”

sensações em geral está, de algum modo, incluída a experiência do sonho, pois, como observa Dodds, os gregos não falavam, como nós, que, durante o sono, ‘temos um sonho’, mas em ‘ver um sonho’ (1998, p.118-120). Este modo de expressar a experiência onírica suscita um certo nível de separação entre o sonhador e o sonho - um entendimento dos sonhos como exteriores, - ou seja, os sonhos como experiências da visão de uma realidade exterior e separada do sonhador. Isto, no entanto, não significa, que os gregos confundiam como uma só e mesma realidade os sonhos e a vigília (Hemingway, 2008, p.49). Como iremos ver a seguir, parece ser esta, contudo, a conclusão que Platão pretende tirar da doutrina de Protágoras.

1.3. A ausência de critério para distinguir sonho e vigília

Em certo momento, ao ser questionado se semelhante doutrina lhe agrada, Teeteto responde não estar seguro de que ela corresponde ao que Sócrates efetivamente pensa ou se o filósofo o está testando, mas que, de todo modo, tal como lhe é exposta, parece que se sustenta maravilhosamente bem. Sócrates, então, tendo reiterado que o que faz é apenas ajudar o rapaz em seu trabalho de parto, apresentando-lhe, junto com encantamentos, as opiniões dos sábios, exprime que é preciso não descuidar e, para não deixar a teoria deficiente, completar o estudo (157c-d). O rebento de Teeteto não terá vindo completamente à luz sem a exposição desta possível objeção à tese protagórica, que é o caso das imagens oníricas, das alucinações ou experiências produzidas por enfermidades.

S: Então não abandonemos o que ainda falta dele. E falta falar sobre os sonhos (ἐνυπνίων), as doenças (νόσων) e, entre outras, da loucura (μανίας) e de tudo quanto diz respeito a ouvir mal, a ver mal, ou a qualquer outra percepção ilusória. De facto, suponho que sabes que em todas estas situações parece ser consensual a refutação do que ainda agora passamos em revista, dado que, mais que tudo, são percepções falsas que nascem nelas, muito faltando para que o que aparece a cada um seja isso, pois é tudo ao contrário, nada sendo o que aparece.

T: É completamente verdade o que dizes, Sócrates. (157e) ¹⁶

¹⁶ “Σωκράτης: μὴ τοῖνυν ἀπολίπωμεν ὅσον ἐλλείπον αὐτοῦ. λείπεται δὲ ἐνυπνίων τε περὶ καίνόσων τῶν τε ἄλλων καὶ μανίας, ὅσα τε παρακούειν ἢ παρορᾶν ἢ τι ἄλλο παρὰ τὸ ἀληθὲς λέγεται. οἶσθα γάρ που ὅτι ἐν πᾶσι τοῦτοις ὁμολογουμένως ἐλέγχεσθαι δοκεῖ ὃν ἄρτι διήμην λόγον, ὥς παντὸς μᾶλλον ἢ μὴν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνομένης, καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἐκάστω ταῦτα καὶ εἶναι, ἀλλὰ πᾶν τοῦναντίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι.

Há, portanto, falsas percepções, argumenta Sócrates, pois o que dizer então dos sonhos, da loucura, das doenças em geral e tudo o mais que provoca ilusões visuais? Teeteto é rapidamente persuadido a descartar a tese de que todas as aparições são verdadeiras e a adotar a tese de que, em certas ocasiões, experimentamos percepções falsas, como no caso de possuírem falsas opiniões os que estão doentes, enlouquecidos ou sonhando. E Sócrates continua:

S: Então, meu jovem, que discurso resta àquele que sustentou que a percepção era saber e que o que aparece a cada um é isso, para aquele a quem aparece?

T: Por mim, Sócrates, hesito repetir que não tenho nada para dizer, porque ainda há pouco me censuraste por ter afirmado isso mesmo. De modo que, na verdade, não seria capaz de discordar que os loucos (μαινόμενοι) ou os sonhadores (ὄνειρώττοντες) não têm opiniões falsas, quando uns pensam que são deuses, outros que voam em sonhos (ὕπνῳ) e são como os pássaros. (158a-b) ¹⁷

Decerto que, como é possível notar, segundo a doutrina de Protágoras, a *phantasia*, como conteúdo fenomênico da percepção, sendo, portanto, tudo aquilo que emerge do encontro de feixes entre ações e afetações, é abrangente o suficiente para incluir imagens, sonhos, ilusões e alucinações. Para ilustrar o caso da loucura, podemos apresentar alguns exemplos extraídos dos mitos, assim como da estreita ligação entre a tragédia e o tema da loucura divina, a loucura sobrevinda por atuação de um deus. Em Ésquilo, temos o exemplo de Orestes que - na transição da segunda para a terceira peça da trilogia que leva o seu nome -, após vingar o assassinato do pai, assassinando a própria mãe, é visitado pelas fúrias vingadores da rainha morta que, invisíveis aos outros, lhe aparecem diante dos olhos e lhe perturbam a mente, até que, cansadas da perseguição implacável, adormecem nos arredores do templo, quando, finalmente, Apolo adverte sobre a necessidade da submissão do caso a julgamento. Em Sófocles, temos como exemplo a cólera de Ajax que, por ter sido preterido pelos chefes gregos e não ter sido honrado com o recebimento das armas de Aquiles recém-morto, resolve vingar-se de seus chefes matando-os enquanto dormiam. A deusa Atena o priva da razão e enlouquecido de raiva, imaginando que

Θεαίτητος: ἀληθέστατα λέγεις, ὦ Σώκρατες.”

¹⁷ “Σωκράτης: τίς δὲ οὖν, ὦ παῖ, λέγεται λόγος τῷ τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην τιθεμένῳ καὶ τὰ φαινόμενα ἐκάστω ταῦτα καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ φαίνεται;

Θεαίτητος: ἐγὼ μὲν, ὦ Σώκρατες, ὁκνῶ εἰπεῖν ὅτι οὐκ ἔχω τί λέγω, διότι μοι νυνδὴ ἐπέπληξας εἰπόντι αὐτό. ἐπεὶ ὥς ἀληθῶς γε οὐκ ἂν δυναίμην ἀμφισβητῆσαι ὥς οἱ μαινόμενοι ἢ οἰόνειρώττοντες οὐ ψευδῇ δοξάζουσιν, ὅταν οἱ μὲν θεοὶ αὐτῶν οἴωνται εἶναι, οἱ δὲ πτηνοὶ τε καὶ ὥς πετόμενοι ἐν τῷ ὕπνῳ διανοῶνται.”

assassinava seus chefes, Ajax aniquila todo o rebanho conquistado pelos seus próprios companheiros. Ainda como exemplo de alucinação e loucura no arcaico mito-poético grego, temos a alucinação de Héracles, que, na versão trágica de Eurípides, faz a deusa Hera enviar ao herói a loucura, a qual o levará a matar a esposa, os filhos, a destruir a própria casa e a quase cometer um parricídio, quando Atena lhe vem em socorro ferindo-lhe o peito com uma pedra e mergulhando-o num sono profundo.¹⁸ Em *As Bacantes*, o tema encontra-se, não apenas na forma do delírio coletivo, como também ilustra a condição ambígua da loucura, a um só tempo, doença e cura. Agave, em estado de cegueira funesta a ela sobrevinda pelo delírio báquico, mata o filho Penteu supondo-o um animal, gaba-se da façanha e exhibe a cabeça, troféu de caça, até que retorna à consciência de si e percebe o mal. A enfermidade advém ao rei Penteu e às bacantes em razão de terem rejeitado o culto ao deus do êxtase. Protágoras, como observa Sócrates, ao afirmar que tudo o que aparece a cada um, a qualquer tempo, necessariamente é, e se é, é necessariamente verdadeiro, presume-se, deve admitir a verdade da alucinação ou loucura destes heróis.

São inúmeros os exemplos na literatura grega, desde Homero, de que a loucura era considerada como tendo, sobretudo, uma origem divina, o mesmo podendo-se dizer acerca da concepção platônica da loucura. Embora não possamos nos aprofundar em sua análise, seus malefícios e benefícios, parece-nos interessante lançar mão de algumas poucas passagens do *Fedro* e do *Timeu*, com o intuito modesto de compreender a elaboração platônica a respeito da *mania*. No *Fedro*, após sinalizada a falta de respeito pela divindade do Amor, contra a qual os dois primeiros discursos do diálogo atentaram, Sócrates, preparando-se para a palinódia, afirma que os maiores bens nos advêm por delírio, quando este é concedido por dom divino (244b); e um pouco adiante, explica haver duas espécies de delírio, uma concedida por doença humana, outra por transporte divino (265a). A loucura divina então é dividida em quatro partes: a mania profética, cujo patrono é Apolo; a ritual ou mistérica, concedida por Dioniso; a poética, concedida pelas Musas; e a loucura erótica, favorecida por Eros e Afrodite (265b). Passando ao *Timeu*, é interessante observar que as três manifestações de ilusão sensível ou visual elencadas pelo

¹⁸ Note-se que tanto Hércules quanto Ajax, quando retornam à consciência, de nada se lembram (nem este de ter matado o rebanho, nem aquele de ter liquidado a própria família) e horrorizam-se de seus atos.

diálogo que viemos investigando (ou seja, os sonhos, as doenças e a loucura) são citadas conjuntamente também no diálogo cosmológico de Platão. O personagem Timeu afirma que ninguém alcança a genuína e inspirada divinação quando de posse de sua inteligência, mas, ao contrário, somente quando o poder dela é limitado, ou durante o sono, ou pela doença, ou por qualquer tipo de delírio, cabendo ao favorecido, quando do retorno à posse de seu juízo, depois de o trazer de novo à memória, em sonhos ou em estado de vigília, compreender e ponderar acerca dos enunciados produzidos nesse estado divinatório (71e-72a). A linha divisória entre a demência vulgar e a loucura profética, não obstante, não é tarefa fácil de delimitar e, não cabendo a nós esboçá-la neste momento, retornaremos a ela no próximo capítulo.

Retornando ao *Teeteto*, isto posto, dizer que há percepções que não correspondem à realidade não refuta a tese do sofista, pois, se, por seu turno, o filósofo insinua uma noção de verdade como correspondência, usando como referência uma realidade supostamente acessível, para o sofista, se há correspondência, é entre o homem e o fenômeno, que por sua vez, é um encontro de feixes e um jogo de ação e afetação. Não admitindo identidade para o sujeito nem para o objeto, o que aparece é determinado pelo encontro instantâneo e, enquanto as experiências se transformam, o sujeito que as experimenta também se transforma após a experiência. Neste sentido, como observa Chappel, de acordo com a doutrina secreta, não há como haver a distinção entre aparições falsas e verdadeiras, já que a própria pessoa não cessa de transformar-se, havendo o caso de uma pessoa manter-se a mesma apenas se a combinação entre percipiente e percebido for também a mesma, o que jamais ocorre (2004, p.79). Assim como aquilo que é percebido, sozinho, não se mantém sendo o que é, a cada sensação quem percebe torna-se diferente e outro. Toda transformação perceptiva resulta em tornar aquele que percebe diferente e outro, que, por sua vez, faz nascer uma percepção diferente e assim sucessivamente.

Neste sentido, segundo os desdobramentos da doutrina, toda e qualquer experiência detém o mesmo direito de ser considerada verídica, isto é, todas as experiências são verdadeiras e infalíveis, não importa qual seja a condição sob a

qual elas ocorrem, seja doença, seja sonho, seja loucura.¹⁹ Sócrates, não obstante, instiga o jovem matemático a encontrar um argumento, uma prova que permita fazer a distinção entre os dois estados, o do sonho e o da vigília.

S: Será que não te apercebes de uma divergência à volta deste assunto, sobretudo sobre o sonho (ὄναρ) e a vigília (ύπαρ)?

T: Qual?

S: Aquilo que penso que frequentemente terás ouvido, quando se pergunta se seria possível dar uma prova a alguém que agora perguntasse como estamos no momento presente: se, a dormir, sonhamos (ὄνειρώττομεν) tudo o que pensamos, ou se estamos acordados e conversamos uns com os outros, no estado de vigília (ύπαρ).

T: Também, Sócrates, não é fácil saber que prova há que mostrar; de facto, todas as questões se sucedem umas às outras, como estrofe e antístrofe²⁰. Efetivamente, nada impede que o que agora dizemos também se pareça com o diálogo de uns com os outros durante o sono (ύπνω); e, quando, a sonhar (ὄναρ), parece que contamos os sonhos (ὄναρὀνειράτα), é estranha a semelhança do sonho à realidade. (158b-c)

21

Teeteto, enfim, manifestando sua indecisão e exemplificando com a sua própria condição do momento presente, afirma não encontrar um critério de distinção entre os dois estados e destaca a admirável semelhança entre eles. Decerto que lhe parece impossível negar que o sonhador possui exatamente a experiência por ele experimentada e, como fica estabelecido, de nada resolve afirmar que depois de sonhar acordamos, sendo preciso provar que não se está sonhando que se acorda e que o que se percebe depois de acordar não é outro sonho. Ter a experiência de

¹⁹ Cornford observa que Teeteto, ao invés de continuar utilizando-se dos termos *aísthesis* ou *phantasia*, fala do sonhador ou alucinado como aquele que pensa (δοξάζουσιν, διανοῶνται) ou acredita (οἶωνται) no que é falso ou absurdo. As escolhas das palavras por Platão dificilmente são feitas de modo impensado e, neste caso, segundo o autor, é notável que a intenção do filósofo é provocar no leitor (ainda que, por enquanto, sem muita ênfase) a noção de que, se, por um lado, não é possível algo como falsas percepções, por outro, é necessário que haja falsas crenças. Teeteto, como a maioria de nós, neste caso, refere-se, sem muita distinção, ao sonhador como ‘aquele que tem a sensação de estar voando’, ‘aparece para si mesmo voando’ ou ‘imagina e acredita que está voando.’ (1935, p.53).

²⁰ É interessante observar a relação estabelecida entre o sonho e a vigília e a estrofe e a antístrofe, respectivamente. A analogia denota uma ideia de complementariedade. Em análises sobre o coro, Castiagno afirma que o esquema métrico de uma estrofe era repetido na antístrofe seguinte, e, como numa espécie de reflexo em espelho, as palavras eram invertidas; depois um esquema métrico diferente era introduzido numa nova estrofe e antístrofe e assim sucessivamente (2012, p.213).

²¹ “Σωκράτης: ἄρ’ οὖν οὐδὲ τὸ τοιόνδε ἀμφισβήτημα ἐννοεῖς περὶ αὐτῶν, μάλιστα δὲ περὶ τοῦ ὄναρ τε καὶ ύπαρ;

Θεαίτητος: τὸ ποῖον;

Σωκράτης: ὁ πολλάκις σε οἶμαι ἀκηκοέναι ἐρωτῶντων, τί ἂν τις ἔχοι τεκμήριον ἀποδείξαι, εἴ τις ἔροιτο νῦν οὕτως ἐν τῷ παρόντι πότερον καθεύδομεν καὶ πάντα ἃ διανοοῦμεθα ὄνειρώττομεν, ἢ ἐγρηγόραμεν τε καὶ ύπαρ ἀλλήλοις διαλεγόμεθα.

Θεαίτητος: καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, ἄπορόν γε ὅτω χρὴ ἐπιδείξαι τεκμηρίω: πάντα γὰρ ὥσπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ. ἃ τε γὰρ νυνὶ διελέγμεθα οὐδὲν κωλύει καὶ ἐν τῷ ύπνω δοκεῖν ἀλλήλοις διαλέγεσθαι: καὶ ὅταν δὴ ὄναρὀνειράτα δοκῶμεν διηγεῖσθαι, ἄτοπος ἢ ὁμοίος τῶν τούτων ἐκείνοις.”

estar acordado não é confiável, pois o mesmo critério, as aparições, é empregado quando estamos sonhando e julgamos ser verdadeiro aquilo que, na verdade, não é real – logo, nada impede que, crendo estarmos acordados, estejamos sonhando e confiando, assim, em um critério não válido.

Segundo Hemingway, os gregos empregavam quatro diferentes palavras para sonhar: *oneiros/oneiron*, *onar* e *enupnion*. Em relação aos termos *oneiros/on*, a evidência é que ambos representam igualmente uma certa apresentação tradicional dos sonhos com pelo menos uma das seguintes características: o sonho é divino, é personificado ou objetivado ou é externo ou exterior ao sonhador. Os ecos desta perspectiva tradicional, segundo o autor, foram suficientemente amplos para alguns teóricos antigos, em particular aqueles que se concentraram na relação entre os sonhos e as funções internas do corpo, terem deliberadamente evitado o uso de *oneiros/on*, favorecendo, em contrapartida, o termo *enupnion*, indicando os sonhos mais como um processo ocorrido no interior do homem e menos como uma interferência externa ou divina. Segundo o autor, esta transformação é verificada pelos escritos de filósofos e médicos e outros autores preocupados com aspectos não-tradicionais dos sonhos. Contudo, mesmo a partir do período clássico, a distinção entre o uso das duas palavras, *enupnion* e *oneiros*, não deve ser considerada sistemática ou rigorosa, pois o termo *enupnion*, que significa ‘no sono’, já é encontrado em Homero indicando não o sonho propriamente, mas um estado do sono, talvez um estado específico no qual os sonhos podem aparecer. Em relação à diferenciação entre *onar* e *oneiros/on*, é que o uso frequente daquela, particularmente a partir do quarto século, denota o sonho como um estado ilusório, ao invés da experiência onírica propriamente - embora a experiência perceptiva daquele estado provenha em grande parte, notadamente, da própria experiência de um sonho noturno. Segundo observa Hemingway, o elemento que separa *onar* de *oneiros* é que, ao longo do tempo, *onar* tornou-se menos frequentemente um significante de sonhos divinos, e mais frequentemente indicativo de uma certa qualidade do sonho como algo irreal ou ilusório, embora, muitas vezes, passando-se por verdade, ou seja, quase indistinguível enquanto irrealidade. Este uso comparativo é encapsulado habitualmente pela oposição entre *onar*, sonho, versus *hypar*, vigília ou realidade (2008, p.68-72), tal como aqui o emprega Sócrates.

Embora não se deva afirmar que os dois estados, o dos sonhos e o da vigília, sejam o mesmo, no que, como dissemos, tampouco os gregos acreditavam²², Platão força aqui a problematização da questão. E desta maneira, Sócrates, em seguida, desarmando a concepção do senso comum de que os sonhos são irreais e que a doença e a loucura produzem falsas experiências, acrescenta que passamos quase tanto tempo dormindo quanto despertos, e que os dois estados do nosso espírito pretendem-se legítimos e verdadeiros.

S: Vês, então, que não é difícil debater a questão, quando até podemos discutir se estamos acordados (ὕπαρ) ou a sonhar (ὄναρ) e se o tempo em que estamos a dormir (καθεύδομεν) é igual àquele em que estamos acordados (ἐγρηγόραμεν), e se em cada um destes a nossa alma sustenta sempre que as opiniões (δόγματα) apresentadas são verdade acima de tudo; de modo que, metade do tempo, afirmamos que umas coisas são reais, na outra metade, que são as outras, mantendo ambas com a mesma firmeza.

T: É exatamente assim. (158d) ²³

A este respeito, Bostock observa que, mesmo que não possamos dizer quais julgamentos são verdadeiros, aqueles que fazemos enquanto estamos acordados ou aqueles que fazemos quando estamos dormindo - pois não podemos assegurar se estamos acordados ou sonhando – isso não significa que eles sejam todos, de ambos os lados, verdadeiros. Segundo o autor, precisaríamos de maiores explicações a respeito dos sonhos, o que não ocorre na sequência; mas, caso assumamos que o sonho e a vigília estão em conflito um com o outro, segue-se que um dos dois não estará correto, mesmo que não possamos dizer qual deles (1988, p. 71). É importante, neste sentido, ressaltar que, embora não saibamos se estamos acordados ou sonhando, Sócrates, de sua parte, não parece querer dizer que os dois estados se equivalem entre si, mas, antes, que os estados de vigília e de sonho, que não são propriamente iguais, são perturbadoramente semelhantes e dificilmente distinguíveis. O filósofo, neste sentido, não se abstém de distinguir o que é sonho e

²² Hemingway afirma que, desde os primeiros escritos, *onar* foi empregada como uma palavra comparativa, o que ilustra não só uma certa qualidade da experiência dos sonhos, mas também que aqueles que leram e escreveram sobre os sonhos encontravam-se cientes de que o sonho, por mais objetivado e real, permanecia uma realidade distinta da vigília e da habitualidade (2008, p.68-72)

²³ “Σωκράτης: ὁρᾷς οὖν ὅτι τό γε ἀμφισβητῆσαι οὐ χαλεπόν, ὅτε καὶ πότερόν ἐστιν ὕπαρ ἢ ὄναρ ἀμφισβητεῖται, καὶ δὴ ἴσον ὄντος τοῦ χρόνου ὃν καθεύδομεν ὃ ἐγρηγόραμεν, ἐν ἑκατέρῳ διαμάχεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ τὰ ἀεὶ παρόντα δόγματα παντὸς μᾶλλον εἶναι ἀληθῆ, ὥστε ἴσον μὲν χρόνον τὰδε φαμὲν ὄντα εἶναι, ἴσον δὲ ἐκεῖνα, καὶ ὁμοίως ἐφ’ ἑκατέροις δισχυρίζομεθα.

Θεαίτητος: παντάπασιν μὲν οὖν.”

o que é vigília, o que é real e o que é ilusório, sendo esta suposta diferenciação um traço marcante da perplexidade do filósofo.

Não obstante, segundo o protagorismo, tal como nos sugere a crítica platônica, a distinção entre sonho e vigília não só não é possível, como não faz sentido nem mesmo semelhante oposição. Como observamos anteriormente, já que ambos, o sujeito e o objeto percebido não cessam de transformar-se, além de ambos existirem em dependência um do outro, jamais um percipiente possui a mesma percepção duas vezes, bem como dois percipientes diferentes jamais podem ter percepções idênticas e nem mesmo semelhantes. Tal como observa Sedley, assumir, sem restrição, a tese do fluxo universal implica na indistinção entre dois diferentes instantes perceptivos, já que cada qual será composto por dois sujeitos e dois objetos diferentes. A importância desta tese, explica o autor, é que duas percepções jamais entram em conflito entre si, sendo cada uma delas singular e única em si mesma, ocorrendo e desaparecendo (2004, p.43). O sujeito que percebe, como se nota, encontra-se assim em um presente perpétuo e instantâneo, ‘medido’ apenas pela duração daquilo que aparece, que, por sua vez, é seguido por outra aparição e assim sucessivamente.

Negando, num primeiro momento, um mundo comum a todos, a doutrina protagórica nega que o que está sendo mantenha relação epistemológica com outro sendo, pois todas e cada uma das aparições são unas e idênticas a si mesmas, vigorando em si e para si. E, assim, nota-se que, segundo a explicação da doutrina secreta, cada homem é inteiramente apartado dos demais homens e mesmo de si, pois - de modo muito semelhante ao que ocorre quando se sonha -, assim como entre as suas experiências e as dos outros não há conexão possível, tampouco há conexão epistemológica com o que ele próprio experimenta num momento diverso. Se lembrarmos que, tanto o percipiente, quanto aquilo que é percebido estão em movimento, mas são considerados lentos em relação ao fluxo do próprio rebento gerado pelo encontro entre ambos (a *phantasia*), decerto que alguma confrontação entre semelhança e dessemelhança é condição para que se revise aquilo que apareceu anteriormente e, assim, contrastando a aparição atual com a anterior, propiciar o encetamento de uma estimativa entre as duas.

Não obstante, se, por um lado, nem o percipiente nem aquilo que é percebido mantêm-se sendo o que são e, em fluxo constante, o sujeito que percebe transforma-

se a cada nova aparição; por outro, o sonho, assim como a doença, parece querer sugerir Platão, apresentam-se como casos em que, mesmo que não se possa dizer qual das aparições geradas pelos estados e seus respectivos contrários é a correta, sendo todas elas verdadeiras enquanto acontecem, ao menos, um contraste nos é oferecido: no caso da doença, um contraste entre duas percepções diferentes, a do percipiente sadio e a do percipiente enfermo, de um (suposto) mesmo objeto ²⁴ nos é fornecido; para o caso do sonho, o contraste se dá entre duas realidades distintas, embora ambas verdadeiras. Se, enquanto sonhamos, tudo o que nos aparece é real e verdadeiro, ao acordarmos uma outra realidade, que não a mesma daquela de quando sonhávamos, será novamente real e verdadeira. Interessante assim observar que, se não há entre os indivíduos duas experiências idênticas e nem mesmo semelhantes entre si, jamais sendo possível dois percipientes possuírem a mesma percepção, sendo todas elas reais e instantâneas; para um mesmo indivíduo, o seu sonho lhe fornece um contraste entre dois mundos reais e verdadeiros, embora distintos entre si.

Algo curioso neste sentido é que, enquanto para o caso da doença e da loucura é afirmado que o tempo em que passamos em cada estado difere do tempo passado no estado oposto, no caso do sonho, Sócrates afirma que passamos tanto tempo dormindo quanto acordados. ²⁵ Enquanto, por um lado, como iremos ver, os defensores do princípio de que ‘o que aparece é verdadeiro para aquele a quem aparece’ podem aduzir em sua defesa que os casos do sono e vigília, loucura e lucidez, saúde e doença são estados incomensuravelmente diferentes, em que cada indivíduo terá percepções próprias a cada um dos estados em que se encontrar (158e), segundo a indicação de Sócrates, no caso do sono e da vigília, diferente dos

²⁴ Note-se que, como no exemplo do vinho, fornecido na sequência do debate (159c), as palavras, neste contexto, possuem uma enorme importância enquanto fixadoras das coisas.

²⁵ Aristóteles, em *Ética a Nicômaco* (12), insinua está divisão igualitária entre a atividade de sono e de vigília, ao mencionar um aforismo, aparentemente conhecido pelos gregos, cuja autoria não é mencionada, que diz que os felizes não diferem dos infortunados durante metade de sua vida, uma vez que a passam a dormir, sendo o sono uma inatividade da alma em relação àquilo que nos leva a chamá-la de boa ou má (12). Pascal, em um de seus aforismos, também apresenta uma divisão equivalente entre o tempo de sono e de vigília: “Se sonhássemos todas as noites a mesma coisa, ela nos afetaria tanto quanto os objetos que vemos todos os dias; e, se um artesão estivesse certo de sonhar, todas as noites, durante doze horas, que é rei, creio que ele seria quase tão feliz quanto um rei que sonhasse, todas as noites, durante doze horas, que era artesão. (...) Mas, porque os sonhos são todos diferentes e se diversificam, o que se vê neles afeta bem menos que o que se vê em vigília, por causa da continuidade, que não é, contudo, tão contínua e igual que não mude também; mas, menos bruscamente, se não raramente, como quando se viaja; e então se diz: Parece-me que sonho; pois a vida é um sonho um pouco menos inconstante.” (Pascal in: *Pensamentos*, XIII)

outros dois pares de opostos, o tempo nada pode indicar, pois passa-se o mesmo tempo em ambos os estados, sendo portanto, indiferente o critério do tempo como mediador. Assim, Sócrates, para finalizar, pergunta se, já que, segundo cremos, passamos mais tempo sãos do que doentes ou loucos, o tempo poderia ser um critério de distinção, o que é rapidamente rejeitado por ambos os interlocutores. (158d-e)

S: E então não dizemos o mesmo sobre a doença e a loucura, exceto que o tempo não é igual?

T: Correto.

S: Como assim? A verdade será limitada pela duração ou brevidade do tempo?

T: Se assim fosse, seria ridículo, de muitas maneiras.

S: Mas tens algo seguro para mostrar qual das opiniões é verdade?

T: Penso que não. (157e-158e) ²⁶

Teeteto e Sócrates, então, põem-se de acordo de que não encontraram um argumento sólido para provar qual das duas crenças, a do sonho ou a da vigília, é a verdadeira (158e). Confirmando a conclusão segundo a qual não há como distinguir as percepções falsas ou enganosas das verdadeiras, sendo todas elas infalíveis, Sócrates, prometendo tratar do que poderiam dizer em defesa própria aqueles que assumem que as coisas são infalíveis para aqueles a quem elas aparecem, afastando-se dos temas do sonho e da loucura e, priorizando o caso da doença, passa a discutir, na sequência, o tema da não-identidade do sujeito das percepções através do tempo (158e-160c).

Sócrates pergunta a Teeteto se o que é de todo diferente de outra coisa pode apresentar, em relação a esta coisa, semelhança. Apresentando, de modo abrupto, o tema da relação entre as partes e o todo, Sócrates utiliza-se das noções de identidade e semelhança, assim como das noções de diferença e dessemelhança como sinônimos e elenca algumas consequências decorrentes da doutrina exposta, todas elas já mencionadas por nós. Sendo inumeráveis (ou mesmo infinito o número de) agentes e pacientes que se relacionam gerando as sensações, não é possível um

²⁶ “Σωκράτης: οὐκοῦν καὶ περὶ νόσων τε καὶ μανιῶν ὁ αὐτὸς λόγος, πλὴν τοῦ χρόνου ὅτι οὐχίῃσος;

Θεαίτητος: ὀρθῶς.

Σωκράτης: τί οὖν; πλήθει χρόνου καὶ ὀλιγότητι τὸ ἀληθὲς ὀρισθήσεται;

Θεαίτητος: γελοῖον μεντὰν εἴη πολλαχῇ.

Σωκράτης: ἀλλὰ τι ἄλλο ἔχεις σαφὲς ἐνδείξασθαι ὅποια τούτων τῶν δοξασμάτων ἀληθῆ;

Θεαίτητος: οὐ μοι δοκῶ.”

percipiente ter duas vezes a mesma sensação ou percepção; dois percipientes diferentes jamais possuem exatamente a mesma percepção; nem aquele que percebe, nem a sensação podem existir um sem o outro. Segundo as consequências decorrentes da doutrina, nota-se assim que, se jamais há dois instantes perceptivos iguais ou mesmo semelhantes, mostra-se condizente com a doutrina apresentada por Sócrates a identificação ou indiferenciação entre identidade e semelhança, bem como entre dessemelhança e diferença. Por conseguinte, segundo as consequências da doutrina, nos casos do sono ou vigília, da loucura ou lucidez, da saúde ou doença, por serem estados incomensuravelmente diferentes, em qualquer um dos estados em que se encontrar, cada indivíduo terá percepções próprias, únicas e verdadeiras.

Afirmando poder aplicar a teoria a si mesmo ou a qualquer coisa, o filósofo fornece a si mesmo como exemplo e diz: considerando Sócrates saudável e Sócrates doente, devemos dizer que o primeiro é semelhante ao segundo? Explicando que se trata da comparação entre o todo que forma Sócrates sadio com um outro todo que diz respeito a Sócrates doente, conclui-se que Sócrates enfermo não é o mesmo que Sócrates sadio. Quando qualquer dos elementos ativos existentes na natureza encontra um dos dois compostos, Sócrates sadio ou Sócrates doente, estará se ocupando de um eu diferente. De acordo com a doutrina apresentada, as percepções, infalíveis, são o produto da interação entre um agente e um paciente, ambos em um constante devir. Esses, unidos em momentos dessemelhantes, produzem qualidades e sensações também dessemelhantes.

A amargura ou a doçura do vinho não são realidades independentes, e o vinho, tal como qualquer elemento perceptivo, não possui determinação própria sem relacionar-se com algo ou alguém que o experimenta, e tampouco possui uma determinação fixa, pois se transforma ao longo do tempo. Sendo deste modo, o homem doente não está errando ao sentir o vinho amargo e, a cada nova percepção, aquele que percebe é outro, gerando outro resultado e assim sucessivamente. Eis, portanto, o motivo pelo qual o vinho resulta ser doce para o indivíduo com saúde e amargo para o indivíduo doente, pois o mesmo vinho se torna diferente nos dois casos, ou seja, o agente (o vinho) que interagir com o paciente (o indivíduo) sadio produzirá uma sensação diferente daquele que interagir com o indivíduo enfermo (159d- 160a), sendo ambos indivíduos também diferentes, em dependência da interação com algum objeto perceptivo. Por fim, o filósofo pergunta se este

veredicto pode ser aplicado também ao caso do sono, assim como ao caso da loucura: “E, do (Sócrates) que está a dormir e de todos (os estados) sobre os quais ainda agora discorremos, dirás o mesmo?” (159c).²⁷

A fim de esboçar uma possível resposta a esta questão, temos aqui, a partir das declarações de Sócrates, duas importantes ressalvas a fazer. Em primeiro lugar, é importante notar que, segundo Platão parece querer mostrar em sua crítica ao pensamento de Protágoras, pelo fato de passarmos de uma experiência a outra, submetendo-nos, assim como às noções, memórias e decisões, ao meramente e imediatamente útil, toda experiência torna-se uma espécie de sonho, na qual uma imagem imediatamente e como que automaticamente sucede a outra, sem que nada seja exposto à reflexão ou à tomada de consciência e sem que nunca uma experiência seja submetida ao rearranjo em relação a outras. Em segundo lugar, deve-se notar que, embora neste ponto esteja sendo priorizada a análise do tema da saúde e da doença e das percepções geradas na interação com cada uma delas, Sócrates nos induz (e a seus interlocutores) que afirmemos que o mesmo se dá para os casos do sono e da loucura (159c). Não podemos, contudo, deixar de ressaltar que, ao sonhar que experimentamos o vinho, não há, de fato, a interação com o vinho ou qualquer outro objeto capaz de gerar em nós sensações. Todavia, sonhamos, e enquanto tal, geramos aparições, que são, por sua vez, os conteúdos fenomênicos da percepção. Ou seja, sonhamos e percebemos de modo profundamente semelhante: embora durante o sono, os órgãos dos sentidos deixem de funcionar, as coisas que são – sendo, pela herança parmenídica, impossível pensar e, portanto, sonhar o que não é - nos aparecem de modo infalível e, ao mesmo tempo, em transformação, aparências em movimento, seguidas umas pelas outras. Neste sentido, tendo Sócrates exonerado completamente a loucura da explicação, o caso da doença e da saúde apresenta-se como componente de um tema maior, que é o problema da indistinção entre o sonho e a vigília, ou seja, é parte de um todo. O vinho, para aquele que tem saúde, é e aparece doce, isto é, produz uma *phantasia* doce e prazerosa, fazendo com que o perceptor tenha concomitantemente um sonho (ou uma vigília?) doce e prazeroso; no caso daquele que está enfermo, o vinho lhe aparecerá amargo e ruim, gerando uma *phantasia* amarga e desprazerosa ou um sonho (ou será uma vigília?) ruim. Por outro lado, certo é que o estado do sono,

²⁷ “καὶ καθεύδοντα δὴ καὶ πάντα ἃ νυνδὴ διήλθομεν, ὡσαύτως φήσεις;”

resultante do excesso de vigília, apresenta-se também como componente básico do movimento da saúde fisiológica do homem, ou seja, como parte do tema da saúde/doença, já que a fadiga é um estado em que o corpo pede - sobretudo através do sono - o reestabelecimento de suas funções, o que, em geral, ocorre com toda doença.

Sócrates, em seguida, adverte sobre a necessidade, já que estamos mutuamente ligados, de se acrescentar, quando falamos que alguma coisa é ou vem a ser, os termos ‘para alguém’ ou ‘relativamente a algo’ (160b-c). Ligados reciprocamente não a qualquer existência, nem a nós próprios, resta apenas sermos em relação ao objeto que nos provoca a sensação, não sendo possível ser percipiente de nada, tampouco sendo possível que algo seja ou torne-se por si mesmo. Se nada há em separado, não há tal coisa como o frio ou o branco por si mesmo, mas apenas e necessariamente para alguém; e se as coisas estão mutuamente ligadas, o que é percebido só é como tal para alguém, ao passo que tornar-se doce ou frio para ninguém é impossível, assim como quem percebe jamais é (o mesmo), necessitando perceber algo para tornar-se percipiente (159e-160a). Por força da doutrina exposta, assumiu-se que quem percebe torna-se perceptor apenas ao perceber algo, assim como o que é percebido só é quando percebido por alguém, isto é, nada é ou vem a ser absolutamente ou em si mesmo, nem quem percebe, nem o objeto percebido, mas apenas relativamente. Remetendo sempre ao campo relacional, a percepção nos coloca no cruzamento onde se encontram dois polos (o percebido e o percipiente), sendo, portanto, sempre relativa a algo ou alguém, caso contrário, não seria percepção. No entanto, sendo deste modo, não se pode dizer que um e cada homem não está com a verdade, pois o caráter sensível do mundo e a sensibilidade do homem se constroem concomitantemente, um é encaixe do outro; estando correta, portanto, afirma Sócrates, a fórmula de Protágoras, para quem o homem é a medida de todas as coisas, das que são para ele e das que não são (160c-d).

O argumento dos estados mentais alterados, que, inicialmente, pretende refutar a tese da impossibilidade da falsidade daquilo que aparece, chega ao fim mostrando-se parte da exposição da doutrina. E, como Sócrates denuncia, se para Protágoras tudo o que o ser humano pode experimentar e, portanto, saber parte do que lhe aparece, logo, não é possível determinar se o que aparece é fruto de uma experiência dos sentidos ou de uma experiência onírica. Não obstante, deve-se notar

que a objeção dos estados mentais alterados possui um papel de grande importância no encaminhamento do diálogo pois, para além de não ser capaz de refutar a identificação entre sensação e conhecimento, o tema do sonho apresenta-se como uma potente introdução da análise do sujeito no qual as sensações e *phantasíai* se localizam. Poder-se-ia dizer, ademais, que, embora esteja notadamente criticando a tese de Protágoras, Platão aproveita o tema do sonho, dentre outras coisas, também para abordar essa estranha e perturbadora experiência que nos descentra e, abrindo um mundo alheio, levanta ao filósofo a questão da realidade do que nos rodeia.

Por fim, Sócrates afirma que, com a ajuda de seus conhecimentos de parteiro, o feto de Teeteto, tendo dado trabalho para nascer, finalmente, veio à luz, restando agora a necessidade de testá-lo para ver se merece ser alimentado ou se não passa de um embuste (160e-161a). Como na descrição do método maiêutico, Sócrates afirma não saber nada e inclui agora que o que faz é tomar o discurso de um sábio e tratá-lo como é devido, o que nos induz a afirmar que mais do que a definição de Teeteto, que se revelará facilmente refutável, será a tese de Protágoras, com sua relativa consistência, que será posta à prova.

1.4. Heráclito e o homem que dorme

Antes de darmos continuidade ao percurso do diálogo, que é revestido de mais algumas outras referências aos sonhos, tratemos, ainda que brevemente, do tema dos sonhos tal como ele se apresenta nos escritos filosóficos de Heráclito. Deve-se notar que não há nos seus fragmentos menções explícitas aos sonhos, mas, sim, várias alusões implícitas a eles através de referências ao estado de sono; e que estas alusões fragmentárias, se ao serem unidas entre si, de fato, formam um todo contínuo ou uma tese acerca do assunto, uma possível reconstrução desta suposta teoria não é o nosso interesse aqui. Contudo, tendo em vista o forte indício da ascendência heraclítica de Protágoras, que, junto ao tema do conhecimento, nos parece ser o protagonista do *Teeteto*, bem como a enorme importância dada também ao pensamento de Heráclito pelo diálogo que viemos investigando, parece-nos

interessante mencionar estes fragmentos do filósofo de Éfeso e aproveitá-los em nossa investigação.

Segundo observa Hemingway, é muito frequente nos estudos modernos acerca dos sonhos na Grécia clássica os comentadores colocarem as teorias dos sonhos em grupos arrumados, assumindo a forma de uma oposição entre teorias tradicionais, construídas sobre temas encontrados nos *oneiroi* homéricos, e proposições racionalistas, de origem médica e filosófica, classificados *enupnia* (p.87).²⁸ Na opinião de Dodds, por exemplo, Heráclito, com a sua observação de que, ao dormir, cada um de nós retrata um mundo que lhe é próprio, seria o pensador grego responsável por colocar o sonho em seu devido lugar (1988, p.132). Segundo o autor, Heráclito, além de ter rejeitado os chamados sonhos objetivos, tipo mais frequente no arcabouço cultural grego, os quais usualmente tomam forma através de uma figura onírica (geralmente de um deus, de um morto ou alguma personagem respeitada) existente objetivamente no espaço e independente do sonhador (1988, p.120; 117), teria, por implicação, negado a validade dos sonhos (132). Isto porque, segundo o enigmático, os sonhos não se referem ao comum, tal como valoriza a sua própria doutrina, mas dizem respeito ao que é privado. Apesar de inegáveis, como iremos ver, as transformações filosóficas por ele empreendidas em relação ao assunto, pretendemos mostrar a importância de Heráclito no que diz respeito ao tratamento do tema do sonho buscando o cuidado em não cair em divisões rígidas, pois os sonhos não deixaram, através dos tempos, de manifestar-se como material filosófico, embora tenham progressivamente perdido o caráter divino.

A despeito do erro que advém de conceber uma ruptura estrita com o arcabouço cultural grego a respeito dos sonhos, Heráclito pode, de fato, ser considerado o primeiro a aplicar uma teoria filosófica ao estado de sono, bem como o primeiro a tentar determinar a natureza do conhecimento presente no homem adormecido. Em seus fragmentos remanescentes, encontramos uma série de exemplos de que o efésio utilizou-se da imagem do sono, não apenas, mas, sobretudo, como expressão da ideia de alienação cognitiva. Como é possível notar

²⁸ Dentre este arcabouço vasto de concepções acerca dos sonhos, achamos interessante mencionar o caso da tradição religiosa órfica, para a qual o sonho era uma prova significativa dos poderes pertencentes à alma, que, no sonho, libertada das interferências grosseiras do corpo, podia exercitar-se (Dodds, 1988, p.133). Esta tradição religiosa, como se vê, não pode se encaixar em nenhuma das duas chamadas teorias tradicionais acerca dos sonhos.

em seus aforismos, com uma acepção mais epistemológica e psicológica, do que fisiológica, Heráclito critica o fracasso da maioria dos homens em reconhecer o *logos*, seu conceito de constituição universal comum a todos; e, em suas críticas, ele faz uma comparação entre o estado de sono e o despertar do homem para compreender a verdade deste *logos*. No fragmento abaixo, observa-se uma analogia entre a percepção equivocada do homem sobre o *logos* com o esquecimento durante o sono, enfatizando ainda, em cada caso, a ausência do conhecimento verdadeiro acerca do que é real.

Desse *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse *lógos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo.²⁹ (I)

Em continuidade a isso podemos observar ainda em outros de seus escritos que o modo como os homens agem durante o sono, o que entendemos como sonho, é notadamente marcado como um estado inferior de conhecimento e usado como medida de outras falhas de percepção. “Do que há visão, audição, aprendizado, eis o que eu prefiro (LV)”. Assim, a observação verdadeira, presume-se, só pode ser obtida através das faculdades da vigília - visão, audição, etc - e não pode ser obtida em sua ausência, isto é, no sono. Ressalta-se ainda que, mesmo acordado, o homem tem as suas faculdades expostas a percepções equivocadas, se não forem devidamente compreendidas: “Para homens com almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhos” (CVII) A tese central é, notadamente, que no sono, o estado de conhecimento é inferior, mas, como se vê, a oposição não é restrita ao acordar em relação ao dormir, que, por sua vez, é usado em paralelo para a incompreensão do homem de seu próprio mundo circundante. “Do *logos* com que constantemente lidam, divergem, e as coisas que a cada dia encontram revelam-se-lhes estranhas” (LXXII). “Não é para agir e falar como homens que dormem” (LXXIII)

É importante ressaltar, todavia, os indícios presentes em seus fragmentos de que o estado de sono possui, sim, uma função importante para Heráclito. “Os que dormem são operários e cooperadores nas coisas que vêm o ser no cosmo” (LXXV).

²⁹ Todas as traduções dos fragmentos de Heráclito são de Alexandre Costa, em *Heráclito: fragmentos contextualizados*, 2012.

Sugerindo haver um forte entrelaçamento entre os estados de sono e de vigília, Heráclito aqui parece, em contrapartida, indicar que os sonhos não são absolutamente internos ou privados, mas possuem alguma conexão com o mundo comum já que os que dormem participam e laboram no que realizam no cosmos. O que o fragmento, assim, parece querer destacar é que, se, de um lado, os dormentes participam e laboram no mundo, no sono, as pessoas perdem a sua percepção do todo, o *logos* comum a todos, enquanto que o mundo dos despertos é um e o mesmo. “Embora sendo o *lógos* comum, a massa vive como se tivesse um pensamento particular” (II). Se, por um lado, nos parece evidente que o mundo privado é tratado em referência a um estado de percepção inferior ao da verdadeira vigília, por outro, parece-nos exagerado dizer, tal como sugere Dodds (1988, p.132), que Heráclito tenha (além de rejeitado o tipo de sonho legado pela tradição chamado objetivo), ao predicar que se deve seguir o comum, ao invés de se guiar pelo mundo ao qual o sonho tende a se prender, negado ostensivamente a validade da experiência onírica.

Primeiramente, se todas as coisas são ‘um’ e a unidade do *logos* é onipresente, nem mesmo no sono pode-se escapar do cosmos, sendo o mundo dos sonhos também um aspecto desta ordem, ou seja, do cosmos. “O cosmos, o mesmo para todos, não o fez nenhum deus nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se” (XXX). Ademais, é interessante notar que, como bem observa Kahn (1964, p.203), o mundo do sono caracteriza-se por ser uma região onde há a quase extinção do fogo, sendo esta, portanto, a razão de lá a ligação com o comum se mostrar especialmente instável. “O homem toca a luz na noite, morto para si, a vista extinta; mas, vivendo, toca o morto, dormindo, a vista extinta; vigilante, toca o adormecido” (XXVI). Apenas à guisa de curiosidade, aqui, não podemos deixar de notar a semelhança com uma passagem do *Timeu* (45e-46a), na qual a irrupção do sono e a formação dos sonhos são descritas. Após a explicação de como surge na alma do homem a visão, *Timeu* afirma que, quando o fogo se afasta ao cair da noite, com a dispersão do fogo exterior e o fechamento das pálpebras (encerrando o poder da chama interior), o fogo interior dispersa-se e acalma os movimentos internos e o homem adentra num estado de quietude que o faz: ou mergulhar num sono quase destituído de sonhos (*βραχυόνειρος ὕπνος*), ou, quando movimentos impetuosos ainda subsistem, produzir no interior simulacros que se assemelham, quanto à

natureza e ao número, imagens tão expressivas, que aqueles que dormem lembram-se delas ao despertarem ³⁰ (ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονεύμενα φαντάσματα).

Gostaríamos, por último, de abordar ainda os aforismos de Heráclito que tratam do sono em associação com a morte. Começemos por este que acabamos de mencionar, no qual o efésio diz: “O homem toca a luz na noite, morto para si, a vista extinta; mas, vivendo, toca o morto, dormindo, a vista extinta; vigilante, toca o adormecido” (XXVI). Notemos que, apesar de extinta a luz ou fogo do dia com a qual a nossa visão de vigília pode se associar, um outro fogo ou luz, embora de menor intensidade, se acende durante à noite. Esta luz ou fogo diminuto permite que imagens ou visões, ou seja, os sonhos, as visões que vemos quando dormimos, nos apareçam. Essa luz que se acende quando a luz comum se apaga durante a noite é afirmada enquanto uma luz individual ou particular, ou seja, diz respeito à luz ou fogo pertencente à própria alma. “Da alma é um *lógos* que a si mesmo aumenta” (CXV). Cada um de nós deve, portanto, segundo o que é paradigmático na teoria heraclítica, exercitar a sua alma individual - com a sua luz ou fogo particular (embora parte integrante do cosmos) - em sintonizar-se ao comum, o *logos* comum.

Neste fragmento, é-nos dito ainda que no estado de sono, e na ausência de percepção, o homem torna-se mais parecido com a morte, sendo capaz de ‘entrar em contato com ela’ ou ‘tocá-la’. A alma, sendo aquilo que é vivo - capaz de tocar o morto quando dorme e, desperta, tocar e despertar o que dorme - a experiência de sonho pode ser vista como mais uma revelação do infinito da alma, da qual não se pode encontrar os limites. “Não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo *lógos* possui.” (XLV) O estado do sono, deste modo, é-nos apresentado como uma espécie de estágio intermediário entre a vida e a morte, sendo capaz de tocar ambas igualmente. “Almas farejam no invisível (*Áiden*).” (XCVIII). Acordada ou dormindo, não há região, na morte ou na vida, para a qual alma não viaje. Como observa Costa (1999, p.118), neste fragmento, aludindo à instabilidade humana entre a vida e a morte, intermediada pelo sono, o

³⁰ “ἀπελθόντος δὲ εἰς νύκτα τοῦ συγγενοῦς πυρὸς ἀποτέμνεται: πρὸς γὰρ ἀνόμοιον ἐξὶν ἁλλοιοῦνται τε αὐτὸ καὶ κατασβέννυται, συμφυὲς οὐκέτι τῷ πλησίον ἀέρι γιγνόμενον, ἅτε πῦρ οὐκ ἔχοντι. παύεται τε οὖν ὁρῶν, ἔτι τε ἐπαγωγὸν ὕπνου γίγνεται: σωτηρίαν γὰρ ἦν οἱ θεοὶ τῆς ὀψευδῆ μηχανήσαντο, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν, ὅταν ταῦτα συμμύσῃ, καθείργνυσιν τὴν τοῦ πυρὸς ἐντὸς δ’ ὕναμιν, ἥ δὲ διαχεῖ τε καὶ ὁμαλύνει τὰς ἐντὸς κινήσεις, ὁμαλυνθεισῶν δὲ ἡσυχία γίγνεται, γενομένη δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει, καταλειφθεισῶν δὲ τινων κινήσεων μειζόνων, οἷαι καὶ ἐν οἷσις ἂν τόποις λείπονται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω τε ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονεύμενα φαντάσματα.”

filósofo apresenta o homem como aquele que, sempre a meio caminho entre o sono e a vigília, entre a escuridão e a luz, pode, a qualquer momento, pender a qualquer um dos lados.

Em outro de seus fragmentos, mais uma vez estabelecendo uma relação entre os estágios da morte-vida, sono-vigília, Heráclito diz: “Morte é tudo o que vemos acordados; sono, tudo o que vemos dormindo” (XXI). A morte agora é associada ao homem desperto, aquele que, em sua condição de vigília, é capaz de ver claramente que a morte é, existe, tendo assim a visão desperta das coisas; enquanto aquele que dorme, em sua condição de dormente, tendo a vista afetada e/ou fatigada, confunde a morte com o próprio sono. Se no fragmento anterior, o sono é apresentado como o estado mais próximo da morte, agora a morte é relacionada à vigília, quando o homem, vendo claramente, enxerga a verdade da *physis*, que é eternidade e extinção a um só tempo. A morte é a lei eterna da vida e o desperto é aquele que sabe escutar, ver e compreender o *lógos* comum, que é a lei do acontecimento de todos os fenômenos. Por conseguinte, apenas enquanto seres despertados vemos a morte, tanto a nossa quanto a dos fenômenos; ao passo que, se estivermos sonolentos, vemos apenas confusão, aparência, indistinção. A escuta proporcionada pelo *logos* comum enfatiza, portanto, a simultaneidade de nascimento e morte em um mundo que é estável apenas em sua eterna transformação. “Transmutando-se, repousa” (LXXXIV) “O mesmo é vivo e morto, acordado e adormecido, novo e velho: pois estes, modificam-se, são aqueles e, novamente, aqueles, modificam-se, são estes” (LXXXVIII). Apesar da riqueza semântica destes aforismos de Heráclito, da análise reduzida que empreendemos, ao menos uma coisa de certo podemos apreender: apresentando o sono como um estágio de proximidade com a morte ou intermediário entre a vida e a morte, Heráclito mostra-se incorporado (embora, é claro, reconhecidamente dentro do quadro de suas próprias teorias), a alguns dos aspectos mais tradicionais do pensamento grego.

Tanto em Hesíodo quanto em Homero encontramos parentesco entre a Morte e o Sono. Na *Ilíada*, Sono e Morte são considerados irmãos gêmeos, fórmula repetida em dois diferentes versos (Homero, *Ilíada*, XVI, 671-672 e 681-682); e o Sono, certo momento, é apresentado segundo o poderoso epíteto: “soberano de todos os deuses e de todos os homens” (Homero, *Ilíada*, XIV, 231-233). Na

Teogonia, por sua vez, temos descrições do encontro entre dia e noite, logo, entre luz e escuridão, vida e morte. No poema, Hesíodo nos apresenta uma descrição mítica do encontro diário entre Dia e Noite que se cruzam apenas na porta da terrível morada, o Tártaro, onde o gigante Atlas se estende sustentando o Céu sobre sua cabeça, para depois percorrerem caminhos opostos. Segundo o poeta, enquanto um está dentro do palácio, o outro está fora: o Dia com a luz multividente para os sobreterrâneos, e a Noite, com Sono, *Hypnos*, o irmão de *Thanatos*, a morte, nos braços (Hesíodo, *Teogonia*, 723-815). *Hypnos*, o Sono, é filho da Noite, gerada a partir do Caos, aquele que primeiro existiu. Unindo-se com amor ao Érebo, seu irmão, a Noite deu à luz o Éter e o Dia. O Sono, por sua vez, não veio a ser a partir de uniões amorosas, tampouco seus irmãos, *Thánatos*, a Morte, e a raça dos Sonhos (*phílon Oneíroon*) e todos os outros irmãos de *Hýpnos*, os quais também nasceram partenogenicamente (Hesíodo, *Teogonia*, 212-232). Observa-se, por conseguinte, que, não obstante as semelhanças entre os dois grandes poetas, enquanto, em Hesíodo, o Caos e os outros deuses primordiais são a origem de tudo e de todos os deuses, em Homero, como é destacado inclusive no *Teeteto*, a origem de todos os deuses é Oceano (*Ilíada*, XIV, vv. 201, 302).

1.5. Protágoras no rastro do efésio: sabedorias sofística x filosófica

Cabe, neste ponto, estabelecermos uma relação entre o pensamento do efésio e o de Protágoras - no caso deste, sempre, é claro, tal como podemos apreendê-lo, sobretudo, da crítica platônica. Primeiramente, o tema do sábio parece ser algo a ser comparado. Heráclito, em ataque à sabedoria tradicional dos poetas, enfatiza a importância da experiência, dizendo que tudo o que se origina da experiência do ver e do ouvir é preferível.³¹ Todavia, se o efésio sustenta o mundo da experiência como superior ao que se ouve dizer através da tradição, isto não quer dizer que ele tenha formulado especialmente uma teoria da percepção. Há em Heráclito uma unidade subjacente entre a *psyché* e os elementos físicos, isto é, o

³¹ Parece que o efésio atribuía maior importância à visão, dentre os sentidos: “Os olhos são de fato testemunhas mais precisas que os ouvidos” (75, CI_A).

mundo pessoal e interior da *psyché* e a ordem do universo formam uma unidade (Kahn, 2004, p.374). Neste sentido, a percepção, quando é pensada, está dentro desta realidade e, como observa Kahn, por sua participação no eterno ciclo vital da natureza, bem como pela sua capacidade de penetrar o padrão subjacente e o ciclo do conhecimento, a estrutura da *psyché* é ilimitada (2004, p.53). A *physis* mostra-se visível no cosmos, que, por sua vez, é o mesmo para todos, não tendo sido feito por nenhum deus, nem homem, mas acende e se apaga segundo sua própria medida. A natureza ama ocultar-se, a ordem do mundo não é de fácil reconhecimento, e o efésio clama por uma melhor observação da realidade, que é, sobretudo, fluxo dos opostos. “O contrário é convergente e dos divergentes a mais bela harmonia” (6, VIII). Heráclito exorta, portanto, para que as pessoas identifiquem-se com o *lógos* universal, para que distingam e digam como as coisas verdadeiramente são segundo sua *phýsis* (2004, p.164).

O novo conceito de *psyché* que formula Heráclito é expresso com o sentido aproximado de *lógos*, onde a racionalidade é entendida como a faculdade de participar da vida da linguagem, saber como ouvir e falar. Os ignaros, os que se guiam exclusivamente pelos sentidos e pela opinião, são assimilados aos que sonham, tendo, assim, cada qual um *logos* particular, um mundo particular e privado, pelo qual são considerados dormentes. Por outro lado, os sábios, os que sincronizam-se ao *logos* universal e identificam o seu pensamento individual com ele, conformando a sua razão individual com a razão universal, são os que merecem ser chamados despertados. Neste ponto, como é possível notar, a ascendência heraclítica de Protágoras, isto é, as afinidades entre eles apresentam alguns de seus limites, pois, se pela ontologia heraclítica, a sensação muitas vezes falha, pela epistemologia protagoreana, a sensação/percepção é irrevogável e infalível. Como vimos, tomando parte deste contexto de intenso debate sobre o testemunho dos sentidos, Protágoras, aliando-se à afirmação do movimento, não afirma propriamente a verdade do que é apresentado pelos sentidos, mas sustenta a irrevogabilidade do aparecer, o conteúdo fenomênico da sensação. Neste sentido, se Heráclito afirma que a sensação, quando em desacordo com o *logos*, falha, Protágoras responde: não pode haver sensações falsas, nem pode haver distinção entre sensação e pensamento, pois é impossível pensar aquilo que não é, tampouco é possível pensar aquilo que não seja (imediatamente) experimentado como

sensação. A aparição (*phantasía*) ou o aparecer (*phainomenon*), conforme vimos até aqui, é tornado pressuposto do pensamento do sofista de Abdera, tendo a duração do instante em que vigora.

Observemos ainda, como observa Kahn (2004, p.217), que, em Heráclito, a unidade e o equilíbrio dos opostos não se reduzem ao sentido de periodicidade ou recorrência da experiência vivida, tal como o dia que vira noite e o úmido que seca. A nossa experiência mostra os contrários em tensão, mas há uma afinação ou “harmonia inaparente mais forte do que a do aparente” (LIV), e que, invisível, o homem não consegue perceber. Por este motivo, é interessante observar que na doutrina heraclítica a ordem do mundo, um princípio eterno, é identificada com uma de suas partes constitutivas, o fogo, o elemento que encarna o mais transitório dos fenômenos visuais (2004, p.52). A extinção e a eternidade, dois opostos polares, formam assim uma unidade. A unidade dos opostos, por conseguinte, realiza-se também em termos sincrônicos, por sua co-presença momentânea ou simultânea. Heráclito afirma a união dos contrários suprimindo o verbo ser ou a conjunção *kái* - “dia-noite, inverno-verão, guerra-paz” (LXVII) -, mostrando assim a contradição interna da realidade, onde nada é deixado de fora.

Já Protágoras, por sua vez, trará a contradição para o discurso, produzindo um efeito de cisão. Tal como observa Romeyer-Dherbey (1999, p.19), o pensamento protagórico da antilogia³² se desenvolve em terreno heraclitiano, mas enquanto Heráclito mostra a unidade dos opostos, a imanência recíproca dos contrários que se conciliam, o sofista renuncia à imediatez da contradição da realidade dividindo-a em dois discursos inconciliáveis, incompatíveis entre si. A partir do exemplo do vento, oferecido pelo diálogo *Teeteto*, Protágoras, tal como reconstruído por Platão, aceita que o vento é ambos, frio e não frio, mas note-se que algo diferente acontece em relação aos deuses. Protágoras não parece aceitar que os deuses existem e não existem ao mesmo tempo e, por isso, suspende o seu juízo, afirmando a impossibilidade em saber com certeza.³³ No entanto, semelhante ao

³² A arte da antilógica está muito associada aos sofistas de um modo geral, mas mais de uma fonte afirma que foi Protágoras o primeiro a falar de antilogias. Como, por exemplo, Diógenes Laércio (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, livro IV, 51), que diz que Protágoras foi o primeiro a afirmar que sobre todos os assuntos existem dois argumentos antitéticos entre si. O enunciado é confirmado por Clemente de Alexandria (SOUSA & PINTO, 2005, p.73) que diz que “os gregos afirmam, seguindo Protágoras, que se pode contrapor um argumento a qualquer argumento”.

³³ Na sentença atribuída a Protágoras (que afirma que “Não posso saber se os deuses existem ou se não existem ou que forma podem ter; muitos são os obstáculos desse saber: a obscuridade e a

caso do vento, em relação aos deuses, ambas as proposições são aceitáveis: mesmo que arbitrário, é igualmente plausível que existam ou inexistam os deuses, isto é, ambas as respostas são possíveis, e verdadeiras para quem as profere. Assim como no caso dos deuses, no caso do vento, após a afirmação sobre ser ou não frio, é necessário dizer que deste modo é para mim e apenas para mim. Em outras palavras, não há qualquer validade universal, pois as proposições são dependentes de um critério sempre singular e específico, como no caso das sensações, o ‘eu’. Neste sentido, diferentemente da ontologia heraclítica, segundo a qual, quando em assincronia com o *logos* universal, a sensação muitas vezes falha e as pessoas dizem inverdades, segundo a epistemologia protagórica, não há percepções nem julgamentos falsos, pois toda sensação/percepção é infalível e irrefutável.

Protágoras atribui à *phantasia*, aquilo que aparece, a base principal da faculdade de conhecer, ou seja, a despeito de sua tendência cética, delimita a certeza do centro que cada ‘eu’ representa para si mesmo em relação ao que lhe aparece. A natureza, tal como sustenta Heráclito, se manifesta fluindo de um pólo a outro, e Protágoras dirá que é possível fazer afirmações opostas sobre a mesma coisa. Por conseguinte, qualquer questão, concernente aos deuses e à realidade, as relativas ao homem em sociedade, em suas atividades teóricas e práticas, caem sob o poder dos *lógoi* opostos que investem todas as experiências. O sábio, todavia, não é excluído de sua teoria,³⁴ mas é aquele que saberá ressaltar a melhor perspectiva a ser

brevidade da vida humana”), o termo traduzido por ‘obscuro’ ou ‘obscuridade’ podemos associá-lo a tudo o que é oposto ao que se pode perceber pelos sentidos (principalmente a visão) e à razão. Além da reiteração da importância dada àquilo que, contrariamente à obscuridade, aparece, é interessante observar ainda que a proposição defende que a outra razão para a incapacidade do homem saber se existem e qual o aspecto dos deuses é a brevidade da vida humana. Esta argumentação do sofista aponta para a característica mais radical, bastante marcada pela tradição, da diferença entre deuses e homens que é a imortalidade. Segundo Romeyer Dherbey (1999, p.21), havia um capítulo no livro ‘Sobre os deuses’, segundo contam os testemunhos, intitulado ‘Sobre o que se passa no Hades’, no qual Protágoras, segundo este autor, provavelmente, sem negar a imortalidade da alma, devia analogamente a sentença sobre os deuses, sublinhar a incapacidade em se ter, sobre isso, certeza.

³⁴ No *Teeteto*, na conhecida defesa de Protágoras, o sofista diz: “E estou longe de negar que exista a sabedoria e o homem sábio. Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, as muda, de modo a aparecerem e serem boas (...). Do mesmo modo, também na educação se deve fazer uma mudança de um estado para outro melhor; mas o médico faz a mudança com remédios e o sofista com discursos. Por conseguinte, não fez com que o que tem uma opinião falsa tivesse posteriormente uma opinião verdadeira; pois não é possível ter opinião sobre o que não é, nem ser afectado por outra coisa que não aquela que o afecta, que será sempre verdade. Mas penso que, a quem tem uma opinião afim ao defeituoso estado de alma em que se acha, um benéfico estado de alma fará ter outras opiniões como esta, imagens a que alguns, por ignorância, chamam verdadeiras; eu chamo a umas melhores que as outras, mas não mais verdadeiras.” (166e-167c)

revelada, produzindo assim um discurso forte.³⁵ Como o despertar do que dorme, a que se refere Heráclito em seus aforismos, o discurso forte instaura um mundo comum, um mundo único e igual para todos. O discurso fraco, como no universo particular do homem que dorme, mantém o indivíduo aprisionado em seu isolamento.³⁶ O pensamento do sofista surge, nos termos das questões da *polis* democrática, como um desdobramento do pensamento do efésio. Não obstante, a despeito das afinidades, a descontinuidade entre os pensamentos é visível, uma vez que, se, para Heráclito, a lei feita pelos homens é um reflexo da ordem do cosmos, “todas as leis humanas são alimentadas por uma lei una, a divina” (CXIV), para Protágoras, os homens são limitados pelas perspectivas, balizadores da verdade e valoração sobre as coisas, e por isso são falhos em refletir a natureza com perfeição, isto é, o conflito entre as diferentes vozes e perspectivas é permanente. Note-se que Platão assumirá esta crítica em relação a Protágoras e aos sofistas em geral: aqueles que definem as leis não poderiam fazê-lo pautados em meras percepções, opiniões ou baseados na transitoriedade das circunstâncias; somente aquele que busca o que é estável, ou seja, o filósofo, é capaz de apreender aquilo que é - comum a todos - tendo, por isso, a verdadeira competência de estabelecer leis.

Neste sentido, em Protágoras, os opostos de Heráclito aparecem como contradição ou contraditórios, enfatizados, não como forças opostas inerentes à natureza, mas como pensamento que mostra através da linguagem os contrários ou contraditórios.³⁷ Isto é, os opostos são realçados na linguagem, que aparecem por sua vez destacadamente como linguísticos. Os dois *lógoi* surgem como o alvorecer de uma conceitualização mais abstrata e ao mesmo tempo mais empirista (uma vez

³⁵ Referimo-nos aqui ao fragmento de Protágoras, cujo texto remanescente é encontrado na *Retórica* de Aristóteles (2, 24, 1402 a 23): tornar mais forte o argumento mais fraco - *ton hêttô de logon kreittô poiein*. “Também nisto consiste o tornar mais forte o argumento mais fraco. Daqui que, com justiça, os homens se sentissem tão indignados com a declaração de Protágoras, pois é logro e uma probabilidade não verdadeira, mas aparente, e não existe em nenhuma arte, a não ser na retórica e na erística.”

³⁶ Um enorme perigo reside na concepção segundo a qual o sábio é aquele que ressalta a perspectiva melhor a ser revelada, produzindo deste modo um discurso forte, perigo em relação ao qual Platão se mostra vigilante: o homem, com as possibilidades inesgotáveis da fala, pode acreditar-se instaurador do real. Apesar de não ser isso o que apregoa Protágoras, a sentença que diz que o homem é a medida de todas as coisas pode de fato ser assim interpretada, pois há este risco. Contudo, consideramos que o que a proposição, em toda a sua magnitude declara, é que justamente por isso temos a necessidade da medida.

³⁷ Isso não quer dizer que devemos conceber o fragmento dos dois *lógoi* de Protágoras como remetendo apenas à questão linguística, mas sim que se apresentando como uma tese acerca da própria realidade, ressalta-se através do discurso de modo a produzir a cisão.

que a sensibilidade do ‘eu’ que percebe é posta como o princípio do que aparece), tendendo a serem vistos como atributos ou predicados que dizem respeito às coisas, isto é, uma mesma coisa podendo ter predicados/atributos opostos. Visto assim, o sofista problematiza a relação linguagem-realidade, apontando na direção de uma visão mais abstrata da natureza e do homem sobre si mesmo. Se o pensamento de Protágoras baseia-se, tal como o de Heráclito, na *phýsis*, a utilização dos argumentos duplos surge como um combate da *techné* contra a *phýsis*, e a noção de *lógos* torna-se mais próxima da noção de lógica e de racionalidade, tal como nos ficou de herança.

Heráclito diz que para se conhecer a verdade é necessário aderir ao que pertence a todos, isto é, ao comum. “Embora sendo o *lógos* comum, a massa vive como se tivesse um pensamento particular” (II); “(...) o cosmo, para os acordados, é uno e igual, enquanto dos que estão deitados, cada qual se volta para o seu cosmo particular” (LXXXIX). Kahn observa que não há para Heráclito em princípio separação (tão comum entre os sofistas, entre *nómos* e *phýsis*). O efésio reconhece o papel unificador do *nómos* dentro da cidade, mas a lei para ele é expressão, em termos sociais, da ordem cósmica, cujo nome é justiça, a *Diké* (2004, p.40, 41). “Lei é, também, obedecer à vontade de uma só coisa (XXXIII). A lei dos homens é um princípio unificador da comunidade humana fundamentada na ordem racional da natureza e os homens são coadjuvantes da ordem do cosmos. Há um *logos* particular capaz de concordância ou coincidência com o *logos* comum. Sendo assim, a sua definição de sabedoria pode ser resumida pela fórmula final de que “todas as coisas são uma”. “Ouvindo não a mim, mas ao *logos*, é sábio concordar ser tudo-um” (L). Pode-se deduzir disso que capacitado está para formular a lei quem compreende isto, o sábio. Para Protágoras, teórico da democracia, não há este espelho absoluto no qual o homem pode mirar-se; resta a linguagem como candidata a ocupar este lugar. O sábio, como definido por Protágoras, cria o seu discurso em vista de um melhoramento das almas, tem como objetivo produzir com seus discursos transformações de um pior para um melhor estado, e para isso deve produzir um discurso forte. Mas sem operar no campo da verdade ou da falsidade, o sábio-sofista, neste sentido, mesmo que especialista na contradição, é ainda um poeta, um rapsodo da prosa, aquele que só pode saber-se sábio se proclama discursos que serão aderidos e compartilhados.

Notemos, pois, que se, por um lado, em relação aos sonhos, o mundo da vigília nos parece ter mais solidez e continuidade, por outro, cada um deles, dentro de sua lógica própria, possui suas especificidades e limitações. Enquanto, no mundo da vigília, estamos limitados ao que ocorre no aqui agora de nosso mundo circundante, em sonho - embora frequentemente visitados pelo imponderável -, podemos ter acesso ao que está distante, ao que está em estágio intermediário entre a vida e a morte, quiçá, através da memória onírica, acessarmos o que já morreu. Não obstante, como vimos, segundo o protagorismo, tal como indica a crítica platônica, a distinção entre sonho e vigília não só não é possível, como não faz sentido nem mesmo semelhante oposição. Decerto que, como observamos, o protagorismo, em um primeiro momento, de fato, negando um mundo comum a todos, nega que o que está sendo mantenha relação epistemológica com outro sendo, pois todas e cada uma das aparições são unas e idênticas a si mesmas, vigorando em si e para si. Para Protágoras, portanto, não pode haver distinção entre dizer que algo é ou algo vem a ser, pois o que há de acessível é apenas este momento presente produzido pelo encontro momentâneo. E neste sentido, segundo a doutrina secreta, para Protágoras, a questão jamais seria posta nos termos da percepção correta ou falsa, pois não há nada independente em relação ao qual se esteja errado. Cada percepção individual, de cada pessoa, em cada momento, é infalível e única, e nunca pode ser corrigida mediante a comparação com outras percepções.

É interessante, nesse sentido, observar que, a despeito do critério de verdade, tal qual o protagorismo em seu segundo momento apregoa, qual seja, o estabelecimento do consenso como elo possível de constituição de um mundo comum a todos, ele não é aplicável ao caso do sonhador, tampouco do alucinado. Seria, com efeito, necessário poder dizer haver pelo menos duas experiências semelhantes entre si e, assim, agrupando experiências, ser possível, por contraste, distinguir a experiência desviante. No entanto, como Platão parece querer indicar, a partir da doutrina atribuída a Protágoras, cada homem, num primeiro momento, é inteiramente apartado dos demais homens e mesmo de si, pois, assim como entre as suas experiências e as dos outros não há conexão possível, tampouco há conexão com o que ele próprio experimenta num momento diverso. Em outras palavras, além de podermos notar que o protagorismo não corrobora com a distinção heraclítica entre o sábio (o homem desperto) e o homem comum (aquele que sonha),

tal como Platão parece querer ressaltar, há algo de arbitrário na passagem entre um e o outro momento do pensamento do sofista, sendo variável o próprio conceito de homem, que inexistente quando cada homem possui sua própria opinião e adquire unidade quando as particularidades se conciliam.

1.6. Memória e sonho: os rebentos de Teeteto como ovos sem gema

No *Teeteto*, como se sabe, não há o comparecimento explícito da teoria das formas. Desde o início da discussão, Sócrates resiste a definir o conhecimento em termos de qualquer noção pré-estabelecida do que toma como seu objeto. Deste modo, ao longo de todo o diálogo a distinção entre sensível e inteligível não está dada, mas somos impulsionados a pensar sobre ela. O diálogo, não obstante, termina de maneira pessimista ou insatisfatória em relação à possibilidade e à definição do conhecimento. Após o filósofo e os dois matemáticos rejeitarem a terceira e última definição, Sócrates afirma que os rebentos que nasceram, as três definições de conhecimento, não passaram de ovos sem gema (210b). Cada uma das três respostas dadas e testadas ao longo do diálogo à questão ‘o que é conhecimento’ mostrou ser vazia, e o que é interessante, vazia em um sentido duplo: inconsistentes enquanto definições, incapazes de demonstrar a possibilidade do conhecimento, bem como de demonstrar a consistência do conhecimento na alma daquele que pretende conhecer. O tema do que os seres humanos possuem dentro de si está presente em todo o diálogo. Não obstante o fracasso, a insistência de Sócrates na importância de examinarmos a nós mesmos ou as aparições que existem em nós introduz uma possível instância interna que não faz parte da dinâmica das percepções e, para tal, a introdução do tema da memória no debate tem papel fundamental.

Interessante observar que no fim da primeira seção do diálogo, quando Sócrates começa a testar o primogênito de Teeteto, uma das muitas críticas dirigidas ao rebento do jovem e às doutrinas dos sábios que supostamente têm influência sobre a definição, é que conhecimento, ao ser identificado à sensação, remetendo a tudo aquilo que nos permite identificar, acessar ou usar adequadamente qualquer

coisa, acaba por se identificar com aquilo que temos, ao mesmo tempo, mais e menos familiaridade. Diante de uma espécie de solipsismo epistêmico, o homem, visto deste modo, apresenta-se como que ‘refém’ de suas próprias sensações e, portanto, de seu próprio conhecimento acerca do mundo. O que ocorre é que ao construir-se conjuntamente, a sensibilidade do homem e o seu conhecimento, sendo um encaixe do outro, mostra-se, de fato, impossível se dizer que um homem não está com a verdade. Em consequência disso, o mesmo poder-se-ia dizer acerca dos animais - a não ser que o argumento fosse reformulado e afirmasse que, a despeito da capacidade perceptiva e do conhecimento específico de cada ser vivo que percebe, apenas o homem é dotado da capacidade de produzir julgamento acerca de suas próprias percepções.

Neste sentido, é interessante destacar dois tópicos na passagem do diálogo conhecida como digressão acerca do filósofo e o seu ofício (172c-177c). O primeiro deles diz respeito a uma menção à distinção entre os sonhos daquele que se consagra à filosofia e os dos demais homens da *polis*. Ressaltando a capacidade do filósofo em alçar-se para além do imediatismo das afecções sensíveis e de como esse exercício afeta até mesmo os seus sonhos, Sócrates afirma que o filósofo nem em sonhos (ὄναρ) comparece a banquetes ou disputas de cargos públicos, pois, não afeito a lisonjas, tem apenas o corpo morando na cidade e, o seu pensamento, pairando acima de tudo, sonda os abismos da Terra, contempla os astros, perscruta a natureza universal e cada ser em sua totalidade, sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado (173c-174a).³⁸ O segundo tópico a ser destacado na longa digressão situa-se logo após o relato da anedota sobre a queda de Tales num poço: uma serva trácia, testemunha da queda, zomba dele por mostrar-se tão ansioso por conhecer as coisas do céu que não conseguia ver o que havia diante de seus pés (174a). A graça, atesta Sócrates, serve para todos aqueles que se dedicam à filosofia, pois o filósofo, em relação ao que lhe está próximo, o seu vizinho,

³⁸ “ἀγορὰν οὐκ ἴσασι τὴν ὁδόν, οὐδὲ ὅπου δικαστήριον ἢ βουλευτήριον ἢ τικοινὸν ἄλλο τῆς πόλεως συνέδριον: νόμους δὲ καὶ ψηφίσματα λεγόμενα ἢ γεγραμμένα οὔτε ὁρῶσιν οὔτε ἀκούουσι: σπουδαὶ δὲ ἑταιριῶν ἐπ’ ἀρχῆς καὶ σύννοδοι καὶ δεῖπνα καὶ σὺν αὐλητρίσι κῶμοι, οὐδὲ ὄναρ πράττειν προσίσταται αὐτοῖς. εὐ δὲ ἢ κακῶς τις γέγονεν ἐν πόλει, ἢ τί τῷ κακόν ἐστιν ἐκ προγόνων γεγονὸς ἢ πρὸς ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν, μᾶλλον αὐτὸν λέληθεν ἢ οἱ τῆς θαλάττης λεγόμενοι χόες. καὶ ταῦτα πάντ’ οὐδ’ ὅτι οὐκ οἶδεν, οἶδεν: οὐδὲ γὰρ αὐτὸν ἀπέχεται τοῦ εὐδοκιμεῖν χάριν, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, ἡ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγησάμενη σμικρὰ καὶ οὐδὲν, ἀτιμάσασα πανταχῇ πέτεται κατὰ Πίνδαρον ‘τᾷς τ’ εἰ γὰς ὑπέρνερθε’ καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, ‘οὐρανοῦ θ’ ὑπὲρ’ ἀστρονομοῦσα καὶ πᾶσαν πάντῃ φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθιεῖσα.”

desconhece até mesmo se é realmente um homem ou qualquer outra criatura, mas o que é o homem e o que o distingue dos outros seres é isso o que investiga e se preocupa em explorar (174b). Ao longo da análise de boa parte da doutrina protagórica, a crítica platônica aponta para a predominância de uma certa aleatoriedade na constituição dos fenômenos e das ações, pois o que seria a suposta medida do ser individual é um encontro de feixes, de circunstâncias, de relações, e nada se constitui fora do encontro, não sendo sequer possível distinguir o elemento ativo e o elemento passivo. No entanto, nota-se também que, ao mesmo tempo em que o problema é formulado em termos de dissolução do indivíduo e sua impossibilidade, sub-repticiamente o problema surge em termos de sujeito e objeto individualizados, e para tal, é essencial a inserção na investigação do papel da memória.

Insistindo, por uma nova via, na investigação acerca da veracidade da identidade entre sensação e conhecimento, investigação esta que, segundo Sócrates, tem os levado a muitas questões extraordinárias (163a), o filósofo questiona:

“Será possível alguém vir alguma vez a saber alguma coisa e, ainda tendo memória dessa mesma coisa e retendo-a, enquanto a recorda, não saber aquilo mesmo que recorda?” Parece-me que me alarguei, mas queria perguntar se alguém que aprende, e recorda algo, o não sabe. (163d)³⁹

Sócrates – claramente referindo-se à anamnese e deixando-a de lado – questionando se é possível não conhecer aquilo de que se lembra, passa à explicação da relação entre a sensação e a impressão sensível formada por ela. Quem viu alguma coisa, adquiriu conhecimento desta coisa (163e), afirma ele, sendo positivamente monstruosa a afirmativa de que, ao lembrar-se alguém de alguma coisa de que já teve conhecimento, não a conheça apenas por não tê-la diante dos olhos (164b). Referindo-se àquilo que foi apreendido pelos sentidos, esta definição de memória aproxima-se daquela evocada no *Filebo*⁴⁰. Neste diálogo, Sócrates, já tendo definido a percepção como uma experiência comum do corpo e da alma,

³⁹ “ἄρα δυνατόν ὅτου τις ἐπιστήμων γένοιτό ποτε, ἐτιέχοντα μνήμην αὐτοῦ τούτου καὶ σφζόμενον, τότε ὅτε μέμνηται μὴ ἐπίστασθαι αὐτὸ τοῦτο ὃ μέμνηται; μακρολογῶ δέ, ὡς ἔοικε, βουλόμενος ἐρῆσθαι εἰ μαθὼν τίς τι μεμνημένος μὴ οἶδε.”

⁴⁰ Sócrates, no *Filebo*, estabelece ainda uma distinção entre memória e anamnese. Enquanto a memória consiste na preservação da percepção, gerada pela experiência comum do corpo e da alma, a anamnese, por sua vez, é afirmada como uma experiência da alma na ausência do corpo, isto é, experiência da alma que, tendo perdido a memória de uma percepção ou de algo aprendido, sozinha e por si mesma a recupera (34a-c). Todas as traduções do *Filebo* são de Fernando Muniz.

gerando e movendo-se conjuntamente, afirma que a memória é a preservação da percepção (34a-b), ou seja, algo é apreendido através dos sentidos e conservado, e, portanto, se a memória existe, é possível lembrar-se das coisas apreendidas pelos sentidos.⁴¹ Deste modo, é possível àquele que viu, ao fechar os olhos, ainda lembrar-se da coisa vista ou dela esquecer-se. Mas, se aquele que vê torna-se conhecedor daquilo que vê, uma vez que sensação e conhecimento se equivalem, o que acontece se retiramos a sensação da explicação? A ausência de sensação equivale à ausência de conhecimento?

Então vou tentar mostrar o que penso sobre isto. Ora nós perguntámos se alguém que aprende e recorda, não sabe algo, e, tendo demonstrado que aquele que viu e fechou os olhos se recorda, não vendo, demonstrámos que não sabe e recorda ao mesmo tempo. Mas isto é impossível. (164d)⁴²

Sócrates parece querer argumentar que, a partir da equivalência entre sensação e conhecimento, é necessário admitir também a memória, já que aquele que se tornou conhecedor de algo, recorda-se deste algo. A tese da equivalência sofreria deste modo um revés, posto que ela preconizaria que se deixa de conhecer algo por não o ter presente à sensação, o que é impossível, afirma Sócrates. É absurdo, argumenta ele, afirmar que um indivíduo que aprendeu determinada coisa e dela ainda se recorda deixe de conhecê-la por não a ter diante dos olhos ou por tê-los fechados; sendo ainda absurdo se dizer que, ao se recordar, não se conhece aquilo de que se recorda, bem como absurdo recordar-se daquilo que não se conhece (164d). A definição atribuída a Teeteto, segundo a qual o conhecimento nada mais é do que sensação, segundo o filósofo, indicaria que somente as sensações que são presentes são conhecimento, de modo que, se não há sensação imediata, tampouco há conhecimento, já que assumiria assim que com o impedimento da sensação – como, no caso da visão, a ausência de luz ou o fechamento das pálpebras – deixa-se de conhecer, pois, se ver equivale a saber, não ver, portanto, equivale a não saber. O argumento da memória, deste modo, destruiria a tese da equivalência entre

⁴¹ Em relação à memória e à anamnese, é importante observar que, tal como podemos encontrar no *Filebo*, Platão distingue estas duas faculdades. Já tendo definido a percepção como uma experiência comum do corpo e da alma, gerando e movendo-se conjuntamente, Sócrates afirma que a memória é a preservação da percepção. A anamnese, por sua vez, é afirmada como uma experiência da alma na ausência do corpo, isto é, experiência da alma que, tendo perdido a memória de uma percepção ou de algo aprendido, sozinha e por si mesma a recupera (34a-c).

⁴² “ἀλλ’ ἐγὼ πειράσομαι δηλῶσαι περὶ αὐτῶν ὅ γε δὴ νοῶ. ἡρόμεθα γὰρ δὴ εἰμαθὼν καὶ μνημνόμενος τίς τι μὴ ἐπίσταται, καὶ τὸν ἰδόντα καὶ μύσαντα μνημνόμενον ὀρώντα δὲ οὐ ἀποδείξαντες, οὐκ εἰδότες ἀπεδείξαμεν καὶ ἄμα μνημνόμενον: τοῦτο δ’ εἶναι ἀδύνατον.”

sensação e conhecimento. Não obstante, afirmando ter liquidado o mito de Protágoras com esta argumentação, Sócrates, em seguida, sai em defesa do sofista (166a-168c).

Ausente no diálogo, pela boca de Sócrates, o sofista, então, tem a chance de defender-se das objeções supostamente dirigidas a sua tese. Intimando para que fossem evitados os chistes que confundem o interlocutor e levadas a sério a doutrina do homem-medida e a investigação sobre se a sensação e o conhecimento são o mesmo, ‘Protágoras’ começa questionando se é possível que a memória atual de uma impressão passada seja, como impressão, igual à que efetivamente ocorreu.

Pois agora pensas que alguém te vai conceder que a recordação presente nele, daquilo que o afectou, seja uma afecção semelhante à que o afectava, quando já não estava a ser afectado? Era preciso muito”, defende-se Protágoras (166b).⁴³

Segundo o sofista, a memória atual de uma impressão passada existe apenas enquanto impressão mnemônica, é imperfeitamente repetível e não pode ser igual àquela que lhe deu origem e não mais existe. Como já observado, o problema do conhecimento não é formulado pelo sofista a partir das coisas em si, não sendo pertinente enquanto objeção, portanto, a questão colocada por Sócrates acerca da possibilidade de se conhecer e não se conhecer a mesma coisa, já que, se tudo advém do encontro, do devir e se altera, não há, sequer, como haver a repetição de uma impressão. Cada impressão é vivenciada irrevogavelmente no momento presente, sendo, portanto, única e infalível em si mesma. Sendo assim, se por um lado, a definição de Teeteto, que equipara sensação e conhecimento, defende que existe nos indivíduos uma capacidade ligada aos sentidos, a partir da qual, quando estes percebem ou têm a sensação de algo, imediatamente o conhecem; a tese de Protágoras, cujo pensamento é parte do contexto de intenso debate sobre a veracidade do testemunho dos sentidos, por outro lado, parece defender, menos meramente a verdade do que é apresentado pelos sentidos, e mais a irrevogabilidade do aparecer.⁴⁴ Como explora a crítica platônica, para o sofista, somente aquilo que

⁴³ “αὐτίκα γὰρ δοκεῖς τινὰ σοισυγχωρήσεσθαι μνήμην παρεῖναι τῷ ὧν ἔπαθε, τοιοῦτόν τι οὐσαν πᾶθος οἶονότε ἔπασχε, μηκέτι πάσχοντι; πολλοῦ γε δεῖ.”

⁴⁴ Deve-se ressaltar, ademais, que Teeteto, formulando a sua primeira definição de conhecimento, não percebe coisa alguma, ou seja, o que lhe vem à mente ou o que lhe aparece não possui um correspondente visível.

se acha presente, aquilo que nos solicita e impressiona, tem realidade efetiva para nós, quer sejam objetos exteriores a nós, afetos mnêmicos ou sonhos.

Por conseguinte, certo é que, para o sofista, a verdade e, portanto, o conhecimento tem a sua origem necessariamente nas sensações, caso contrário, como no caso da existência ou não dos deuses, deve-se suspender o juízo. Não obstante, sendo deste modo, segundo observa a crítica platônica, se para o sofista o homem torna-se algo e experimenta a si mesmo apenas através da relação com alguma exterioridade, algum tipo de sensação, não há nada que a impeça de ser um sonho, já que não há, no caso, nenhum critério que distinga se aquilo percebido é vigília ou sonho, está fora ou dentro de nós. É interessante observar que, com a inserção da memória no debate, esta, ao mesmo tempo em que se apresentará com o papel de mediadora entre a sensação e o conhecimento, através da aprendizagem, implicará num afastamento gradual do diálogo em relação ao tema das sensações. A memória seria, pois, um exemplo de conhecimento que esta tanto além quanto aquém das sensações. Não obstante, nem por isso o argumento é capaz de refutar definitivamente a infalibilidade das sensações, nem tampouco contribui para a delimitação de um critério para distinguir o sonho da vigília. É preciso ressaltar, entretanto, que a introdução do tema da memória no debate aprofunda ainda mais o que o argumento do sonho já havia sinalizado: que a estrutura perceptual é problemática como critério utilizado para definir qualquer dos estados, quer seja sonho, quer seja vigília.

Na medida em que não define de modo certo o que seja o antípoda do conhecimento - o falso -, a segunda definição de Teeteto também não satisfaz à questão norteadora do diálogo. Contudo, nota-se que o diálogo, neste segundo momento, vai em direção à possibilidade de uma organização intelectual desse plano que é o sensível. Nota-se que Platão, neste momento, está como que recheando a teoria protagórica da *aísthesis*. Ou, em outras palavras, enquanto a primeira resposta do diálogo deu conta de descrever as afecções sensíveis em seu funcionamento, a segunda resposta busca elaborar de que modo o homem procede na organização destas afecções e impressões sensíveis. Como aquele que organiza e reflete a respeito de suas afecções, tendo por meio da alma a faculdade de reconhecer no sensível a semelhança e a dessemelhança, a pluralidade e a unidade, o homem, agora, deixa de ser uma medida como todas as outras medidas sensíveis

existentes, como o porco ou o girino. Embora não nos seja conveniente empreender uma análise mais detida do segundo rebento de Teeteto, a definição do conhecimento como opinião verdadeira (187b-201a), é interessante observar que nesta parte do diálogo o tema da percepção esmorece ainda mais, sobressaindo-se, - definitivamente, até a apresentação da terceira definição - o terreno da memória. Como bem observa Scolnicov, embora não haja no *Teeteto* referência ao fenômeno da anamnese⁴⁵, a segunda parte do diálogo tem em vista dissociar o sujeito do objeto ou ainda o percipiente de sua percepção, para, deste modo, introduzir a unidade do percipiente a partir de sua própria memória (1999, p.180). A alma, no *Teeteto*, não aparece como o lócus onde foram impressas as formas fixas e imutáveis, mas como a única capaz de refrear a fusão do homem com o que lhe aparece, sejam fenômenos físicos, sonhos ou o que a própria linguagem produz como aparições. Por conseguinte, ao ser contraposta ao método de ensino da sofística, compreende-se melhor a formulação da concepção de alma por Platão no diálogo. Além de nos mostrar que o conhecimento é impossível ser acessado pela percepção/sensação, já que há a necessidade de algo fixo, cujo acesso se dá, acima de tudo, pelo pensamento, por intermédio de Sócrates, o filósofo atenta também para a necessidade de se desconfiar das palavras, e os rebentos, afirma Sócrates, devem ser gerados dentro de cada um (150d).

A partir da teoria de Protágoras, segundo a qual tudo o que aparece é, não é possível delimitar unidades e, portanto, a linguagem para reproduzir a realidade desta concepção mostra-se extremamente perigosa, pois tudo o que ‘aparentemente está estável’ em relação a si mesmo, pode e provavelmente irá transformar-se em relação a alguma outra coisa e, unido à persuasão, o *logos*, assim, é capaz de moldar a alma como quer. Neste sentido, atento ao aparelhamento persuasivo, Platão admoesta para que todo ouvinte esteja alerta ao seu interior, pois, se por um lado, a linguagem pode estar a salvo de censura (154d; 152d), ou seja, pode não estar exposta a refutação como quando se diz que o mesmo é maior e menor ao mesmo tempo, o grande também pequeno, e o leve, pesado, já que a linguagem é dependente da relação, o espírito é capaz de acessar o que está para além das

⁴⁵ Observa-se que, no exame do que seja o conhecimento no *Teeteto*, nem a reminiscência de uma realidade inteligível e anterior à vida corpórea, nem a anterioridade da existência da alma com relação à existência do corpo, nem tampouco a tese da diferença absoluta entre opinião e conhecimento estão presentes.

palavras. Deve-se notar, por conseguinte, que, se a teoria da percepção de Protágoras, tal como reconstituída por Sócrates, por um lado, dissolve o que poderíamos chamar de indivíduo, por outro, é usada como oportunidade para propor a unidade da alma como centro e mediação necessária para a construção do ‘eu’, sujeito do conhecimento.

Para finalizarmos este tópico, observemos ainda alguns aspectos relevantes concernentes ao tema na terceira e última formulação do que seja conhecimento apresentada por Teeteto. Após os debatedores terem concluído que opinião verdadeira e conhecimento não são o mesmo, Teeteto, lançando a terceira hipótese de definição, afirma já ter ouvido falar que conhecimento é opinião verdadeira associada à explicação racional, ao passo que as coisas que não encontram explicação racional são incognoscíveis (201d). Tendo testado e declarado que conhecimento não é nem sensação, nem opinião correta, Sócrates e Teeteto aventam a possibilidade de que conhecimento seja opinião correta acompanhada de *logos* ou explicação racional. Segundo a terceira definição, o conhecimento seria uma opinião que não apenas aponta para a verdade (*alétheia*), mas explica a razão de algo ser verdadeiro. Nesses termos, tudo o que pode ser explicado garante em si a possibilidade de ser conhecido, ao passo que é incognoscível tudo o que não pode ser explicado. É interessante observar que o contexto em que surge a terceira definição é subsequente à discussão do argumento do júri, passagem na qual, em busca de um critério de diferenciação entre o estado mental ou disposição que se nomeia ‘opinião verdadeira’ (*doxa alethês*) e o estado mental ou disposição que nomeada ‘*epistêmê*’, o testemunho das percepções sensíveis retornará com papel decisivo. Quando os juízes são persuadidos por maneira justa, com relação a fatos presenciados por uma testemunha, eles podem formar opinião verdadeira e sentenciarão com acerto, porém, não possuirão conhecimento (201b-c).

Na sequência, o filósofo pergunta como a pessoa de quem Teeteto ouviu esta consideração distinguia entre o cognoscível e o incognoscível. Teeteto admite não lembrar e não oferece uma resposta, mas se afirma capaz de acompanhá-lo caso ele a exponha. Sócrates, então, oferece a narrativa de um sonho em que lhe apareceu uma resposta⁴⁶: “Escuta então um sonho em troca de um sonho” (*ὄναρ*

⁴⁶ “Escuta então um sonho em troca de outro (*ὄναρ ἀντὶ ὀνειράτος*). Com efeito, pareceu-me escutar de alguns que os elementos primeiros, por assim dizer, a partir dos quais somos compostos, nós e as

ἀντὶ ὀνειράτος) (201d). Tanto a explicação que ambos ouviram quanto a tentativa de Sócrates em reproduzi-la, como é possível observar, são afirmadas enquanto sonhos. Por um lado, o sonho relatado parece ter o intuito de esclarecer a formulação indicada por Teeteto, qual seja, a distinção entre o cognoscível e o incognoscível. Por outro, com a aplicação deste recurso, ou seja, da indicação de que a teoria é um sonho (e em troca de outro), supõe-se, desde o início, que a distinção não passará pelo crivo. É importante notar, além disso, que Sócrates, ao afirmar ser um sonho em troca de outro, sugere haver diferentes versões do sonho que, obviamente, não são perfeitamente equivalentes entre si. Teeteto e Sócrates irão comparar teorias que recordam vagamente e, como aquele relampejo matinal após uma noite de sonhos, esforçam-se para recuperá-las.

De nossa parte, decidimos não analisar a teoria do sonho⁴⁷, uma vez que nos conduziria a uma longa seara de discussões e nos desviaria demasiadamente de nosso percurso. Parece-nos, contudo, relevante ressaltar o fato de a teoria ser um sonho – em troca de outro. Neste sentido, primeiramente, algo a ser destacado é a relação que a passagem estabelece entre a memória e o do sonho. Notemos que a teoria-sonho surge a partir da declaração de Teeteto de que se lembra vagamente do que uma certa pessoa uma vez lhe disse, ou seja, a teoria surge enquanto algo

demaís coisas, não teriam explicação, pois cada um deles somente poderia ser nomeado, em si e por si, não sendo possível dizer nada mais deles, nem que são, nem que não são. Pois, haveria que agregar-lhes o ser e o não ser, mas não que acrescentar nada, se é que vamos dizer algo em si mesmo. Pois nem sequer há que acrescentar expressões como “o mesmo”, “aquilo mesmo”, “cada um”, “só”, “isto”, nem muitas outras destas. Essas expressões correm por aí, juntando-se a tudo, embora sejam diferentes das coisas a que se acrescentam. Se fosse possível designar o elemento e este ter uma explicação própria em si mesmo, teria de ser nomeado independentemente de tudo o mais. Mas, de facto, é impossível que qualquer deles seja dito com uma explicação, pois não há que dar-lhes mais que um nome apenas. Por sua vez, os compostos que deles derivam, tanto por se encontrarem entrelaçados, como por os seus nomes também se terem entrelaçado, deram lugar à explicação. Pois o entrelaçamento dos nomes é aquilo que a explicação é. E por isso que os elementos carecem de explicação e são incognoscíveis, embora sejam sensíveis. Por sua vez, as sílabas são cognoscíveis, podem nomear-se e são opináveis por opinião verdadeira. Ora bem, quando alguém chega à opinião verdadeira sobre alguma coisa, sem explicação, a sua alma encontra-se na verdade a respeito disso, mas não a conhece. Com efeito, aquele que não for capaz de dar e receber uma explicação sobre algo ignora-o. Por sua vez, se chegou a uma explicação, não só tudo isto lhe veio a ser possível, como além disso tem completamente o saber. Ouviste o sonho (ἐνύπνιον) assim ou de outro modo?” (201e-202c)

⁴⁷ Para Cornford, a teoria-sonho, que nunca foi sustentada por Platão, pertenceria a algum contemporâneo de Platão, surgindo após a morte de Sócrates, o que explicaria o recurso ao sonho. Comentadores como Cornford (1952, p.144-145) e Burnyeat (1928, p. 164), defendem que Antístenes é o candidato mais provável à autoria desta teoria. Para Chappel, que discorda da atribuição de Antístenes como autor da teoria, o sonho pertence a algum empirista que Platão estava atacando (p.205). Para Soulez, por sua vez, a teoria, apoiada no atomista de Leucipo e Demócrito, é parte da crítica platônica do atomismo linguístico. (1987, p. 400)

que ressurgir, algo que, tendo sido como que esquecido, de repente, vem à mente: a palavra estimula o pensamento a penetrar não apenas um, mas diferentes níveis da memória e Teeteto, que tinha esquecido, necessitou ouvir para lembrar-se. Um recurso semelhante é utilizado no *Filebo*, em uma passagem em que Sócrates, evidenciando a dificuldade em distinguir sonho e memória, afirma lembrar-se de ter ouvido, talvez em sonho (ὄναρ), talvez acordado, uma determinada teoria (20b).

⁴⁸ O sonho parece aqui representar um estado cognitivo no qual aquele que sonha é incapaz de explicar algo, mas pode entendê-lo, se a explicação lhe for fornecida. O sonho de Sócrates, neste sentido, pode ser uma elaboração sua do vago conteúdo da lembrança de Teeteto. Segundo Burnyeat⁴⁹, o recurso ao sonho nos dá margem para supor que Sócrates e Teeteto talvez não tenham ouvido exatamente o que eles agora se lembram de terem ouvido, ou que o que eles ouviram, apesar de digno de consideração, é uma verdade duvidosa (1970, p.105), que, diríamos nós, precisa ser destrinchada e testada dialeticamente. Podemos afirmar, ademais, que o fato de a teoria ter surgido para Sócrates por meio de um sonho insinua-a enquanto hipótese a ser examinada. É interessante observar, não obstante, que, ao afirmar ser um sonho em troca de outro sonho, Sócrates sugere que, apesar de haver diferentes versões do sonho, ou seja, apesar das versões não serem perfeitamente equivalentes, elas, naturalmente, devem assemelhar-se entre si. Embora o sonho seja comumente associado ao mundo privado, Sócrates e Teeteto, aqui, estão sonhando juntos.

1.7. O espanto, o *thauma*, e o despertar filosófico

⁴⁸ “λόγων ποτέ τινων πάλαι ἀκούσας ὄναρ ἢ καὶ ἐγρηγορὸς νῦν ἐννοῶ περὶ τεήδονης καὶ φρονήσεως, ὡς οὐδέτερον αὐτοῖν ἐστὶ τὰγαθόν, ἀλλὰ ἄλλο τι τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν.”

⁴⁹ Em um artigo mais recente, ficamos sabendo que Burnyeat (1970, p.106) muda de opinião a respeito da influência de Antístenes sobre a teoria-sonho. Para o autor, mais do que parte de uma doutrina sustentada por este ou aquele autor, a teoria-sonho surge no diálogo enquanto visões e vozes do passado (e, aqui, eu incluiria: devido à longa e atual discussão perpetrada entre os debatedores, tanto remotas quanto recentes) de Sócrates e Teeteto. Antístenes, segundo a interpretação de Burnyeat, encontra no *logos*, não o fator exaltado pelo sonho como responsável por transformar a verdadeira crença em conhecimento, mas um índice de dificuldades que o levou a negar completamente a viabilidade da definição (1970, p.117).

Nossa análise do *Teeteto*, desde o início, ao ser notada a relevância filosófica dada por Platão à tese e ao pensamento de Protágoras, julgou essencial a investigação da doutrina do sofista para uma melhor compreensão do diálogo. Observamos ainda que a sentença do sofista que afirma o homem como medida de todas as coisas possui, no interior da dramaturgia do diálogo, uma indicação oracular (162a), conseguindo reunir-se ao mesmo tempo como misterioso aforismo, ao estilo de Heráclito, e como predição ou vaticínio de um futuro inescapável. Segundo o interior do drama platônico, a conversa entre Sócrates e os dois matemáticos ocorreu no mesmo dia em que o filósofo foi ao tribunal para tomar conhecimento da acusação que lhe imputaram (210d). Declarando que todos os rebentos que nasceram não passam de ovos sem gema, Sócrates finaliza o debate às pressas pela urgência de ir responder às denúncias que lhe foram dirigidas (210b). É o ano da morte do filósofo, 399 a.C, e o tom oracular da sentença de Protágoras é ilustrado tragicomicamente. Como se sabe, foi a medida do homem, através da cidade, que determinou que Sócrates era culpado, e interrompendo o fluxo de sua vida, condenou-o à morte.⁵⁰

O diálogo, como se nota, ao mesmo tempo em que é dirigido pela questão do conhecimento, havendo nele uma questão fundamental que o norteia, a pergunta ‘o que é conhecimento?’, possui um forte viés político-pedagógico. No prólogo do diálogo, Euclides, aquele que diligentemente reconstituiu, com o auxílio de sucessivas lembranças feitas pelo próprio Sócrates, toda a conversação entre o filósofo e os dois matemáticos, (142d-143a), nos conta que Teeteto, já em idade madura, acaba de voltar do acampamento de Corinto e está ferido e doente, contraiu disenteria no campo de batalha (142b). Encontramos aqui outra metáfora, inegavelmente tragicômica, para a irracionalidade e o relativismo, o que flui desenfreadamente e que precisa ser contido. Se, de fato, foi este o destino de Teeteto, Platão não pôde deixar de aproveitar a coincidência, pois tendo sido célebre nas matemáticas - tendo, inclusive encontrado na raiz quadrada a comensurabilidade-definição dos números irracionais (aquilo que se dissemina e

⁵⁰ Este e outros elementos dão ênfase à importância do pensamento de Protágoras no contexto integral do *Teeteto*, tanto através da relevância filosófica dada por Platão à doutrina do sofista, quanto ao conteúdo dramático que a proposição do ‘homem como medida’ produz na obra.

não se pode reduzir a uma unidade e, portanto, sem começo nem fim) - e de comportamento louvável em combate, não se desenvolveu como filósofo.

Pouco antes da admissão final de fracasso, após a segunda das três definições do que seria explicação racional, ser sumariamente rejeitada, Sócrates afirma que ao pensarem que haviam encontrado a definição perfeita do conhecimento, o que ocorreu, na verdade, foi que ficaram ricos (ἐπλουτήσαμεν) apenas em sonhos (ὄναρ) (208b), ou seja, o sonho não se realizou, apesar do esforço e do desejo empreendido na busca. As três definições de conhecimento apresentadas por Teeteto são justificadas, testadas e descartadas, e o diálogo deixa em aberto se o jovem matemático voltaria a engravidar ou tornar-se-ia estéril. É importante ressaltar, contudo, que, segundo Sócrates, o modo (dialético) como a investigação é perpetrada tem a inestimável qualidade de munir aqueles que a perpetuam da sabedoria de não pensarem saber aquilo que não sabem, e, sendo assim, qualquer que seja o destino do jovem matemático, ele a partir dela mostrar-se-á menos arrogante e mais afável aos seus companheiros (210b-c). Porquanto, o que se nota é que, ao longo do diálogo com Sócrates, Teeteto mostrou-se avivado pelo espanto e pela perplexidade sem que, no entanto, conseguisse desenvolver um pensamento filosófico. Assume-se que enquanto um *páthos*, no *thauma* a alma é submetida a uma espécie de mal-estar, um estranho maravilhamento que não é apenas bem-vindo, mas necessário para começar a filosofar. Não obstante, se por um lado, tal como declara Sócrates (184b), Teeteto, ao longo de toda a conversação, esteve grávido de ideias sobre o conhecimento, sendo próprio de quem filosofa, de quem ama o saber, o afeto do espanto, por outro, o espanto de Teeteto, tal como a *phantasia* de Protágoras, tem a duração precária do instantâneo.

Para Platão, a experiência da filosofia, tal como anunciada no *Teeteto*, não se dá sem a presença de um princípio divino, uma espécie de epifania relacionada à visão, sendo Iris, a deusa mensageira, a sua representante por excelência. Lembremos da célebre passagem em que Sócrates afirma que a verdadeira característica do filósofo é o *thaumazein*, a capacidade de espantar-se. Não havendo outra origem para a filosofia (155d), segundo Sócrates, quem afirmou que Iris é filha de Taumas ou Taumante fez uma boa genealogia (155d). Progenitor de Íris e das Harpias, Taumas é um dos deuses marítimos primordiais elencados por Hesíodo que em sua *Teogonia* conta que, quando discórdias, brigas e mentiras surgem entre

imortais, Zeus faz Iris, a filha do Espanto, trazer num jarro de ouro o juramento dos deuses (780-790). Representada com asas e coberta com um véu ligeiro que, ao contato com os raios do sol, toma as cores do arco-íris, a filha do espanto é uma deusa mensageira, que, com ágeis pés sobre o largo dorso do mar, precipitando-se de uma pedra alta, faz a ponte entre o Céu e a Terra, entre o invisível e o visível (Junio Brandão, 1986, vol. 1, p.235). Deve-se notar que, tão difícil de sustentar e de definir, o *thauma*, progenitor da deusa mensageira, causa a perda temporária da visão. Contudo, a iluminação que se segue ou, segundo podemos depreender do mito, por ele é gerada é representada por uma maravilhosa visão de um arco multicolorido, fruto de um casamento singular entre os quatro elementos: quando o sol brilha sobre gotas de água suspensas no ar é gerado um fenômeno ao mesmo tempo ótico e meteorológico que separa a luz em espectros contínuos de cores. Visitada pela filha alada de Taumas, a alma do filósofo fica grávida da mensagem divina que Iris carrega em suas asas. Nascida do espantoso, Iris tem em si a prodigiosa capacidade de unir dois extremos e conectar a diferença em uma união harmoniosa.

Como vimos, após a primeira formulação do jovem matemático de que conhecimento é nada mais do que sensação, esta definição, Sócrates a associa com as doutrinas dos mobilistas, sobretudo com a doutrina de Protágoras, que, supostamente, possuía uma teoria da percepção, segundo a qual nada existe em si mesmo, mas todas as coisas surgem a partir do movimento que as une. Sócrates rebate esta explicação afirmando a necessidade de examinarmos calma e pacientemente a nós mesmos, considerando como se formam em nós essas aparições (155a), e contrasta-a com uma teoria rival, a da estabilidade ou permanência dos seres, a independência da natureza de cada coisa (155a-155c). Para ilustrar e esclarecer este contraste são apresentados alguns exemplos: a partir do exemplo dos ossinhos - há seis ossinhos num lugar, coloca-se ao lado deles outros quatro, os seis serão mais (que quatro), porém colocando-se outros doze, os seis serão menos (que doze) - e do exemplo da altura de Sócrates em relação a Teeteto - que ainda cresce -, Sócrates explicita a contradição entre os postulados que estes exemplos produzem e os três postulados apresentados no momento imediatamente posterior, quais sejam: 1) Jamais alguma coisa ficou maior, seja em volume, seja em quantidade enquanto se manteve igual a si mesma; 2) Uma coisa a

que nada se acrescente e de que nada se retire não aumentará nem diminuirá mas continuará igual a si mesma; 3) O que antes não existia não pode vir a existir sem vir-a-ser. Será a partir desta exposição, e isto é interessante observar, que Teeteto exprimirá o seu espanto.

Expressando o seu espanto Teeteto diz que, ao refletir sobre todas essas coisas e ao considerá-las, chega a ter vertigens, tendo as suas percepções e os seus pensamentos girando e deixando-o desorientado (155c). Além da profunda relação entre o estado de perplexidade ou espanto com o reconhecimento da própria ignorância, o que podemos notar também neste momento é o contraste que se estabelece entre dois âmbitos: o sensível, produzido pelo composto da associação de duas forças em choque; e um outro âmbito que é do domínio da alma que, sendo tocada pela reunião entre o sensível e o inteligível, se vê no movimento e no esforço de fazer a distinção entre a percepção e o pensamento. Nesta passagem, isto é, no evento que proporcionou o espanto do jovem matemático, encontramos uma forte oportunidade para o despertar da anamnese, que, como afirma Trindade Santos, “é provocada pela insuficiência da sensação para avaliar a entidade (*ousía*) sobre a qual a alma é levada a interrogar-se” (2004, p.32). No caso do *Teeteto*, contudo, o processo de recordação não se desencadeará e os inúmeros espantos que Teeteto experimenta ao longo da conversação, embora fiquem na iminência, não conseguem se desenvolver e tornarem-se pensamentos genuinamente filosóficos, assim como os três rebentos do jovem, as três definições de conhecimento, serão por fim descartadas.

Não obstante, podemos aqui estabelecer uma relação entre a anamnese, ausente no diálogo, e a arte da maiêutica, apresentada em uma famosa digressão (148e-151a) que surge no momento em que Teeteto aparece para Sócrates como estando pronto para dar à luz novos conhecimentos (logo após o jovem ter acabado de demonstrar como resolveu o problema com os números irracionais e, em seguida, dizer não saber explicar as questões ao modo exigido por Sócrates). Para conseguir retirar de Teeteto uma definição de conhecimento, Sócrates revela o seu modo de ajudar os jovens a produzir suas próprias ideias. Esta arte ou método é a maiêutica, a qual podemos, grosso modo, descrever como uma abordagem pedagógica que aposta no aprendizado enquanto recuperação de concepções ou ideias que se encontram latentes no interior daquele que aprende, algo muito

semelhante ao que estabelece a teoria da anamnese.⁵¹ Por meio de perguntas, sem que Sócrates acrescente nada a este conhecimento, a maiêutica socrática seria, pois, a arte de conduzir alguém a produzir o próprio conhecimento. A parteira, em geral, explica Sócrates, só pode ser uma mulher que já pariu e que não pode mais gerar filhos, uma vez que o gênero humano não é capaz de adquirir uma arte sem antes tê-la experimentado (149c). Graças a este saber, a parteira consegue identificar a mulher mais jovem que passa por uma situação similar à que ela já passou e, por meio de drogas e encantamentos, pode conduzir à geração de filhos saudáveis ou, quando for o caso, guiar o aborto (149b-c). Depois de caracterizá-la, Sócrates compara-se à parteira, dizendo que, enquanto ela ajuda a gerar seres humanos, ele, por sua vez, põe à prova, na alma dos jovens, seu pensamento, diferenciando aquilo que é verdadeiro e legítimo daquilo que é falso e imaginário (150c). Desse modo, quem convive com ele e é ao mesmo tempo favorecido pela divindade progride tanto aos seus olhos como aos olhos dos outros; porém, quando este menospreza o seu convívio antes do tempo necessário, em favor de uma má companhia, destrói aquilo que estava prestes a nascer. Por outro lado, os que convivem com Sócrates, assemelhando-se às parturientes, sofrem dores lancinantes e andam dia e noite desorientados, num trabalho muito mais penoso do que o das mulheres que dão à luz.

Ainda que Sócrates assuma que, assim como as parteiras de corpos, utiliza-se de drogas e encantamentos para acalmar e estimular os partos, revelando assim uma semelhança com o método rival, aquele de Protágoras - que também afirma que, como o médico, muda o estado do doente pelo uso de encantamentos e drogas,

⁵¹ A relação entre maiêutica e anamnese, embora sugerida desde a antiguidade, não é aceita sem controvérsia. Segundo Cornford (1935, p. 27), por exemplo, para quem a relação é notável, é significativo o fato de a descrição da maiêutica aparecer no *Teeteto* 1(48e-151d) em um momento similar a aparição da teoria da anamnese no *Mênon* (79d-81e), qual seja, logo após os jovens interlocutores de Sócrates, Teeteto e Mênon, verem-se desnorteados em meio à exigência de redução da multiplicidade (de conhecimentos e de virtudes, respectivamente) a uma definição unitária comum a todas elas. Para Scolnicov (1998, p.175-178), observando também os paralelos entre o *Teeteto* e o *Mênon*, o tema da maiêutica reitera e reforça o tema da anamnese, sendo ambas duas faces da mesma moeda. Sedley (2004, p.28-30), por sua vez, para quem a relação entre maiêutica e anamnese mostra-se bastante evidente, considera que a recusa de Sócrates, no *Teeteto*, ao comparar o conhecimento a um aviário, em associá-lo à teoria da reminiscência indica uma interpretação platônica do método socrático de praticar a filosofia que o próprio Sócrates não podia perceber o impacto, mostrando assim o curto passo entre o diagnóstico, presente no método socrático, do aprender como auto-percepção de se possuir conhecimentos latentes e a teoria platônica da reminiscência. Já, para Burnyeat (1977, p.9-13), entre os dois temas presentes na obra platônica, não há continuidade.

mas, sendo um sofista, estas são o próprio discurso – podemos dizer que a digressão sobre a maiêutica diz respeito a um poderoso debate sobre a paternidade do(s) conhecimento(s). Equiparando-se às parteiras, Sócrates confessa que, apesar de não mais ser capaz de gerar conhecimentos, já o foi um dia. Não nos é dito o motivo pelo qual a parteira, para exercer sua profissão, não pode mais ser fértil e gerar. Em relação a Sócrates, ao dizer ao seu interlocutor que já gerou conhecimentos, mas não mais o faz, pode-se estar indicando a pretensão de não se apossar daquilo que se ajudou a conceber. Teeteto está ‘grávido’, sente as contrações, e Sócrates, segundo Platão, é o homem certo para conduzir o jovem⁵². Diferentemente do método pedagógico da sofística, - especificamente o de Protágoras, cujo pensamento é criticado no diálogo - que, segundo Sócrates, não ensina propriamente, mas apenas persuade os alunos convencendo-os a adotar determinadas concepções (201a-b), o método rival, o socrático, quer levar seu interlocutor a examinar a si mesmo e, pondo a si mesmo em questão, descobrir por si e dar à luz muitas coisas belas (150d). Ao fim do diálogo, Sócrates garante que, mesmo que aqueles que lhe parecerem grávidos não avancem da perplexidade para a verdade (de seu próprio caminho), após e por causa da investigação perpetrada ao modo dialético, estarão munidos da sabedoria de não pensarem saber aquilo que não sabem (210b-c).

Em seu esforço para ver as coisas de cima, o pretendente a filósofo sente vertigens, bem como as dores do parto. Com efeito, a afirmação de Sócrates sobre as origens maravilhosas da filosofia é precedida pela chamada digressão da obstetrícia como o modelo por excelência de seu método filosófico, porém, os rebentos de Teeteto, como se viu, tiveram que ser descartados como meras quimeras, ilusão de saber. Observamos que a própria busca pelo conhecimento no *Teeteto* é apresentada como algo marcadamente circular. A alma neste diálogo não é apenas a condição, o elemento ativo, mas também, e principalmente, o resultado do conhecimento, uma vez que a alma é transformada pela experiência do pensamento. Não obstante, se, por um lado, os propósitos ético-políticos de Platão dependem da afirmação da possibilidade do conhecimento, por outro, o diálogo termina em aporia, sem uma definição e sem a comprovação da possibilidade do conhecimento, bem como sem um critério decisivo para a distinção entre sonho e

⁵² Sócrates afirma-se, junto ao deus, a causa ou o culpado (αἴτιος) do parto (150d).

vigília. Enquanto marcadamente construído por aporias que resultam em três abortos, o *Teeteto* apresenta como ‘solução’ disponível a insistência de Sócrates na importância de examinarmo-nos a nós mesmos, persistência esta que contribui, em paralelo à investigação, para a introdução de uma possível instância interna, para além da dinâmica das percepções. De certo que, se, no *Teeteto*, o tema predominante são as sensações e o fluxo de emanções que concorrem para que as percepções sejam possíveis, como iremos ver mais detidamente nos momentos finais desta tese, torna-se evidente que, para Platão, ao filósofo é concedido o acesso, em vida, aos bens invisíveis da alma, cabendo ao amante da sabedoria a aptidão em fazer comunicar o reino dos mortos, o reino de Hades invisível, e o reino dos vivos.

Em embate com a alma formada pelo método pedagógico sofístico, que encerra o seu interlocutor no mundo da linguagem comum, de tal modo que esta se torna a sua principal e sobrepujante realidade, a filosofia platônica, tal como nos é apresentada pelo *Teeteto*, nasce do espanto, ou seja, da admiração (155d) do não saber aquilo que se supunha saber. Neste sentido, consideramos que é sobretudo a partir da concepção de alma, tal como Platão a formula, que o filósofo ‘refuta’ o protagorismo. A alma formada na filosofia platônica aprende que, contraposto à passividade do estado de consciência do sonho, o afeto do espanto é uma espécie de guia.

2. A cidade e os sonhos: *Cármides e República*

2.1. As portas dos sonhos: da *Odisseia* ao *Cármides*

Inexplicáveis, de fato, estrangeiro, são todos os sonhos (ὄνειροι), / Falsos de senso, sem que se realize o que aos homens predizem. / Duas espécies de portas existem, dos sonhos falazes:/ Uma de chifre composta; de puro marfim a segunda. / Os sonhos, pois, que nos vem através do marfim trabalhado, / São aparência enganosa e nos falam de coisas vazias; / Mas os que vem através dos batentes de chifre polido, / Para os que os veem, verdade anunciam de coisas futuras. / Mas não presumo que o sonho terrível me tenha chegado por esta porta; / demais agradável me fora e a meu filho. (Canto XIX, 535-569) ⁵³

Penélope, após relatar seu sonho a Odisseu disfarçado de forasteiro, apresenta a imagem que se mostrará cara à literatura clássica. A esposa de Odisseu afirma que os sonhos, ambíguos, nem todos se realizam, pois há duas portas pelas quais eles podem passar: os que passam pela porta de chifre se realizam; os que saem pela porta de marfim são enganosos e não se realizam. Desta imagem, uma primeira postulação que surge é a de que os sonhos vêm de outro lugar, vêm de uma realidade, separada do mundo cotidiano por portas. Passando através destas portas, os sonhos fariam então a mediação entre dois mundos. O autor da famosa *Oneirocrítica* do século II d.C., Artemidoro de Daldis, ⁵⁴ apresenta uma distinção condigna e interessante, baseada na tradição⁵⁵, entre sonho simples (*enupnion*) e sonho onírico (*oneiros*), em que o primeiro concerne às coisas presentes e o segundo, às coisas futuras. Segundo o autor, o sonho onírico (*oneiros*), diferente do sonho simples (*enupnion*), que apenas tem influência enquanto dura o sono e diz respeito a simples lembranças da realidade do sonhador, é capaz de provocar atenção ao anúncio do que vai acontecer e tem influência depois do sono, ao fazerem os eventos acontecerem. Para a palavra *oneiros*, Artemidoro propõe três etimologias. Em uma delas, *oneiros* decorre do nome Iro, justamente o mendigo de

⁵³ Todas as traduções da *Odisseia* são de Carlos Alberto Nunes.

⁵⁴ Segundo Hemingway, o mais antigo livro de interpretação de sonhos é o de Antifonte, datado entre o quinto e o quarto séculos (2008, p.138) Segundo Cappelletti, Antifonte teria sido o primeiro a distinguir o conteúdo latente do conteúdo manifesto dos sonhos (1989, p.28).

⁵⁵ Platão, contudo, irá bagunçar estas diferenciações, como veremos.

Ítaca, da Odisseia, que recebeu este nome pelo povoado pelo fato de ser solícito em levar e trazer mensagens a ele confiadas (2009, p.21, 22).

Como veremos, a enunciação de Penélope, segundo a qual as mensagens saem através de portas de marfim ou de chifre, é repetida por Sócrates no diálogo *Cármides*: “Então escuta meu sonho a fim de apurar se ele vem através do chifre ou através do marfim” (173a).⁵⁶ Porém, antes de tratarmos da intertextualidade e habitual reinterpretação platônicas, vejamos o que mais podemos extrair a respeito do sonho de Penélope e da imagem que classifica os sonhos por meios das portas e seus respectivos materiais. Rozokoki assume não ser simples esclarecer em que extensão as portas de sonhos são invenção do poeta ou contêm alguma crença popular da qual não somos cientes, e afirma que alguns intérpretes consideram-nas uma invenção de Homero, um jogo sobre a etimologia das palavras chifre (*keras*) e cumprir (*krainein*); e entre as palavras marfim (*elephantínon*) e enganar ou iludir (*elephairomai*). Eruditos da Antiguidade, segundo a autora, interpretavam a diferença entre as portas de marfim e de chifre baseados nas associações entre as duas portas de comunicação do corpo humano: a porta córnea de chifre diria respeito aos olhos (córnea ocular) e a porta de marfim, às presas, e, portanto, aos dentes e à boca, e, neste sentido, à crença de que se deveria depositar mais fé naquilo que se vê do que naquilo que se fala. Outros ainda explicaram a verdade/engano das portas de chifre e marfim respectivamente baseados na transparência/falta de transparência do material do qual elas são feitas (2006, p.8, 9).

Para além das possíveis analogias e jogos de palavras, para nós é importante ressaltar, sobretudo, a ideia de que há portas⁵⁷ por onde os sonhos passam. Sejam eles enganosos ou verdadeiros, a imagem suscita a ideia de que os sonhos, que vêm de outra realidade, passam por algum obstáculo ou fronteira. Para tal, a genealogia hesiódica mostra-se interessante de ser trazida, uma vez que, segundo o poeta, um encontro diário entre Dia e Noite ocorre em uma porta, no caso a da terrível morada em que o gigante Atlas se estende sustentando o Céu. Noite e Dia, mãe e filha, cruzam-se no grande caminho de bronze, saúdam-se uma à outra e, enquanto uma

⁵⁶ Todas as traduções do *Cármides* são de Carlos Alberto Nunes.

⁵⁷ Este é o segundo dos três sonhos de Penélope na *Odisseia*. No primeiro sonho um fantasma, que é enviado à rainha por Atena, ao fim esvanece pelo ferrolho da porta. (4.790-841) A referência à entrada e saída dos sonhos pelo buraco da fechadura das portas está presente tanto na *Odisseia* (6.21), quanto na *Ilíada* (2.20; 23.68; 10.496).

recolhe-se ao interior, a outra cruza a porta, e nunca se encontram ambas ao mesmo tempo em casa, pois sempre que uma, fora de casa, executa as suas deambulações percorrendo a terra, a outra, por sua vez, nas profundezas da terrível morada, aguarda a hora de sua jornada. Dia e Noite encontram-se apenas nesta porta, brevemente se saúdam, e, depois, percorrem caminhos opostos: o Dia com a luz multividente para os sobreterrâneos, e a Noite, com Sono, *Hypnos*, o irmão de *Thanatos*, a morte, nos braços (Hesíodo, *Teogonia*, 723-815). O Sono, irmão da Morte e a grei dos sonhos (*de philon Oneiron*) foram paridos pela Noite, cuja linhagem habita a sombria morada, o Tártaro (Hesíodo, 2007, 212-232). Sobre o inquietante parentesco entre o Sono, os Sonhos e a Morte falaremos mais em momento oportuno, porém, ainda em relação à ideia das portas por onde passam os sonhos, encontramos uma menção na própria *Odisseia*, referindo-se ao parentesco entre os sonhos e a morte. No canto XXIV, na segunda descida ao Hades, quando é narrada a chegada das almas dos pretendentes, é feita alusão ao país dos Sonhos e às portas do Sol. O canto - que é iniciado com a menção à figura de Hermes, o deus mensageiro e condutor de almas, em sua relação com o sono e sua capacidade de enfeitiçar os olhos dos homens e fazer adormecer ou acordar – apresenta o domínio dos sonhos enquanto passagem para o Hades, onde se encontram reunidas as almas e imagens dos mortos. Situada nos confins do Oceano, a Porta do Sol, em associação ao cair da noite e à chegada dos sonhos, é a entrada pela qual passam as almas dos finados (XXIV, 1-20).

Atormentada pelo dilema em que se encontrava, Penélope, no canto XIX, tem um sonho e conta-o ao forasteiro - o próprio Odisseu disfarçado recém retornado após vinte anos de ausência -, e pede que ele o interprete⁵⁸: vinte gansos eram mantidos no palácio, os quais Penélope gostava de observar; os gansos

⁵⁸ “Mas presta agora atenção a este sonho (ὄνειρον) e interpreta-lhe o senso. /Duas dezenas de gansos aqui no palácio criamos,/ que da água ao trigo retiram, dileto espetáculo aos meus olhos. / Vi que descia dos montes uma águia de bico recurvo, Que a todos eles quebrou o pescoço, matando-os. Num monte / Mortos ficaram, na casa, enquanto a águia para o éter retorna./ Pus-me, no sonho, a gemer e a chorar; as mulheres aquiavas /de belas tranças ornadas, à volta de mim postavam, pois me afligia bastante, por ver os meus gansos sem vida. /A águia, porém, retornando, na trave mais alta se assenta, Donde, com voz mortal, procurava a aflição acalmar-me: / ‘Fica tranquila, Penélope, filha de Icário famoso; / antecipada verdade foi tudo, não sonho ilusório (οὐκ ὄναρ, ἀλλ’ ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται) / os pretendentes aqui, são os gansos; eu próprio, fui a águia, / mas ora sou teu marido, que à casa de novo retorna, / para apressar a eles todos um misero e triste destino.’/ Isso disse a águia, no tempo em que o sono foi agradável. / Olho de novo ao redor do palácio, donde os gansos revejo, /Que pelos tanques o trigo bicavam, tal como era de uso.” (535-569)

comiam trigo nos quintais da casa; e, de repente, uma águia, vinda do alto de uma montanha, mergulha contra os gansos, assassinando-os todos, partindo, em seguida, de volta para o céu. Os gansos mortos se espalhavam em volta do palácio. No sonho, Penélope lamenta-se pela perda, enquanto outras mulheres vêm ao seu alcance reconfortá-la. A águia, então, retorna, pousa no espigão do telhado e, com uma voz humana, diz para Penélope ter coragem, à medida que não se trata de um sonho (*onar*), mas de uma aparição real (*hypar*) que haveria de se cumprir: os gansos simbolizam os pretendentes, e a águia representa seu marido, na iminência de desferir uma violenta morte aos pretendentes. Penélope, então, acorda e, perturbada e apreensiva, conforta-se ao ver os gansos, ilesos, alimentando-se como antes. Ela, apegada aos gansos dentro e fora do sonho e sem ater-se imediatamente ao que eles simbolizam, permanece intrigada quanto ao significado do seu sonho e indecisa se deveria realmente levá-lo a sério (560-9).

Deve-se observar que, à primeira vista, a significação do sonho não apresenta problemas, pois dentro do próprio sonho está contida a sua decodificação, concedida por um dos personagens, Odisseu, representado pela águia. Diz a águia no sonho: os pretendentes aqui, são os gansos; eu próprio, fui a águia, mas ora sou teu marido, que à casa de novo retorna. A imagem vista no sonho estaria prevendo o retorno de Odisseu e a matança dos pretendentes? Interessante observar que, enquanto para Penélope, o seu sonho revela-se como demonstração de seus desejos e ansiedades, para Odisseu, à maneira dos antigos, o sonho é a revelação de um futuro. Para Odisseu, o sonho é parte de uma série de augúrios e promessas cujo propósito é encorajá-lo na decisão de destruir os pretendentes. Para Penélope, o sonho a informa de algo que ela tem desejado há muito tempo, mas que é incerto: o retorno de Odisseu e a destruição dos pretendentes. O sonho, então, viria das portas de chifre ou das de marfim? De um lado está Odisseu disfarçado que diz à Penélope que o sonho significa que ele retornará e se vingará. De outro, está Penélope, que diz em resposta que os sonhos, inexplicáveis, incoerentes, e em parte irrealizáveis, carecem de uma compleição real, são frágeis. Todos os sonhos, diz ela, derivam de um entre dois tipos de portas: uma porta feita de chifre, e outra de marfim: aqueles que vêm pelas portas de marfim, que trazem coisas falsas e ilusórias, e aqueles que vêm pelas portas de chifre, que trazem verdades sobre eventos futuros. Penélope não acredita que seu sonho venha da porta de chifre, ou,

de outro modo, ela o aceitaria com alegria. Ela não acredita que Odisseu retornará e destruirá os pretendentes e por esta razão, decide-se casar com aquele que triunfar na competição de arco e flecha que ela promoverá pela manhã (570-81).

Na obra platônica, como dissemos, a imagem das portas dos sonhos é empregada no diálogo *Cármides*. Este diálogo, que tem como tema principal a investigação da temperança, apresenta discursivamente a construção de duas cidades: uma que poderíamos chamar prontamente de distópica e outra, utópica. A primeira ⁵⁹ (161e-162a) encontra-se descrita logo após Cármides definir a temperança como ‘cuidar um do que lhe é próprio’ ⁶⁰ (161b). Uma cidade em que cada um fizesse apenas aquilo que lhe diz respeito, segundo Sócrates, é uma cidade indesejada e não pode ser considerada bem governada já que, na ausência da divisão do trabalho, além de não ser possível produzir bens de boa qualidade, não há distribuição de bens, nem qualquer troca entre seus membros. A segunda cidade projetada discursivamente por Sócrates podemos considerá-la, até certo ponto, desejável ou utópica - uma cidade, que, tal como a descrita no final do livro IX da *República*, não importa se existe em algum lugar ou venha a existir, porquanto projeta padrões de conduta para o homem de entendimento (592b). Esta cidade é introduzida por Sócrates no diálogo por meio de um sonho.

Então ouve o meu sonho (ὄναρ), quer tenha ele passado pela porta de chifre, quer pela de marfim. No caso de ser a temperança o que definimos, e de ter sobre nós poder absoluto, todos os nossos atos não seriam feitos de acordo com a ciência? Assim, ninguém que se apresentasse como piloto, porém, não o fosse, conseguiria enganar-nos, nem médico, nem general; nem nos escaparia qualquer pessoa que pretendesse conhecer alguma coisa, sem, de fato, conhecê-la. Ora, se as coisas se passassem dessa maneira, que vantagem viramos a auferir, a não ser ficarmos mais saudáveis do corpo do que somos presentemente, salvarmo-nos dos perigos do mar e da guerra, e adquirirmos nossos móveis, vestes e calçados e os demais objetos de uso com acabamento mais artístico, por dispormos de artesãos capacitados? Sim, caso queiras, também poderíamos admitir que a profecia se tornaria o conhecimento científico do futuro e que a temperança a dirigiria, permitindo-nos afastar os charlatões e empregar apenas os verdadeiros adivinhos para nos desvendarem os fatos porvindouros. Compreendo que, nessas condições, a espécie humana, provida desse modo, viveria mais racionalmente, pois a sabedoria estaria de guarda para não permitir que a ignorância viesse insinuar-se como nossa colaboradora. Mas, porque vivendo de acordo com o conhecimento, obrariíamos

⁵⁹ “(...) considerarias bem administrada a cidade regida por uma lei que obrigasse cada um a tecer e lavar suas próprias roupas, a fabricar seu próprio calçado, seus frasquinhos de unguento e suas raspadeiras de banho, e tudo o mais, de acordo com o mesmo princípio, a saber, o de não pôr nunca as mãos no que é dos outros e só fazer e confeccionar cada um o que lhe é próprio? – Penso que não - respondeu.” (161e-162a)

⁶⁰ “(...) ὅτι σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν.”

bem e seríamos felizes, é o que não consigo compreender, meu caro Crítias. (173a-d).⁶¹

Como vimos anteriormente, os gregos, como observou Hemingway, empregavam quatro palavras para sonhar - *oneiros/oneiron*, *onar* e *enupnion*. O *Oneiros/on* quando aparece vem comumente com certas características apresentadas pelas cenas dos sonhos homéricos que são: a personificação e o fato de ele, o sonho, ser divino, bem como objetivado ou externo ao sonhador. Os sonhos geralmente são representados nos poemas homéricos como visões diretas que não requerem interpretação – embora sejam mencionados profissionais intérpretes⁶² das mensagens oníricas ao longo dos poemas. O termo *enupnion*, verificável pelos escritos de médicos e filósofos, indica os sonhos, menos como uma interferência externa ou divina, e mais como um processo ocorrido no interior do homem. É interessante observar que Platão, utilizando-se dos três vocábulos para designar sonhos ao longo dos diálogos, na passagem do *Cármides* em referência à Odisseia, seleciona o termo *onar*, e não *oneiros*, como no original homérico: “Então ouve o meu sonho (ὄναρ), quer tenha ele passado pela porta de chifre, quer pela de marfim.⁶³ Encapsulado habitualmente pela oposição entre *onar*, sonho, versus *hypar*, realidade, e distinguindo-se de *oneiros*, *onar* tornou-se menos frequentemente um significante de sonhos divinos, e mais frequentemente indicativo de uma certa qualidade do sonho como algo irreal ou ilusório, embora, muitas vezes, passando-se por verdade, ou seja, quase indistinguível enquanto irrealidade.⁶⁴ Nos poemas

⁶¹ “ἀκούε δὴ, ἔφην, τὸ ἐμὸν ὄναρ, εἴτε διὰ κεράτων εἴτε δι’ ἐλέφαντος ἐλήλυθεν. εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα ἡμῶν ἄρχοι ἢ σωφροσύνη, οὐσα οἶαν νῦν ὀριζόμεθα, ἄλλοτι κατὰ τὰς ἐπιστήμας πάντ’ ἂν πράττειτο, καὶ οὔτε τις κυβερνήτης φάσκων εἶναι, ὦν δὲ οὐ, ἐξαπατῶ ἂν ἡμᾶς, οὔτε ἰατρὸς οὔτε στρατηγὸς οὔτ’ ἄλλος οὐδεὶς, προσποιούμενός τι εἰδέναι ὃ μὴ οἶδεν, λανθάνοι ἂν: ἐκ δὴ τούτων οὕτως ἐχόντων ἄλλο ἂν ἡμῖν τι συμβαίνοι ἢ ὑγιέσιν τε τὰ σώματα εἶναι μᾶλλον ἢ νῦν, καὶ ἐν τῇ θαλάττῃ κινδυνεύοντας καὶ ἐν πολέμῳ σφύζεσθαι, καὶ τὰ σκευὴ καὶ τὴν ἀμπεχόνην καὶ ὑπόδεσιν πᾶσαν καὶ τὰ χρήματα πάντα τεχνικῶς ἡμῖν εἰργασμένα εἶναι καὶ ἄλλα πολλὰ διὰ τὸ ἀληθινοῖς δημιουργοῖς χρῆσθαι; εἰ δὲ βούλοιο γε, καὶ τὴν μαντικὴν εἶναι συγχωρήσωμεν ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι, καὶ τὴν σωφροσύνην, αὐτῆς ἐπιστατοῦσαν τοὺς μὲν ἀλαζόνας ἀποτρέπειν, τοὺς δὲ ὡς ἀληθῶς μάντις καθιστάναι ἡμῖν προφῆτας τῶν μελλόντων. κατεσκευασμένον δὴ οὕτω τὸ ἀνθρώπινον γένος ὅτι μὲν ἐπιστημόνως ἂν πράττοι καὶ ζῶη, ἔπομαι - ἢ γὰρ σωφροσύνη φυλάττουσα οὐκ ἂν ἐφ’ ἡμῶν παρεμπίπτουσαν τὴν ἀνεπιστημοσύνην συνεργονήμην εἶναι — ὅτι δ’ ἐπιστημόνως ἂν πράττοντες εὖ ἂν πράττοιμεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν, τοῦτο δὲ οὐ πῶ δύναμεθα μαθεῖν, ὦ φίλε Κριτία.”

⁶² No início da *Iliáda*, Calcante, adivinho e intérprete de sonhos, é chamado para revelar a causa da cólera de Apolo e revela a causa da peste e indica o remédio (1,60). No canto V, é mencionado Euridamante como intérprete exímio de sonhos (5,149).

⁶³ “ἀκούε δὴ, ἔφην, τὸ ἐμὸν ὄναρ, εἴτε διὰ κεράτων εἴτε δι’ ἐλέφαντος ἐλήλυθεν.”

⁶⁴ Segundo Guarrido & Lobo, o termo *onar* aparece em Homero quatro vezes, duas vezes na *Iliáda* e duas na *Odisseia*. Destas quatro ocorrências, uma é uma personificação e as outras três designam sobretudo o conteúdo do sonho que pode ser objeto de interpretação pelo ὄνειροπόλον. Estas, em

homéricos, os sonhos, a despeito de aparecerem como uma revelação misteriosa de um mundo desconhecido para o homem, eram reais tanto quanto a vigília; segundo este autor, embora tenham sido os trágicos que complicaram a expressão da experiência dos sonhos usando os dois termos para designá-los, *oneiros/on* e *onar/oneiratos*, o uso de ambos os termos é encontrado no episódio do relato do sonho de Penélope. O primeiro uso verificado do par de opostos *onar* e *hypar*⁶⁵ é observado na *Odisseia*, após a visão de Penélope, em sonho, dos gansos sendo atacados pela águia, isto é, quando esta sai e explica-lhe o significado de sua premonição, ainda dentro do sonho (2008, p.57-58; 74). A águia, explicando que é Odisseu, e os gansos, os pretendentes, a tranquiliza: não é um sonho, mas uma boa ‘realidade’, é uma visão que se cumprirá no mundo real. “Fica tranquila, Penélope, filha de Icário famoso; antecipada verdade (ὄραρ) foi tudo, não sonho ilusório (οὐκ ὄναρ): / os pretendentes aqui, são os gansos; eu próprio, fui a águia, mas ora sou teu marido, que à casa de novo retorna, / para apressar a eles todos um mísero e triste destino.” A águia, como se vê, está usando *onar* mais em um sentido comparativo do que em referência ao episódio do sonho, uma vez que, dentro do próprio sonho, a águia se presume real. O episódio do sonho como um todo, por sua vez, é referido por *oneiros*, e não por *onar*.

O sonho (*onar*) de Sócrates da cidade ideal passou pela porta de marfim ou pela porta de chifre? É um sonho falso e não se realizará ou um sonho verdadeiro e que traz acertos sobre eventos futuros? O sonho que Sócrates relata aos seus interlocutores no *Cármides* apresenta uma cidade, a princípio, feliz, em que, além de haver uma clara divisão do trabalho, cada um dos indivíduos possui o conhecimento necessário à execução de suas tarefas e não engana os demais dizendo-se especialista em algo sem o ser. Ora, a cidade tem origem no fato de que, ao mesmo tempo em que todo homem é vulnerável e depende de muitas coisas, cada um de nós não é autossuficiente (*Rep.* 369b), fato, por sua vez, que acopla-se à existência da diversidade de aptidões para desempenhar diferentes ofícios. Sócrates, a princípio, afirma que os habitantes da cidade sonhada procederiam bem, mas depois da descrição da cidade diz não estar convencido de que este modo de

geral, significam as fantasias e visões que se tem enquanto dorme, em oposição à visão que se tem acordado. (2003, p. 73, 74)

⁶⁵ Esta oposição *hypar/onar* é também bastante explorada no livro V da *República*, que fará parte de nossa análise algumas seções adiante.

proceder garantiria a existência da felicidade a esta cidade e por isso resolve, por meio da dialética, investigar. Esta segunda cidade arquitetada discursivamente por Sócrates, embora apareça em um momento avançado do diálogo (ou seja, a partir da análise e teste da última definição de temperança apresentada por Crítias), articula algumas das definições já apresentadas anteriormente - como por exemplo, a que considera a moderação como ocupar-se cada qual dos próprios negócios, a que a considera como autoconhecimento, bem como a definição em questão segundo a qual a moderação ou temperança é ciência de si mesma e das outras ciências. Se, por um lado, enquanto conhecimento de si, a *sophrosyne*, permitiria a cada um descobrir sua função social, a atividade para a qual cada um seria naturalmente mais bem dotado, sendo esta definição muito próxima àquela que é aceita na *República*⁶⁶ (433a), com Crítias, essa definição expressar-se-á, como iremos ver, tiranicamente - e as duas cidades, a distópica e a sonhada ou utópica, projetadas por Sócrates em diálogo com os dois futuros tiranos, Crítias e Cármides, irão assemelhar-se mais do que se afigura à primeira vista. Não obstante, Sócrates, o sonhador, não pode deixar de submeter seu sonho, antes que ele possa ser aceito ou rejeitado, ao exame filosófico, e é o que empreenderá até a conclusão do diálogo.

Assim como no *Teeteto*, na cena em que Sócrates relata um sonho em troca de outro, aqui é estabelecida uma comparação entre um sonho e uma teoria ou ideia que exige a investigação por meio de um procedimento dialético. Segundo a perspectiva filosófica que Platão diligentemente constrói ao longo de sua obra, possuir sonhos verdadeiros ou falsos depende, sobretudo, da capacidade hermenêutica do sonhador. Por outro lado, é interessante observar que, embora a interpretação do sonho se dê por meio do método dialético e não por meio de práticas oneiromânticas tradicionais, a menção à porta de chifre e à porta de marfim é uma referência clara e direta à conhecida passagem do canto XIX da *Odisseia*, ou seja, não deixa de trazer consigo algo das práticas mais antigas de interpretação dos sonhos. Sócrates, como vimos, retomando a distinção tradicional entre dois tipos de sonho, afirma que alguns sonhos são provenientes das portas de marfim e são enganadores, trazendo promessas falsas que não se cumprem; outros, os que passam pela porta de chifre, revelam uma verdade e convertem-se em realidade (560-569).

⁶⁶ A definição diz que a justiça é cada um ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada.

A ideia de que nos sonhos adivinham-se acontecimentos futuros é parte do arcabouço cultural grego: “É no sono, diz Xenofonte, que a alma mostra sua natureza divina; é no sono que ela usufrui de uma certa visão do futuro; e isto acontece, aparentemente, porque é mais livre no sono” (Dodds, 1988, p.149). Platão, no *Timeu*, faz Sócrates afirmar que a apreensão da verdade mediante a genuína e inspirada divinação só acontece quando a razão é limitada pelo poder do sono, doença ou alguma inspiração divina, mas que, no entanto, deve-se ter cuidado com os charlatões, pois apenas rememora, apodera-se e apura as visões e os enunciados produzidos nesses estados quem está em posse de seu juízo (71e- 72b). A referência à passagem da *Odisseia* revela, deste modo, a possibilidade de o sonho em questão tratar-se de um sonho enganador ou de um sonho verdadeiro e que, portanto, o sonho precisa ser examinado, não por charlatões, mas por um verdadeiro adivinho de sonhos. A filosofia socrático-platônica, como se pode notar, de modo nenhum rejeita o valor do que é revelado pelos sonhos, mas, imbuída do sentido tradicional, oferece novas formas de interpretar a experiência onírica. Inserido nesta tradição, o Sócrates platônico oferece a dialética como instrumento essencial na interpretação das visões e mensagens apresentadas pelos sonhos.

2.2. Sonho e cura: uma poção para as dores de cabeça de Cármides

Já no prólogo do *Cármides* encontramos alguns elementos interessantes, não apenas para a investigação do sonho de Sócrates propriamente dito, mas enquanto sinais indicativos da relevância do tema dos sonhos na obra como um todo. Antes da entrada de Cármides no diálogo, Crítias menciona a Sócrates que o rapaz andava sofrendo de dores de cabeça. “Ultimamente ele diz que sente a cabeça pesada quando se levanta. Que te impede de fingir que conheces um remédio para os seus incômodos da cabeça?” (155b)⁶⁷, diz Crítias a Sócrates a respeito do jovem pupilo. Sócrates se oferece para curar a dor de cabeça de Cármides e, em busca do fármaco eficaz contra a enfermidade de Cármides, parte de um mito bastante conhecido

⁶⁷ “Ἐναγχός τοι ἔφη βαρύνεσθαι τι τήνκεφαλὴν ἔωθεν ἀνιστάμενος: ἀλλὰ τί σε κωλύει προσποιήσασθαι πρὸς αὐτὸν ἐπίστασθαι τι κεφαλῆς φάρμακον;”

pelos gregos de sua época: o mito de Zalmoxis. Sócrates revela a Cármides ter conhecido, na batalha de Potideia, um médico trácio discípulo de Zalmoxis que lhe teria ensinado uma poção de efeito curativo, uma planta, que associada a um encantamento, seria capaz de dar início a um processo de cura: a erva deveria, segundo o discípulo da divindade, ser administrada com um canto mágico, sendo este imprescindível para se ter efeito. O discurso de Sócrates, embora verossímil, é uma ficção. Contudo, mesmo tendo aceitado apenas fingir conhecer o tal fármaco para a enfermidade de Cármides, o filósofo será, de fato, associado a um médico, cujo objetivo é curar o jovem Cármides.

Explicitando em que consistem esses encantamentos a serem entoados junto com o remédio, Sócrates afirma:

As almas, meu caro, são tratadas com certas fórmulas de magia (ἐπωδαῖς); essas fórmulas são os belos argumentos (λόγους καλοῦς). Tais argumentos (λόγων) geram na alma a temperança e uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo. (157a) ⁶⁸

Várias menções podem ser encontradas ao longo do corpus platônico sobre a capacidade de Sócrates de encantar seus interlocutores por meio do seu discurso. No *Sofista*, não obstante, é o próprio sofista, comparado a um mágico imitador, quem recebe a acusação de usar palavras mágicas (235a; 234c). A analogia entre o *logos* e o *pharmakon* - no duplo sentido que o termo encerra, veneno e remédio - está presente em Górgias, no *Elogio de Helena*. As palavras persuasivas, segundo o sofista, agem na alma assim como as drogas agem no corpo. O *logos*, neste sentido, é um *pharmakon* que pode curar ou matar. Comparado tanto com a poesia e com a magia, como com os medicamentos usados pela medicina, o corpo minúsculo do *logos*, segundo ele, é capaz de executar ações divinas, tais como suprimir ou incutir medo, despertar alegria ou dor e intensificar a paixão (8,14) ⁶⁹. E Protágoras, no *Teeteto*, pela boca de Sócrates, corrobora a comparação entre o médico, que produz a mudança por meio dos remédios, e o sofista, que a produz por meio de palavras (167a).

⁶⁸ “θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὃ μακάριε, ἐπωδαῖς τιςιν, τὰς δ’ ἐπωδᾶς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοῦς; ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἥς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥάδιον ἦδη εἶναι τὴν ὑγίειαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν.”

⁶⁹ SOUZA & PINTO, 2005, p. 129. *Elogio de Helena* (8,14).

Segundo Belfiore, Platão, usualmente, utiliza-se da magia socrática, sobretudo, em duas situações: para purificar o elemento racional expulsando as falsas crenças utilizando-se do *elenchos*; e para treinar e fortalecer as emoções de modo que elas se harmonizem com a razão, utilizando-se dos mitos e da música na educação (Belfiore, 2013, p.135). No *Fédon*, Sócrates diz a Cebes, que confessa seu temor infantil pela morte, que é preciso exorcizá-lo diariamente até que as encantações o tenham libertado. “E onde, Sócrates, encontraremos um bom encantador (ἄγαθὸν ἐπωδὸν) uma vez que nos abandonas?” (77d-e). E o próprio mito da viagem da alma ao Hades que encerra o diálogo, segundo Sócrates, nada mais é do que uma fórmula de encantamento na qual devemos arriscar-nos a crer. “É um belo risco, eis o que precisamos dizer a nós mesmos, à guisa de fórmula de encantamento (*epodé*).” (114d) No *Teeteto*, quando Sócrates, propondo a maiêutica como método, é consagrado parteiro de almas, ele mesmo admite utilizar-se de encantamentos como auxílio para que os seus interlocutores deem à luz suas próprias opiniões. “O que faço, diz ele, é ajudar-te no trabalho de parto; daí, recorrer a encantamentos (ἐπάδω) e oferecer ao teu paladar as opiniões dos sábios, até que, como o meu auxílio, venha à luz tua própria opinião.” (157c-d) No *Mênon*, onde a dialética socrática, especificamente o método elêntico é considerado um expediente de encantamento, o aluno de Górgias, afirmando que já ouvira dizer sobre como Sócrates leva a si mesmo e a todos a aporias, confessa estar ele mesmo enfeitiçado por Sócrates: “E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas (φαρμάττεις), e me tens simplesmente sob completo encanto (ἁπορεῖν)” (80a-b). Aqui o *elenchos* e a *aporia* são apresentados como indissociáveis. Mênon, que diz a Sócrates que, se como estrangeiro fizesse coisas desse tipo em outra cidade, seria levado ao tribunal como feiticeiro, associa o *elenchus* a um tipo de magia ou encantamento, cujo efeito é deixar a vítima, contra sua vontade, incapaz de falar. Contudo, Mênon, a vítima, não o faz porque percebe que não sabe de fato aquilo que sempre achou que soubesse (lembrando que Mênon queixa-se de que Sócrates assemelha-se a uma raia elétrica que entorpece e paralisa - na alma e na boca - quem dela se aproxima).

O *Cármides*, como um diálogo do grupo elêntico e aporético, de modo a agir de maneira geral como um exame do outro com a intenção de produzir nele uma mudança, é apresentado como uma inspeção estruturada como um teste de definições. O *elenchos* refutativo, um procedimento dialógico purgativo que opera

por meio de perguntas e respostas curtas acerca de uma questão filosófica, pelo seu poder de liberar o interlocutor da ilusão de saber aquilo que não sabe, de retirá-lo do auto-engano em relação a sua sabedoria e superioridade e, pelo seu poder purgativo, de um modo geral, pode ser tomado como o mais eficaz em produzir a moderação na alma humana – pois, enquanto o discurso retórico, semelhante a uma fórmula mágica, se propõe a gerar mais persuasão do que reflexão no interlocutor, passando a ter força decisória na mente de quem o recebe, o discurso filosófico, pretende, com sua retórica, hipnotizar ou encantar de modo a gerar um efeito de suspensão das verdades preconcebidas, obrigando a alma a reordenar a si mesma. Propondo-se a promover uma espécie de reforma do indivíduo, é bastante indicativo que o diálogo que estamos analisando tenha por objeto a busca pela definição de moderação e os seus participantes sejam nada menos do que duas figuras muito relevantes da aristocracia ateniense que se tornarão dois futuros expoentes do regime oligárquico dos Trinta Tiranos. Não obstante, o contexto dramático do diálogo mostra que foi necessário a Sócrates conhecer um pouco de Cármides para que o filósofo pudesse decidir-se pelo caminho do encantamento. Sócrates, que, além de personagem, é narrador, conta que, inicialmente, sentiu-se perdido e com dificuldades para revelar o poder do remédio (156a-b) e a escolha pelo mito para dar início ao processo de encantamento, como mostra a passagem, parece indicar que os ‘belos discursos’ abarcam os diversos expedientes discursivos de que Sócrates dispõe, a depender da idade, da experiência, da ocupação e do estado da alma de seu interlocutor.⁷⁰

Segundo Dodds, Zalmoxis deve ser considerado “um xamã mítico ou um protótipo de xamã”, tendo a Trácia sido a pátria de muitos xamãs⁷¹, que, de algum

⁷⁰ Em contraste com o *elenchos*, que pode ser perigoso para os jovens, o *epodé* é considerado útil no treinamento de crianças que ainda não podem argumentar. (*República* 539a-d)

⁷¹ Bastante interessante, neste sentido, é a pesquisa de Grimaldi na qual argumenta que várias das características que, segundo o historiador e fenomenologista das religiões Mircea Eliade, definem o xamã são cumpridos de uma forma ou de outra no Sócrates de Platão. A primeira dessas características é que o xamã cura: é o caso do Sócrates do *Cármides*. A segunda característica é que o xamã confronta as pessoas com elas mesmas, com suas próprias identidades: seria o caso do que Sócrates faz com Alcibíades, tal como este relata em seu discurso ébrio no fim do *Banquete*, bem como com todos os discípulos com os quais ele pratica o método maiêutico apresentado no *Teeteto*. A terceira característica é que o xamã se sente habitado, possuído pelos espíritos, está convencido de ter uma missão divina: esta é apresentada na *Apologia* onde o filósofo relata possuir um daimon que lhe inculca uma missão divina. E, finalmente, haveria uma quarta característica: o xamã pratica um conjunto de técnicas para libertar-se do corpo. Grimaldi vê essa característica na exibição do significado da vida entendida como preparação para a morte no *Fédon* ou mesmo na ascensão do

modo, influenciaram a cultura grega (1988, p.162). No relato de Heródoto, a figura de Zalmoxis aparece como um agente diretamente ligado a um tipo de cura social. Zalmoxis teria vivido como homem, porém, depois de sua morte, tendo sido admitido como um *daimon* pelos trácios, é reconhecido como uma divindade capaz de sanar problemas humanos. Se ele próprio, nesse sentido, teria superado o problema da morte, e ressuscitado, segundo sugere seu retorno (Hdt. *Hist.* 4, 95, 20), ele teria se tornado um tipo de agente cósmico de cura. Nessa crença, ele é poderoso e pode controlar intempéries naturais, sociais e individuais. Zalmoxis, segundo Heródoto, teria mandado construir uma casa subterrânea, na qual viveu três anos: os trácios choravam a sua morte e condoíam-se com a sua falta. Passados três anos reapareceu e assim tornou credíveis as coisas que tinha ensinado, dentre elas, que depois da morte se volta a viver. Os xamãs, magos trácios, que governavam as tribos em seu nome, imitavam a sua hibernação retirando-se para dentro de cavernas por longos períodos em que caíam em transe, e quando despertavam narravam as visões tidas (Casertano, 2001, p.15,16). A descida ao subterrâneo obscuro, tipicamente xamânica, representa a procura por um conhecimento não acessível em estado de lucidez cotidiano e, tendo superado a morte, segundo creem os trácios, Zalmoxis teria o conhecimento de cura semelhante ao de um xamã. Para além da situação historicamente factual da figura trácia, consideramos que a questão platônica consiste em aproveitar-se da eficácia psíquica que o mito parece oferecer: a *katabasis* objetiva, concretizada com a imagem da descida literal da divindade, será reaproveitada enquanto *katabasis* de caráter psíquico.

Algo bastante interessante para nós de ser destacado no discurso de Sócrates sobre os ensinamentos recebidos do discípulo de Zalmoxis é que o encantamento, aplicado inicialmente a uma parte do corpo, - no caso à cabeça, através das palavras -, vai estendendo-se a todo o corpo e, por fim, tem por objeto a própria alma. Como uma espécie de hipnose consentida, a entrega da alma daquele que deseja ser curado é um requisito para a eficácia do tratamento. O uso das belas palavras, afirma Sócrates, é capaz de produzir a moderação em nossas almas, e tão logo ela se mostra presente, torna-se fácil assegurar a saúde da cabeça e de todo o resto do corpo.

filósofo para o bem dos livros VI e VII da *República*. Apesar das semelhanças, é notório que o filósofo de Platão possui especificidades que vão além das similaridades com a figura do xamã.

Ao ensinar-me o remédio e as palavras, acautela-te – me disse – para não te deixares persuadir por ninguém, no sentido de lhe curares a cabeça, se antes a pessoa não puser a alma a tua disposição para ser tratada por meio daquelas palavras. Nisto consiste o erro dos médicos de agora: imaginar que podem ser médicos de uma só parte, isoladamente considerada, separando da saúde a temperança. (157a-b) ⁷²

Segundo Sócrates, os médicos trácios, seguidores de Zalmoxis, apontaram um erro em que os médicos gregos incorriam nas suas práticas curativas: eles negligenciavam o todo, a cujo tratamento seria preciso proceder, pois, não estando bem o todo, impossível é que a parte esteja. Na cura de qualquer parte do corpo é necessário levar em conta todo o corpo, pois este atua como um todo em que as partes são interdependentes. Os bons médicos, segundo o mito, esforçam-se em curar a parte juntamente com o todo, mas o todo a que se refere o trácio consiste na alma que reúne o corpo e as suas partes. É na alma, o todo, que a saúde reside, e uma doença do corpo deve ser tratada tratando-se dela.

Zalmoxis, nosso rei, que também é uma divindade, acrescenta que assim como não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça, nem a da cabeça sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiarem muitas doenças o tratamento dos médicos helenos, por desconhecerem estes o conjunto que importa ser tratado, pois não pode ir bem a parte, quando vai mal o todo. (156e) ⁷³

Zalmoxis diz que do mesmo modo que não se deve cuidar dos olhos independentemente da cabeça, nem cuidar da cabeça independentemente do corpo, não se deve cuidar do corpo independentemente da alma. O corpo é parte da alma, assim como a cabeça é parte do corpo e os olhos, parte da cabeça. Uma cabeça desprovida de seus olhos pode ainda ser considerada uma cabeça, mas o ponto a ser enfatizado é que o olho desprovido de seu contexto na cabeça não pode funcionar como olho. Quando se cuida do todo, cuida-se por extensão da parte, cuidando-se da alma cuida-se do corpo, da cabeça e dos olhos, pois estes dela dependem. A relação entre todo e parte, alma e corpo, cabeça e olhos, segundo observa Robinson,

⁷² “διδάσκων οὖν με τό τε φάρμακον καὶ τὰς ἐπιδόας, ὅπως, ἔφη, ‘τῷ φαρμάκῳ τούτῳ μηδεὶς σε πείσει τὴν αὐτοῦ κεφαλὴν θεραπεύειν, ὅς ἂν μὴ τὴν ψυχὴν πρῶτον παράσχη τῇ ἐπιδῇ ὑπὸ σοῦ θεραπευθῆναι. καὶ γὰρ νῦν,’ ἔφη, τοῦτ’ ἔστιν τὸ ἁμάρτημα περὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι χωρὶς ἑκατέρου, σωφροσύνης τε καὶ ὑγιείας, ἰατροὶ τινεὶ ἐπιχειροῦσιν εἶναι.”

⁷³ “ἀλλὰ Ζάλμοξις, ἔφη, λέγει ὁ ἡμέτερος βασιλεὺς, θεὸς ὢν, ὅτι ὥσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦτο καὶ αἰτιονεῖται τοῦ διαφεύγειν τοὺς παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἰατροὺς τὰ πολλὰ νοσήματα, ὅτι τοῦ ὅλου ἅμ ελοῖεν οὗ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι, οὗ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἶναι τὸ μέρος εὖ ἔχειν.”

não é de adição ou subtração, mas a relação filosoficamente mais respeitável da implicação (2007, p.44). E Sócrates, reivindicando aplicar os ensinamentos trácios, acrescenta: “É da alma que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando ela sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos” ⁷⁴ (156e). Curando-se a cabeça de Cármides, Sócrates considera-se curando também os olhos de Cármides, o que significa dizer que é possível alterar a visão do rapaz - quiçá, as visões oníricas, como, tal como propomos, parece gabar-se Sócrates de sê-lo capaz. Se o olho é aquilo que redimensiona a cabeça e os pensamentos, o corpo cumprirá, no diálogo, a mesma função em relação à *psyché*, (re)posicionando-a diante da realidade, e vice e versa. A cura de uma enfermidade, nessa perspectiva, é concebida como um atributo psíquico: a ‘fórmula mágica’ (155e), que é afirmada como ‘belos discursos ou argumentos’ (157a), é processada pela *psyché*, caso ela se entregue ao ‘curandeiro’, trazendo, assim, consequências somáticas ao enfermo.

Embora explícito, como veremos, apenas na *República*, consideramos que, neste diálogo de juventude, a filosofia, arrogando-se a cura, julga-se capaz de transformar não apenas a vida – supostamente - da vigília, mas também os sonhos dos homens. A ideia de que a cura e a saúde encontram-se na alma e de que é através dela que deve ser tratada uma doença do corpo nos remete a Asclépio, cujo mito, em uma de suas versões, afirma que o herói deificado teria se fixado em Epidauro e desenvolvido ali uma verdadeira escola de medicina. Quanto à menção de Sócrates a um sonho e à importância que o tema das imagens oníricas e o da cura venham a ter no contexto do diálogo, esta é para nós uma outra possibilidade interpretativa que não pode deixar de ser aventada. Trata-se da influência do uso do sonho em rituais de cura nos templos dedicados a Asclépio. Na medicina asclepiade, cujos métodos, predominantemente mágicos, prepararam o caminho para uma medicina mais científica, o sonho desempenhava um papel fundamental na cura: os doentes dormiam no templo dedicado ao deus e o sonho que trazia a imagem daquilo que proporcionaria a cura lhes era enviado. Assemelhando-se a uma morte temporária, o sono e a cura propiciada por ele espelhava-se no ciclo de declínio, morte e renascimento, e a ação de despertar era associada ao

⁷⁴ “πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὀρμῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ ἐκεῖθεν ἐπιρρεῖν ὥσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα.”

rejuvenescimento e a uma nova vida. Segundo Koch, no templo santuário de Asclépio, havia um labirinto em que provavelmente era guardada uma serpente, animal ctônico - que tinha entre seus principais atributos o dom da adivinhação -, simbolizando o renascimento e a renovação ininterrupta da vida. A prática da cura dos sonhos durante o sono manteve-se proeminente na medicina grega nos santuários do deus Asclépio, onde pessoas adoecidas dormiam, para receberem sonhos de cura diretamente do deus que vinha visitar os pacientes; as descrições dos sonhos pelos enfermos eram interpretadas pelos Sacerdotes que, em seguida, passavam a receita: era o que se pode chamar de mântica por incubação. Os sacerdotes, ademais, frequentemente preparavam poções herbáceas e efetuavam outras curas baseados em suas adivinhações hermenêuticas da proto-retórica do deus da medicina, que geralmente aparecia na forma de um cão ou uma cobra tocando o sonhador na parte do corpo que precisasse ser curada. (Ropp, 2006, p.3). Vigorando por séculos, o culto ao deus-herói Asclépio, segundo Koch, atingiu uma enorme popularidade no mundo grego, principalmente a partir do século V a.C., com a Guerra do Peloponeso, quando a sociedade grega sofreu mudanças dramáticas com migrações e epidemias. Asclépio era o portador da saúde e da salvação pessoais nesse mundo e sua veneração em toda a Grécia ligava-se diretamente a Apolo (2011, p. 52, 53). Tendo o sol acabado de se pôr e já sentindo os efeitos da cicuta, emblemática, neste sentido, é a última declaração de Sócrates antes de morrer, tal como nos conta Platão, que não esteve presente na ocasião por encontrar-se ele mesmo enfermo: “Crítón, não se esqueça do galo devido a Asclépio” (*Fédon*, 118a). Como observa Irène Mainguy, o galo é um emblema solar cujo apanágio é o presságio do retorno à claridade. Arauto da aurora, o galo encarna a vigilância e a manifestação dinâmica da vida e associado a Asclépio evoca o anúncio da saúde física e psíquica (2006, p. 228). O último suspiro socrático, deste modo, parece pressagiar - não tanto um fim, mas um recomeço - o despertar após um período de sono.

A relação dos sonhos com a medicina perpetuou-se pela Grécia e a previsão do futuro, do campo do fazer mântico, é transposta, com a medicina hipocrática, para o campo do cuidado do corpo. Sem negar elementos da esfera do sagrado e a existência da profecia em sonho, a medicina hipocrática concentrar-se-á em apresentar e explorar o papel dos sonhos, especialmente, como ferramenta de

diagnóstico de doenças no corpo do homem. O corpus hipocrático é recheado de ideias e referências aos sonhos e ao sono, sendo o *Da Dieta*, dentre os tratados, o mais farto no que diz respeito ao tema. O tratado apresenta reflexões bastante interessantes sobre o sonho enquanto elo mediador entre *soma* e *psyche*, porquanto a *Dieta IV* ou *Sobre os sonhos*, considera que a origem dos sonhos diagnósticos é a própria alma. Esta, tornada autônoma no sono, observa o corpo e, através dos sonhos, produz um alerta no caso de detectar algum desequilíbrio no corpo. As sensações a que os indivíduos são expostos na vida de vigília apresentam-se como inibidor do aparecimento de indicações que a alma, livre se sensações, é capaz de obter. Nas palavras do autor do tratado:

Sobre as evidências produzidas nos sonos quem as depreendeu corretamente descobrirá que elas têm grande propriedade sobre o todo. Pois a alma, estando a serviço do corpo acordado, dividindo-se sobre muitas coisas, não é ela dela própria, mas dá uma parte a cada [faculdade] do corpo, à audição, à vista, ao tato, ao caminhar e às ações de todo o corpo; mas a mente nunca se torna dela por inteiro. Quando o corpo descansa, a alma, acordada e em movimento, administra sua própria casa e realiza ela mesma todas as atividades do corpo. Pois o corpo adormecido não sente, mas ela acordada conhece todas as coisas: vê o que é visível, ouve o que é audível, caminha, toca, sente dor, pondera; em uma palavra, todas as funções do corpo ou da alma, todas elas a alma realiza no sonho. Assim, quem discerni-las corretamente, tem uma grande parte de sabedoria. (*Da Dieta*, VI, 86,1,2. Tradução: Alsina)

Segundo as explicações do autor do tratado, uma vez que o sono limita a conexão da alma com o mundo exterior, o objeto de percepção da alma restringe-se ao corpo e ao que ocorre dentro dele. A partir dos sonhos é possível chegar a informações acerca de condições do corpo que não são evidentes e que, de outra forma, manter-se-iam inalcançáveis pela visão. Se o médico souber interpretar tais sonhos corretamente, ele será capaz de formular um prognóstico para a doença e com base nisso receitar uma dieta adequada. A clarividência médica exercida pela alma é apresentada pelos sonhos, os quais devem ser interpretados, e a analogia utilizada como guia é a similaridade das imagens com o que é habitual ou inabitual na vida de vigília: se o corpo estiver em uma situação saudável, os sonhos com as ações diurnas apresentam-se conforme a realidade, enquanto a dissimilaridade é considerada mau sinal, porquanto a distorção da realidade revela uma distorção simétrica do estado normal do corpo (Alsina, 2015, p.103). As interpretações, deste modo, são justificadas com uma série de analogias entre o mundo exterior e o corpo

humano, em que, por exemplo, “a terra representa a carne do sonhador, o rio, o sangue, e uma árvore, o sistema reprodutor” (Dodds, 1988, p.133).

Nota-se que Platão, ao trazer a medicina trácia, parece apontar uma crítica aos métodos hipocráticos de cura. As doenças são sempre corpóreas para a arte hipocrática. Mesmo tendo o cuidado de assumir que haja a adivinhação divina, não pertinente à medicina e da qual não se ocupa, a adivinhação para o autor do tratado é a leitura dos sinais físicos observáveis que, em sonhos, aparecem como sinas a serem interpretados - largas classes de sonhos são relacionadas com o estado fisiológico do sonhador e tratadas como sintomas importantes para a identificação médica. Na medicina hipocrática o foco é o corpo, e a alma é apenas instrumento para a detecção dos distúrbios corporais. A medicina praticada pelos seguidores de Zalmoxis, por outro lado, prediz que tratar uma parte do corpo como um todo subsistente, como a cabeça sem referência ao corpo e o corpo sem referência à alma é, um tratamento inócuo. Enquanto na medicina hipocrática a alma está contida no corpo⁷⁵, segundo os discípulos trácios, o corpo é que é uma parte da alma e não pode ter uma cura real se a alma não for levada em conta no tratamento. Sócrates pretende curar não apenas a cabeça de Cármides, mas também os olhos, mas sem o tratamento da cabeça como um todo, não há cura para os olhos. E, desta maneira, acatando as concepções difundidas pelo mito, Sócrates afirma ao rapaz que apenas poderá ajudá-lo em sua dor de cabeça caso ele se disponha a submeter-se aos encantamentos. “Por isso, se te despuseres, de acordo com as instruções do estrangeiro, a franquear-me tua alma, para que primeiro o submeta ao encantamento trácio, depois te aplicarei o remédio da cabeça. Caso contrário, meu caro Cármides, não sei o que possa fazer contigo”, ⁷⁶ afirma ele (157c).

Já bem no início do diálogo podemos observar a intenção de Sócrates em examinar a alma do jovem. Retornando a Atenas de um período em batalha, Sócrates dirige-se à palestra de Táureas e, após relatar sobre suas experiências em Potideia, quer saber sobre os jovens que se destacam na filosofia e quer conhecê-los. Crítias logo faz Sócrates lembrar-se de Cármides, jovem filho de Gláucon,

⁷⁵ Esta observação é corroborada pela investigação dos textos hipocráticos feita por Alsina (2015, p.126, 127).

⁷⁶ “ἐγὼ οὖν - ὁμώμοκα γὰρ αὐτῷ, καὶ μοι ἀνάγκη πείθεσθαι - πείσομαι οὖν, καὶ σοί, ἐὰν μὲν βούληται κατὰ τὰς τοῦ ξένου ἐντολὰς τὴν ψυχὴν πρῶτον παρασχεῖν ἐπᾶσαι ταῖς τοῦ Θρακῶς ἐπὶ φάρμακον, εἰ δὲ μή, οὐκ ἂν ἔχοιμεν ὅτι ποιοῦμέν σοι, ὃ φίλε Χαρμίδη.”

considerado, além de bom poeta, o mais belo de seu tempo. É instalada, no início deste diálogo que tratará sobre a moderação, toda uma ambiência que faz ressaltar a beleza do jovem, remetendo-nos, por um lado, aos impulsos de desejo e, por outro, à contenção socrática de si. Sócrates, contemplando a beleza física de Cármides, quer saber se o jovem tem a alma tão bela quanto o corpo: quer desnudar a sua alma, retirando-lhe, o mais que possível, o corpo (154e).⁷⁷ É de se notar, valendo-se da analogia expressa juntamente com a explicação da medicina zalmoxiana, que uma alma sem corpo é comparável a uma cabeça sem olhos - e uma alma deste modo, na ausência do corpo, não pode ver senão coisas que não são deste mundo circundante do aqui e agora. Deve-se notar que, por um lado, a relação que o diálogo estabelece entre o corpo e a alma é a de vinculação e, portanto, como observa Robinson, a explicação monista da relação alma-corpo sobrepõe-se à relação dualista, em que alma e corpo são substâncias distintas; mas, por outro, desprendendo-se temporariamente do corpo, a alma, no sono, experimenta uma espécie de excursão psíquica, a qual Platão parece valorizar, porquanto este excuroso pode aguçar a antítese corpo-alma. Neste sentido, não podemos deixar de pensar que a propedêutica filosófica que Platão apresenta em sua obra, de fato, visa dirigir a alma para a sua separação, momentânea, do corpo. Uma alma purificada consiste em livrar-se do corpo o mais que possível.⁷⁸ O corpo veste a alma com as sensações, impregnando-a e a alma que quer alcançar sua pureza deve adquirir o hábito, afastando-se de todas as partes do corpo, de concentrar-se e recolher-se a si mesma (65e-66b, 67c-d). Influenciado pelo mito criado por ele mesmo, poderíamos afirmar que, para o Sócrates do *Cármides*, a alma é, não só o todo do qual o corpo faz parte, mas também uma substância não física e potencialmente separável? É através da

⁷⁷ Referindo-se a Cármides, Sócrates, dirigindo-se a Crítias, questiona: “E por que, então, não lhe despidamos a alma, para contemplá-la, antes de lhe vermos as formas? Na idade em que está decerto gostará de conversar.”

⁷⁸ Acerca das duas concepções sobre a alma apresentadas no interior dos diálogos, a unitária e a tripartite (435b), destacamos duas principais posições assumidas pelos comentadores: a dos que consideram a superioridade do modelo unitário sobre o tripartite, argumentando que é mais coerente com a teoria das formas (ROHDE, 1973, p.493) ou que o modelo tripartite é de origem pitagórica (BURNET, 1994, p.238); e a dos que defendem que o modelo tripartite é um avanço em relação ao unitário, um aperfeiçoamento e uma complexificação da psicologia estreita e puritana apresentada no *Fédon*. (DODDS, 1988, p.229 e ROBINSON, 1995, p.54, 81). Em relação a essas duas posições, consideramos que ambas têm a sua razão de ser, mas são incipientes se consideradas como duas visões isoladas e excludentes. Consideramos que Platão jamais abandona a visão unitária da alma, e isso mesmo na *República*, pois o fim da atividade filosófica é a unificação da alma, mas isso não significa que ela não apresente conflitos internos ao longo do processo, ademais, a inteligência não trabalha sem os afetos, tampouco sem as pulsões.

experiência da separação que a alma dá-se conta de sua imortalidade, e é neste sentido que as fórmulas de encantamento que Sócrates proclama ter aprendido no campo de batalha com um discípulo de Zalmoxis, têm a capacidade de tornar imortais os seres humanos (156e).

Parece natural que Sócrates tenha sido atraído pela doutrina zalmoxiana, uma vez que se trata de dar relevância à liderança da alma como agente governante do corpo. Não obstante, a dor de cabeça de Cármides e a quase irresistível experiência de desejo erótico que Sócrates narra ter sentido ao deparar-se com a figura do jovem Cármides servem como lembretes de que uma alma encarnada - mesmo a alma do filósofo paradigmático - não goza de soberania completa e irrevogável em relação ao corpo. A narrativa de Sócrates sobre a sua superação do desejo erótico de Cármides nos primeiros momentos do prólogo nos lembra a tensão quase que perene entre a alma e o corpo do homem. (155c-155e). O mesmo Sócrates que, segundo o relato de Alcebiades (*Banq*, 219e-221e), demonstrou temperança e autocontrole para resistir aos diversos planos por ele articulados para deitar-se com o filósofo, que não se permite dominar-se pela paixão, nem pela beleza do corpo ou pela cobiça por riquezas, e que, no campo de batalha, na expedição a Potidea, surpreendeu a todos com sua capacidade de suportar a fome e o frio, de permanecer por longos períodos em contemplação sem mover-se, inspirar temor nos inimigos e (diferentemente do próprio Alcibiades) beber sem jamais deixar-se embriagar, se apresenta como suscetível às paixões do corpo, e isso aponta para a existência humana enquanto uma alma conectada a um corpo.

Tendo Crítias apresentado Cármides como o mais bem dotado em moderação, Sócrates diz que a questão então é saber se isso é verdade, caso contrário os encantamentos de Zalmoxis e de Abaris ⁷⁹ devem preceder o remédio. “Se já tens o dom da temperança, como pretende o nosso Crítias, e és suficientemente temperante, não necessitas de nenhuma fórmula de encantamento, nem de Zalmoxis, nem de Abáris, o hiperbóreo, podendo ser-te indicado desde já o remédio da cabeça” ⁸⁰ (158b-c). Quem possui a moderação não precisa do

⁷⁹ Abaris, segundo Dodds, foi um xamã trácio com o qual os gregos tinham tomado contato influenciando-se com sua cultura xamânica. Abaris, segundo conta, era avançado na arte de jejuar e foi capaz de banir pestes, predizer terremotos e compôs poemas religiosos (1988, p.155).

⁸⁰ “εἰ μὲν σοι ἤδη πάρεστιν, ὥς λέγει Κριτίας ὅδε, σωφροσύνη καὶ εἰ σώφρων ἰκανῶς, οὐδὲν ἔτι σοι ἔδει οὔτε τῶν Ζαλμόξιδοσοῦτε τῶν Ἀβάριδος τοῦ Ὑπερβορέου ἐπωδῶν, ἀλλ’ αὐτό σοι ἂν ἤδη δ’ οὔτεον εἴη τῆς κεφαλῆς φάρμακον.”

encantamento, afirma ele, uma vez que ele já está curado, já é possuidor da saúde. Como a única função do encantamento é instilar *sophrosyne*, o próximo passo é descobrir se Cármides já possui ou não essa rara qualidade. Existindo em Cármides a moderação, ele será capaz de dizer algo a seu respeito e de formar sobre ela uma opinião. A razão disto, segundo Sócrates, é, que, caso ela resida efetivamente em alguém, ela fornece necessariamente alguma percepção (*aisthesis*) de sua presença, por meio da qual é possível formar uma opinião (*doxa*) do que ela seja (158e-159a). Depois de várias tentativas, Cármides primeiro e Crítias depois, não conseguem encontrar nenhuma definição satisfatória que resista às objeções de Sócrates.

Além do prólogo, o *Cármides* pode ser dividido em duas partes: a primeira, introdutória, em que Sócrates dialoga com Cármides (158e-162d), e, juntos, colocam em aporia três respostas dadas à questão ‘o que é moderação?’; e a segunda, que começa com a entrada de Crítias (162c-175d), que também apresentará três definições de moderação, todas elas por fim consideradas inadequadas - ou, no melhor dos casos, meras aproximações do que a moderação é. A terceira definição apresentada por Cármides parece ser de autoria de Crítias, apesar de este negá-la: “cuidar um do que lhe é próprio” (161b-162d). Sócrates refuta tal definição, que, como vimos, é base da construção da cidade distópica, e Cármides afirma que o autor desta definição talvez não soubesse o que estava dizendo; é aí que Crítias, que já há algum tempo se mostrava inquieto com seu pupilo caindo em sucessivas aporias, entra no diálogo (162e). As três definições que Cármides dá à moderação, como é possível notar, provêm, em boa parte, de sua própria experiência, sendo elas exemplos da ênfase dada ao aspecto sensível⁸¹ como alavanca ao diálogo filosófico. Quando a alma começa a ser conduzida para o alto, ela começa a fundamentar suas opiniões, isto é, a experimentar, dialeticamente, aquilo que a levou a chegar a tais opiniões: é isto o que aparentemente ocorre no diálogo entre Sócrates e o futuro tirano, Crítias.

⁸¹ As três definições de Cármides são: (1) “fazer todas as coisas ordeira e calmamente (158e-159a); (2) “moderação é uma espécie de pudor (160e-161b); (3) “moderação é executar suas próprias coisas” (161b-162d). Interessante observar ainda que, se, por um lado, segundo a habitual exigência socrática, é necessário, para saber se Cármides possui temperança, saber o que é a temperança, por outro, afirma-se necessário também a capacidade daquele que a possui em fornecer alguma opinião sobre o que ela é, pois a presença dela produz alguma sensação a partir da qual é possível formar uma opinião a respeito (158e-159a). Este tópico remete à teoria platônica da anamnese.

Uma vez introduzido como interlocutor de Sócrates no debate filosófico, Crítias modifica a definição imputada a ele de “cuidar um do que lhe é próprio” por “a prática do bem”⁸² (163e). Com esta nova definição, ao introduzir o tema da utilidade e comparar o homem moderado com o artesão, Sócrates aproveita para sugerir a relação entre a moderação e o conhecimento. Sócrates faz com que Crítias chegue à conclusão de que não é possível que o homem moderado ignore que seja moderado. Causa espanto em Sócrates, caso aceita a definição, que o homem temperante não possa saber-se temperante senão após avaliar o resultado de sua ação; e Crítias, por sua vez, rejeita que a moderação seja equiparada a um saber técnico, pois, segundo ele, não é possível admitir que o homem moderado não se conheça. “Estou quase a dizer que a temperança consiste justamente no conhecimento de si mesmo, de pleno acordo, nesse particular, com quem inscreveu no templo de Delfos o conhecido preceito” (164d). Ora, se a temperança é conhecimento, é evidente que se trata de conhecimento de alguma coisa, insiste Sócrates, pois todos os conhecimentos se referem a algum objeto. Sócrates quer que Crítias estabeleça o objeto desta ciência de si mesmo e exponha o que ela produz. A princípio, bastaria recusar que o autoconhecimento pertença ao mesmo gênero das outras faculdades cognitivas, que a incomensurabilidade entre eles se tornaria explicável. No entanto, que o conhecimento seja cognoscível e possa, portanto, voltar-se a si mesmo não é algo de todo impossível e incompreensível. A definição de Crítias, que acusa Sócrates de estar apenas investido em refutá-lo e vencer a discussão, sobre a possibilidade do autoconhecimento não é positivamente demonstrada, mas tampouco é completamente rejeitada – talvez porque Crítias apressadamente modifica-a, apresentando, assim, a última definição do diálogo ⁸³, restando interrompido o seu exame.

Mas, o que, afinal, Sócrates não aceita na posição de Crítias para, aparentemente, recusar a definição de *sophrosyne* como conhecimento de si? Podemos dizer que, a contar apenas na defesa de uma proposição, Sócrates e Crítias, a princípio, defendem o mesmo: olhar para dentro de si tem em vista conhecer-se a si mesmo. Porém, cada um deles defende a tese segundo princípios diferentes, sendo elas, as teses, portanto, distintas e com distintas consequências. Crítias, em

⁸² “τὴν γὰρ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιν σωφροσύνην εἶναι σαφῶς σοι διορίζομαι.”

⁸³ Conhecimento de si mesmo e conhecimento das outras ciências (166e).

sua segunda definição, sustenta o princípio de que todo conhecimento estaria dentro de cada um, e bastaria, deste modo, conhecer-se para se ter acesso a todo conhecimento. A solução de Crítias comunga, de um certo modo, com a advertência que Sócrates faz ao jovem Cármides bem no início do diálogo: “olha com atenção para dentro de ti”⁸⁴ (160d). Esta, porém, é uma associação utópica que Crítias faz entre a máxima délfica do ‘conhece-te a ti mesmo’ e a ideia de ser moderado. Para Crítias, conhecer-se a si mesmo é ter acesso a todo conhecimento, já que o indivíduo seria capaz de “saber o que se sabe e o que não se sabe”⁸⁵ (167a). A temperança, nessa perspectiva, é a ciência que conhece as outras ciências e também a si própria, dando a capacidade, ao temperante, de conhecer o que sabe e o que não sabe. Para Sócrates, no entanto, olhar para dentro de si é apenas o primeiro passo para se reconhecer que se sabe o que se sabe e não pretender saber o que não se sabe. O saber, sendo assim, não partilha apenas de uma dimensão especulativa, mas possui uma dimensão adquirida irredutivelmente da experiência. Sócrates, ao apresentar o homem moderado como aquele capaz de aprender com mais clareza e de criticar o que aprendeu melhor que os outros (172a-b), bem como o sábio como aquele que tem em mente que nada sabe, sendo este o seu impulso filosófico, sustenta-o como um antídoto contra a tirania.

2.3. Sonho, tirania e utopia

2.3.1. As cinco idades e os sonhos na passagem da democracia à tirania

Podem ser apresentadas ao menos duas razões para Platão ter posto Sócrates (o narrador), Cármides e Crítias para discutirem sobre a moderação ou temperança neste momento histórico específico. O contexto dramático indicado pelo diálogo situa o encontro e a conversação entre os três logo após a batalha de Potidea da qual Sócrates retornava e, portanto, nos primeiros anos da guerra do Peloponeso. A

⁸⁴ “(...) μάλλον προσέχων τὸν νοῦν καὶ εἰσσεαυτὸν ἐμβλέψας (...)”

⁸⁵ “(...) καὶ ἔστιν δὴ τοῦτο τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν, τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν.”

primeira razão apontada diz respeito, como de hábito, às intenções apologéticas de Platão em relação a Sócrates e à filosofia; a segunda, por sua vez, seria considerar, debater e divulgar a importância da *sophosyne* para o bom governo de uma cidade e que, em contrapartida, a falta dela pode ser considerada como causa das injustiças e desmedidas da Atenas imperial, bem como dos desastres ocasionados pela guerra. Neste sentido, tendo em vista que Cármides e Crítias, que foram alunos de Sócrates, tornaram-se importantes dirigentes da Tirania dos Trinta (404-403), tendo Sócrates sido acusado de ser responsável pelo mau comportamento de alguns de seus seguidores, no pano de fundo do diálogo podemos observar um opulento debate sobre a atuação da filosofia e do filósofo na construção das cidades.

Auxiliados por algumas passagens da *República*, notamos, ademais, que, assim como em seu diálogo capital, Platão, no *Cármides*, além de traçar um perfil sócio psicológico do tirano, coloca em cena a profunda relação que estabelece entre os sonhos e a tirania na alma dos homens. Na *República*, pensando o funcionamento da cidade a partir daquilo que se passa nos recessos profundos da alma e vice-versa, nos livros XIII e IX, retomando o tema da alma tripartite, o filósofo articulará uma verdadeira psicologia política. O livro IX, cujo objetivo é examinar como se transforma o homem democrático em tirânico, começa abruptamente e de modo inesperado abordando os sonhos. Estabelecendo um contraste entre a vida de um filósofo e a de um tirano, o tema surge como parte de um longo argumento acerca da conveniência da vida filosófica. A complexidade da explicação sobre os sonhos contida neste livro da *República* evidencia uma compreensão por parte de Platão bastante articulada da psicogênese dos sonhos. Já tendo recebido, no livro V, como veremos mais adiante, uma explicação ontológica e uma explicação epistemológica, os sonhos, agora, são explicados em termos psicológicos.

Segundo Sócrates, em cada um de nós, mesmo naquele pequeno número de pessoas que se mostram comedidas, há uma espécie terrível de desejos selvagens e sem leis, e é nos sonhos que isto se torna evidente (572b). Sócrates considera que, dentre os prazeres e os desejos, há os necessários e os não necessários, os legítimos e os ilegítimos. Em relação a esses últimos, que provavelmente são inatos, há as condições para que sejam, com o auxílio da razão, corrigidos, o que ocorre mediante os castigos aplicados pelas leis ou através da intensificação dos desejos melhores. Mas isso não ocorre com todos os homens, havendo aqueles que têm esses desejos,

que são avassaladores, aumentados (571b). Ao ser questionado por Glaucon, sobre de que espécie de desejos se trata, Sócrates responde explicando ⁸⁶:

Daqueles que despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e de bebida, se agita, repudia o sono e procura avançar e satisfazer os seus gostos. Sabes que nestas condições ela ousa fazer tudo, como se estivesse livre e fora de toda vergonha e reflexão. Não hesita, no seu pensamento, em tentar unir-se à própria mãe, ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer assassinio, nem em se abster de alimento de espécie alguma. Numa palavra, não há insensatez, nem impudor que ela passe adiante. (571c-d) ⁸⁷

Apoderando-se das pessoas durante o sono, esses desejos desnecessários acometem todos os seres humanos, embora em intensidades diversas, produzindo sonhos monstruosos ou pesadelos. Em pessoas moderadas, eles são controlados pela razão e pelas leis, enquanto que em tipos intemperantes, como os tiranos, eles são mais fortes e imunes à restrição. São sonhos terríveis que acometem o sonhador quando a parte concupiscente da alma se vê liberta do controle do *logistikón* e nestas condições ela ousa fazer tudo sem pudor e reflexão. Sentindo-se livre, sem nenhuma censura ou capacidade reflexiva, nessas disposições, o pensamento da alma adormecida, explica Sócrates, não hesita em unir-se à própria mãe ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer assassinio, nem em abster-se de qualquer alimento (571c-d). Descrição semelhante pode ser encontrada no *Filebo*. Tendo afirmado que ninguém, durante o sonho (ὄναρ) ou desperto (ὕπαρ), jamais viu ou soube que o entendimento é disforme ou torna-se assim em qualquer ocasião, com o que Sócrates parece concordar, Protarco, agora referindo-se aos prazeres, afirma:

No caso dos prazeres, entretanto, quando flagramos alguém os experimentando, especialmente os mais intensos, percebemos que seu efeito é ridículo, se não pura e simplesmente obsceno; ficamos completamente envergonhados, ocultando-os o máximo possível da visão e os concentrando no período noturno, como se a luz do dia não os devesse testemunhar. (65e-66a) ⁸⁸

⁸⁶ Todas as traduções da *República* são de Maria Helena da Rocha Pereira.

⁸⁷ “τὰς περὶ τὸν ὕπνον, ἣν δ’ ἐγώ, ἐγειρομένης, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὖδῃ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμέρον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον, ἡσίων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῇ ἵεναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἥθη: οἷσθ’ ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιούτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὥς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνῃς καὶ φρονήσεως. μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι, ὥς οἴεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλω τε ὁτρωῶν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μαιφονεῖν τε ὅτι οὖν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός: καὶ ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀν οἷας οὐδὲν ἐλλείπει οὐτ’ ἀναισχυντίας.”

⁸⁸ “ἡδονὰς δὲ γέ που, καὶ ταῦτα σχεδὸν τὰς μεγίστας, ὅταν ἴδωμεν ἡδόμενον ὄντινον, ἢ τὸ γελοῖον ἐπ’ αὐταῖς ἢ τὸ πάντων αἰσχιστον ἐπόμενον ὀρώντες αὐτοὶ τε αἰσχυρόμεθα καὶ ἀφανίζοντες κρύπτομεν ὅτι μάλιστα, νυκτὶ πάντα τὰ τοιαῦτα διδόντες, ὥς φῶς οὐ δέον ὀρᾶν αὐτά.”

É interessante observar como Platão, no mito de Prometeu cuja versão atribui a Protágoras no diálogo homônimo, estabelece que uma das características do homem da *polis*, além da *dikè*, justiça, é o *aidós*, pudor. Na versão do *Protágoras*, o mito - que, como observa Cassin, deve ser interpretado muito mais como o mito fundador da democracia do que da fundação ética do político (2005, p.69) -, conta que o erro de cálculo de Epimeteu, o irmão de Prometeu, o fez esbanjar no estoque de faculdades e capacidades (tais como asas, garras, couraça, velocidade, etc...) com os outros animais, não sobrando nada para a espécie humana. A fim de evitar a extinção da espécie, Prometeu, para resolver a imprevidência do irmão, furta de Hefestos e Atena a sabedoria das artes associada ao fogo e entrega-os aos homens. Contudo, tão logo começaram a viver juntos, devido à confusão de suas paixões, começou a desarmonia e as cidades empestaram-se de injustiças: as *technai* ou artes, portanto, não foram suficientes. É quando, Zeus, então, temeroso da extinção da raça humana, envia Hermes para instaurar pudor (*aidós*) e justiça (*dikè*) nos homens (320d-325b). A versão do mito prometeico atribuída ao sofista, evidenciando a hipocrisia como parte constituinte do jogo social e político, conta ainda que todos os homens devem dizer-se justos, quer sejam ou não, e aquele que não conseguir partilhar de pudor e justiça, segundo a lei estabelecida por Zeus para a saúde da *polis*, “deverá morrer, por ser uma pestilência para a cidade” (322d). Como afirma Cassin, tanto *aidós*, quanto *dikè*, mediatizados pelo olhar do outro, referem-se mais ao respeito à opinião pública e menos a uma disposição própria do justo ou a uma obrigação moral cuja transgressão provocaria um problema de consciência (1990, p.83-84). De nosso interesse ainda foi verificar que, na versão esquiliana do mito narrada na tragédia *Prometeu Acorrentado*, Prometeu, o titã civilizador, doa aos homens não apenas o fogo roubado dos deuses - e com o fogo, “tesouro sem preço,” a civilização e a técnica -, mas também as formas das artes divinatórias, a esperança e os sonhos. Além de ter mostrado às criaturas humanas maneiras de fazer misturas salutares capazes de afastar as doenças humanas, Prometeu, cujo nome significa, etimologicamente, ‘aquele que compreende antes’, afirma ter sido o primeiro a ter “distinguido os sonhos (ὄνειράτων) que depois de passada a noite e vindo o dia se realizam”, bem como o primeiro a interpretar os presságios obscuros e os agouros surgidos nos caminhos (475-490). É

extremamente significativo, segundo cremos, que os sonhos na versão trágica sejam uma dádiva de Prometeu, titã afeiçoado aos homens, deus civilizador e humanizador, que do tártaro profundo onde foi lançado, retorna.

A partir do princípio, apresentado na *República*, da correspondência estrutural entre a alma e a cidade, que veicula a concepção de que a cidade constitui uma espécie de homem ampliado, e de que a alma, por seu turno, constitui uma espécie de cidade reduzida, a alma manifesta-se como *locus* prioritário para o qual se deve voltar a fim de compreender o significado das transformações políticas. No interior da alma humana, Platão identifica três elementos ou forças psíquicas principais: o elemento racional ou intelectivo (*logistikón*), que se caracteriza pelo amor ao conhecimento; o elemento irascível ou ardoroso (*thymoeidés*), que se caracteriza pelo amor das honras e pelo espírito de competição; e o elemento apetitivo (*epithymetikón*), que se expressa no desejo sexual e nutritivo. Conforme se estabeleça a hegemonia de um ou outro desses elementos no interior da alma, diferentes costumes se manifestam e, portanto, diferentes formas de governo. As formas de governo, que decorrem uma do fenecimento da outra, se transformam da seguinte maneira: de início, temos a cidade perfeitamente justa, que se caracteriza por estabelecer, na alma dos governantes, uma ordem racional e sadia, fundada na supremacia do princípio intelectivo sobre os elementos colérico e apetitivo, e que tem o saber como o mais elevado valor; em seguida, do declínio e corrupção do melhor regime, irrompe o governo timocrático, sistema político em que a ordem racional da melhor *politéia* é subvertida e em que o desejo das honras, de vitórias e êxitos guerreiros, impulsionado pelo *thymós*, se sobrepõe, na elite dirigente, como valor supremo da cidade, à racionalidade e ao amor pelo saber; num terceiro momento, da corrupção da timocracia, eclode a oligarquia, regime em que o desejo de riquezas se sobrepõe às honras e aos valores guerreiros; proveniente da decadência da oligarquia, surge, então, a democracia, sistema político caracterizado pela liberdade desenfreada e pela proliferação dos desejos supérfluos; e, por fim, a tirania, perversão máxima originada do declínio do sistema democrático, na qual triunfam o crime e os desejos ilícitos e bestiais.

A sucessão das formas políticas, com inspiração hesiódica (547b), é enunciada como um movimento de degradação progressiva, que parte de um ponto de perfeição suprema (a cidade justa), passa por graus intermediários de corrupção

(timocracia, oligarquia e democracia), até chegar à perversão extrema, à máxima deterioração, representada pela tirania, apogeu negativo da vida política. Observa-se que a sequência dos graus de injustiça segue o princípio da ordem psicológica, isto é, desencadeia-se da crise de autoridade da parte racional da alma que, perdendo o comando sobre as outras duas partes do ânimo, produz uma ruptura, um desequilíbrio. Enquanto na democracia em degeneração temos, no plano da economia psíquica, um primado, na *psyché* dos cidadãos, do elemento apetitivo sobre a parte racional e sobre a parte irascível, o homem oligárquico, por causa de sua avareza ou cupidez, ainda reprime os seus apetites e concede satisfação apenas aos desejos necessários à sua conservação ou subsistência. O homem democrático, por sua vez, rompe esse limite e se entrega à satisfação de desejos supérfluos e desvinculados da esfera da necessidade, tais como aqueles relacionados ao luxo, aos prazeres, ao conforto, ao bem-estar e ao divertimento (558b-562a). Como observa Pavianni, o conflito entre desejo e necessidades explica tanto a passagem do homem oligárquico para o democrático quanto do democrático para o tirânico. Porém, enquanto o homem oligárquico apresenta ainda alguma forma de continência e moderação, o homem democrático tenderá a ignorar a moderação e a dar livre curso aos seus apetites e paixões, alimentando-se de múltiplos e variados desejos (2002, p.44).

A emancipação dos desejos é, assim, do ponto de vista psicológico, a causa motriz fundamental que impulsiona o desenvolvimento da democracia, e a liberdade, por conseguinte, é entronizada como valor supremo. A liberdade em excesso, contudo, provoca a escravidão em excesso, quer para o indivíduo, quer para a *polis*, pois torna os cidadãos avessos à disciplina e servos de seus próprios apetites (564a). Julgando-se inteiramente livres, os homens na democracia vão tornando-se insolentes e passam a não manifestar nenhum respeito pelo poder e pela lei: os filhos arrostando os pais, os jovens afrontam os anciãos, os mestres temem seus alunos, os governantes são subservientes aos governados (563a-b). Observa-se que as leis democráticas, feitas para a obediência de todos, por serem desconhecidas as causas pelas quais são criadas, perdem o seu teor persuasivo, sendo, assim, respeitadas - enquanto regras ou leis externas - por medo, pudor, interesses próprios, hábito ou indiferença. Nesse sentido, se por um lado a alma democrática, regida pela opinião pública e mediatizada pelo olhar do outro, tende a

ser igualitária, por outro, ela não sabe escolher, dentre os seus desejos, os necessários e os desnecessários, pois é regida pela forte presença de uma heteronomia persuasiva, necessitando da persuasão apetitiva e da força das leis para balizar suas opiniões e suas ações.

Analogicamente, a passagem de uma espécie de degeneração para outra, demonstrada através da gradual perda de unidade das partes da alma, é exemplificada nas mudanças que ocorrem nas relações de autoridade e conflito entre gerações e, em relação à passagem do homem democrático para o homem tirânico, como observamos, a demonstração é feita em termos da qualidade e intensidade dos desejos, evidenciados nos sonhos. Sócrates explica que, enquanto vivem em regime democrático, sob a regência das leis e do pai, os homens têm as opiniões monstruosas expandindo-se apenas em sonhos. Sentindo-se livre, sem nenhuma censura ou capacidade reflexiva, o pensamento da alma adormecida, explica Sócrates, não hesita em unir-se à própria mãe ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer assassinio, nem em abster-se de qualquer alimento. Porém, sob a regência de *Eros*, vivendo à maneira de um tirano em sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, passará a ser, mesmo desperto, como era algumas vezes em sonhos, e não cederá perante qualquer audácia e ato monstruoso (574d-e). O indivíduo tirânico comportar-se-á em estado de vigília como se estivesse sonhando.

Eram opiniões que antes só se expandiam em sonhos durante o sono, quando ele ainda estava sujeito às leis e ao pai, vivendo em regime democrático na sua alma; mas, sob a tirania de *Eros*, estará sempre, mesmo desperto, como era algumas vezes em sonhos, e não cederá perante qualquer crime horrendo, qualquer alimento, qualquer ato; mas *Eros*, como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis e é soberano único, conduzirá o homem, no qual habita, como numa cidade, a toda a espécie de audácias, a fim de ele o sustentar a si e à sua tumultuosa comitiva, a dos que penetraram nele, vindos do exterior, devido às más companhias, e a do interior, originários do seu próprio feitio, que soltaram os seus liames e se libertaram. Ou não é essa a vida de um homem destes? ⁸⁹ (574d-575a)

⁸⁹ “καὶ ἐν τούτοις διὴ πᾶσιν, ἃς πάλαι εἶχεν δόξας ἐκ παιδὸς περικαλῶν τε καὶ αἰσχυρῶν, τὰς δικαίας ποιουμένας, αἱ νεωστὶ ἐκ δουλείας λελυμένα, δορυφοροῦσαι τὸν ἔρωτα, κρατήσουσι μετ’ ἐκείνου, αἱ πρότερον μὲν ὄναρ ἐλύοντο ἐν ὕπνῳ, ὅτε ἦν αὐτὸς ἐτι ὑπὸ νόμοις τε καὶ πατριδικοκρατοῦμενος ἐν ἑαυτῷ: τυραννευθεὶς δὲ ὑπὸ Ἑρωτος, οἷος ὀλιγάκις ἐγίγνετο ὄναρ, ὕπαρ τοιοῦτος αἰεὶ γενόμενος, οὔτε τινὸς φόβου δεινοῦ ἀφέξεται οὔτε βρώματος οὔτ’ ἔργου, ἀλλὰ τυραννικῶς ἐν αὐτῷ ὁ Ἑρως ἐν πάσῃ ἀναρχίᾳ καὶ ἀνομίᾳ ζῶν, ἅτε αὐτὸς ὢν μόναρχος, τὸν ἔχοντά τε αὐτὸν ὥσπερ πόλιν ἄξει ἐπὶ πᾶσαν τόλμαν, ὅθεν αὐτόν τε καὶ τὸν περὶ αὐτὸν θόρυβον θρέψει, τὸν μὲν ἔξωθεν εἰσεληλυθότα ἀπὸ κακῆς ὁμιλίας, τὸν δ’ ἔνδοθεν ὑπὸ τῶν αὐτῶν τρόπων κ’ αἰέλουτο ἀνεθέντα καὶ ἐλευθερωθέντα: ἢ οὐχ οὕτως ὁ βίος τοῦ τοιοῦτου;”

Aqui, como é possível notar, *Eros* interfere no funcionamento da parte apetitiva da alma, tendo sua atuação destacada negativamente, pois associada à tirania dos desejos e dos sentidos. A natureza de *Eros* na filosofia platônica, que, no *Banquete*, aparece ligada à relação estabelecida entre o homem e a verdade, ou seja, como ser intermediário que assente dinamicamente ao conhecimento, aparece, aqui, em seu aspecto nocivo quando da não ocorrência de educação apropriada. A má educação é responsável pela degenerescência da alma (558d), pois os jovens deveriam ter aprendido que prazeres cultivar e honrar, buscando apenas os que procedem de desejos nobres e bons (561b-c). Sendo assim, *Eros* emerge, tanto como uma força capaz de elevar os homens da escravidão das paixões à busca da verdade, quanto uma força que nos escraviza às paixões dos sentidos e nos mergulha no abismo da desordem. Cada uma das três partes da alma, como se sabe, - a racional, a irascível e a apetitiva ou concupiscente -, deve exercer, com a liderança da parte racional, a atividade que lhe é própria. O império nefasto de *Eros*, contudo, com a hipertrofia da parte concupiscente, pela qual florescem desejos terríveis, selvagens e sem leis, que temos o hábito de reprimir, se evidencia e expressa nos sonhos. Estes desejos, que fazem parte do cortejo de *Eros*, quando soltos, varrem da alma a temperança e levam-na à loucura (573a-b). O homem tirano é aquele que, ou por natureza ou por hábito, torna-se ébrio, apaixonado e louco; e, furioso e perturbado, não só tenta mandar nos homens, como também nos deuses, e imagina ser capaz disso (573c-d).

Interessante observar, não obstante, a forte influência que Hesíodo e o mito das raças exercem sobre o texto da *República* e sobre a concepção platônica das formas de governos que se sucedem entre si. No fim do livro III, assumindo que conta uma nobre mentira (414d-415c), Sócrates utiliza-se das quatro idades - ouro, prata, bronze e ferro -, que Hesíodo usa para descrever épocas sucessivas da história terrestre, como modelos para os quatro tipos distintos de alma que existem simultaneamente na mesma cidade (415a). Associando os sonhos ao tártaro, tal como o poeta faz em sua *Teogonia*, bem como a uma espécie de útero da Terra,⁹⁰

⁹⁰ Hemingway, em relação à tragédia, observa que uma característica dela em geral é considerar os sonhos de origem ctônica, emanando dos mortos ou da Terra (2008, p.204). Um exemplo paradigmático disto podemos encontrar no sonho de Clitemnestra, cerne da peça de Ésquilo, *Coéforas*. A rainha, em sonho, pari uma serpente, envolve-a em fraldas e dá-lhe os seios, que mordidos pelo animal jorram sangue misturado ao leite. Além do simbolismo ctônico característico da serpente, - e embora Orestes identifique-se com a serpente do sonho de sua mãe -, segundo a

Sócrates tratando da educação dos jovens guardiões, começa a contar a nobre mentira afirmando:

Falarei pois – e, contudo, não sei de que coragem nem de que palavras me servirei para me exprimir – e tentarei persuadir, em primeiro lugar, os próprios chefes e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade, de que quanta educação e instrução lhes demos, todas essas coisas eles lhe imaginavam que as experimentavam e lhes sucediam como em sonhos (ὀνείρατα), quando na verdade, tinham sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles como suas armas e o restante do equipamento; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra como sua mãe que era, os deu a luz e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, e defendê-la, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos nascidos da terra.⁹¹ (414 d-e)

O nome de Hesíodo, que não é mencionado neste contexto, aparece no livro VIII, quando é iniciada a descrição da sucessão dos tipos de governo a partir da cidade ideal (547a). Lembremos que às raças de ouro, de prata, de bronze e de ferro, Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias*, adiciona uma quinta que não tem um correspondente metálico, mas é feita de carne e osso, que é a raça dos heróis; e que, intercalada entre as gerações do bronze e do ferro, a raça dos heróis interrompe o movimento de decadência contínuo, destacando-se ainda como superior àquela que a precedeu (Vernant, 2002, p.29). Decerto que a confluência do mito das cinco raças de Hesíodo com a descrição socrática do declínio em cinco estágios da cidade, produz o surpreendente paralelo entre a democracia e a idade dos heróis. Sob essa ótica, deve-se assumir que a democracia é superior, tanto ao regime que o sucede, a tirania, quanto ao que o antecede, a oligarquia; e, assim como se apresenta em Hesíodo em relação à passagem da era de bronze para a era de ferro, a tirania só se instaura se os heróis ou filósofos não se insurgirem. O homem oligárquico é guiado apenas pelo apetite de riquezas, mas ao menos possui senso de propósito; já o homem democrático, com sua compulsão pela liberdade, por um lado, tende ao arbitrário, à embriaguez e à falta de consistência tanto naquilo que faz, quanto em

interpretação do oneiromante mencionado pelo coro, o sonho é uma manifestação do morto, Agamêmnon, que do fundo da terra exige vingança contra o seu assassinio perpetrado pela rainha.

⁹¹ “λέγω δὴ - καίτοι οὐκ οἶδα ὅποια τόλμη ἢ ποίοις λόγοις χρώμενος ἐρῶ -καὶ ἐπιχειρήσω πρῶτον μὲν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας πείθειν καὶ τοὺς στρατιώτας, ἔπειτα δὲ καὶ τὴν ἄλλην πόλιν, ὥς ἄρ’ ἂν ἡμεῖς αὐτοὺς ἐτρέφομεν τε καὶ ἐπαιδεύομεν, ὥσπερ ὀνείρατα ἐδόκουν ταῦτα πάντα πάσχειν τε καὶ γίνεσθαι περὶ αὐτούς, ἦσαν δὲ τότε τῇ ἀληθείᾳ ὑπὸ γῆς ἐντὸς πλαττόμενοι καὶ τρεφόμενοι καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ ὅπλα αὐτῶν καὶ ἡ ἄλλη σκευὴ δημιουργουμένη, ἐπειδὴ δὲ παντελῶς ἐξείργασμένοι ἦσαν, καὶ ἡ γῆ αὐτοὺς μήτηρ οὔσα ἀνῆκεν, καὶ νῦν δεῖ ὥς περιμητρὸς καὶ τροφῶς τῆς χώρας ἐν ᾗ εἰσι βουλευέσθαι τε καὶ ἀμύνειν αὐτούς, ἐάν τις ἐπ’ αὐτὴν ἦ, καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων πολιτῶν ὥς ἀδελφῶν ὄντων καὶ γηγενῶν διανοεῖσθαι.”

relação aos seus desejos, mas, por outro, essa mesma liberdade constitui-se como fator que possibilita o desenvolvimento da experimentação no plano da práxis, sendo aquilo que suscita até mesmo o desabrochar da filosofia no interior da cidade. Porquanto, se a idade dos heróis, inserida entre as idades do bronze e do ferro, resgata um padrão de sucessivo declínio dentro da sequência dos quatro metais, para que os heróis sejam melhores e mais justos do que os indivíduos não apenas da idade de ferro, a tirania, mas também da idade de bronze, a oligarquia, é necessário que eles perpassem todos os estágios em suas próprias almas para que, só assim, se espriem entre os cidadãos. Como observa Altman, “desde que a *República* tange sobre uma decisão – sobre decidir-se pela vida justa – a liberdade de escolha possibilitada pela democracia é condição necessária para a possibilidade de justiça” (2012, p.359). A justiça só pode ser assegurada como uma livre escolha, porque o herói-filósofo foi exposto às tentações e aos perigos da tirania.⁹²

2.3.2. Sonhos tirânicos x sonhos filosóficos

Como vimos, o livro IX da *República*, a fim de estabelecer um contraste entre a vida de um filósofo e a de um tirano, principia abordando os sonhos. Sócrates considera que, dentre os prazeres e os desejos, há os necessários e os não necessários, os legítimos e os ilegítimos. Em relação a esses últimos, que provavelmente são inatos, há as condições para que sejam, com o auxílio da razão, corrigidos, o que ocorre mediante os castigos aplicados pelas leis ou através da intensificação dos desejos melhores. Mas isso não ocorre com todos os homens, havendo aqueles que têm esses desejos, que são avassaladores, aumentados. Apoderando-se das pessoas durante o sono, esses desejos desnecessários acometem todos os seres humanos, embora em intensidades diversas, produzindo sonhos monstruosos ou pesadelos (571b). Ademais, o indivíduo tirânico comportar-se-á em estado de vigília como se estivesse sonhando. E, nesse sentido, a passagem do homem democrático para o homem tirânico é demonstrada em termos da qualidade e intensidade dos desejos, evidenciados nos sonhos - e da sua realização, uma vez

⁹² Retornaremos a uma possível defesa do caráter democrático do personagem Sócrates na última parte deste trabalho.

que o tirano cumpre em seu estado de vigília o que o democrata vivenciara apenas em sonhos.

Não obstante, Sócrates não se contém e afirma logo em seguida a possibilidade que existe em se ter sonhos verdadeiros, recorrendo sobre as condições para a produção destes sonhos.

Mas, em meu entender, quando uma pessoa, possuidora de saúde e de temperança, só se entrega ao sono depois de ter despertado o seu raciocínio e de o ter banquetado de belos pensamentos e especulações, entregando-se à meditação interior, pondo de lado o desejo, sem ser por carência nem por excesso, a fim de ele adormecer e não causar perturbações, pela sua alegria ou pela sua tristeza, à parte melhor, e a deixa só, pura e independente, para observar e ansiar por perceber aquilo que ignora do passado do presente e do futuro; quando, da mesma maneira, depois de amansar o elemento irascível e, sem se irritar com ninguém, adormecer com um coração não agitado, mas depois de ter tranquilizado estas duas partes da alma e de ter posto em movimento a terceira, na qual reside a reflexão, assim se entregar ao repouso, sabes bem que é nessas condições sobretudo que se atinge a verdade, e que aparecem menos as visões anômalas dos sonhos (ἐνυπνίων). (571e-572b) ⁹³

Nota-se que Sócrates distingue as duas faculdades da alma, cada qual correspondendo a um tipo particular de sonho, envolvidas com os dois tipos de sonhos descritos: a alma intelectual, permitindo que os adormecidos (principalmente os do tipo virtuoso) vejam a verdade em sonhos; e a alma apetitiva, responsável pelos sonhos viciosos, que todos têm em certa medida. Tanto no caso dos sonhos dos tiranos, quanto no caso dos sonhos dos homens democráticos, como vimos, a oposição entre o sonho e a vigília não reflete apenas um estado fisiológico, mas põe em confronto duas condições mentais que podem ou não contrastar entre si – a do sonho e a da vigília. Se, para a alma democrática, distinguem-se para si esses dois estados, para a alma tirânica o sonho e a vigília identificam-se entre si, pois, como dito, se, por um lado, as condições que experimenta em sonhos não são diferentes daquelas experimentadas pela alma democrática, por outro, ao acordar, a alma tirânica experimenta as mesmas condições habitualmente vividas em sonho.

⁹³ “αὐτὸς αὐτῷ ἀφικόμενος, τὸ ἐπιθυμητικὸν δὲ μήτε ἐνδεῖα δοὺς μήτε πλεονονίῃ, ὅπως ἂν κοιμηθῇ καὶ μὴ παρέχῃ θόρυβον τῷ βελτίστῳ χαῖρον ἢ λυπούμενον, ἀλλ’ ἐὰν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μόνον καθαρὸν σκοπεῖν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν, ἢ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων, ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ θυμοειδὲς πραΰνας καὶ μὴ τισιν εἰς ὀργὰς ἐλθὼν κεκινημένῳ τῷ θυμῷ καθεῶδῃ, ἀλλ’ ἡσυχάσας μὲν τῷ δύο εἶδη, τὸ τρίτον δὲ κινήσας ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται, οὕτως ἀναπαύεται, οἷσθ’ ὅτι τῆς τ’ ἀληθείας ἐν τῷ τοιούτῳ μάλιστα ἅπτεται καὶ ἥκιστα παράνομοι τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων.”

A partir da apresentação das condições para a produção de sonhos divinatórios ⁹⁴, ou seja, para o caso da alma que exercita a racionalidade antes de adormecer, observa-se que o movimento é inverso: o que é da ordem da vigília transfere-se para a esfera onírica e aquele que adormece após ter entregado a alma ao raciocínio e a belas especulações, será orientado pela racionalidade também em sonho. Aqueles que, antes do sono, mobilizam a sua faculdade intelectual com pensamentos nobres e satisfazem moderadamente a parte apetitiva de sua alma, além de serem menos propensos a sonhos perversos, são mais propensos a aprender, em seus sonhos, algo que não sabiam anteriormente acerca do passado, do presente ou do futuro. Segundo a afirmação de Sócrates, sonhos verdadeiros são prováveis de ocorrer para aqueles que tem acalmada, tanto a parte irascível, quanto a parte apetitiva de sua alma, permitindo assim o movimento não perturbado da parte racional. Se, por um lado, admite-se que todas as faculdades permanecem tendo impacto sobre a formação onírica, que, por seu próprio conteúdo, revela a parte da alma que permanece mais vigilante durante o sono, por outro, quando se põe em movimento a parte racional (e tranquilizam-se as outras antes de se adormecer), esta expande-se nos sonhos pura e independente, podendo, assim, observar aquilo que ignora do presente, do passado e do futuro.

O *Timeu* retomará a explicação das condições necessárias para a produção de sonhos proféticos, abordando, na mesma passagem, as condições apropriadas para que se compreenda a mensagem por trás do que é visto e ouvido no sonho. Para se ter sonhos mânticos, afirma *Timeu*, é necessário dormir calmamente e, para alcançar a calma, é preciso que um sopro doce, provindo do entendimento, alcance o fígado ordenando os movimentos da parte apetitiva da alma (71a-d). O fígado, órgão envolvido no processo de formação dos sonhos proféticos e localizado na região da parte apetitiva da alma, segundo a explicação de *Timeu*, é, assim como o diafragma, o órgão limítrofe entre esta parte e a parte irascível da alma; e os deuses criadores do homem confeccionaram este órgão liso e brilhante qual um espelho

⁹⁴ Observa-se que os sonhos eram parte de um corpo rico e variado de práticas divinatórias empregadas pelos gregos nos períodos arcaico e clássico. Parte fundamental da religião grega, como observa Hemingway, a divinação consiste em tentativas de decodificar e interpretar certos sinais e signos que representam as opiniões ou intenções de um deus ou deuses. Segundo o autor, ademais, a adivinhação, embora mais frequentemente associada à previsão do futuro, é igualmente importante para as decisões tomadas no presente e para os eventos do passado. Nas três referências temporais, o consultor humano espera revelar algo oculto ou desconhecido enviado pelas divindades. (2008, p.255)

para que pudesse receber e refletir as imagens provenientes da parte racional da alma. Possuindo todas as partes da alma uma localização corpórea determinada, a de origem imortal e divina é localizada na cabeça, ou seja, distante da sede da alma concupiscente que, no entanto, recebe influência da parte que lhe é superior através do fígado, o qual, por sua vez, funciona como um espelho capaz de aceitar impressões e fazer aparecer imagens. Conforme receba afecções variáveis, o fígado modifica-se: quando ele recolhe afecções conturbadas e terríveis, nele predomina o amargor; ao contrário, quando recebe, por exemplo, o sopro originário do entendimento (*dianoia*), é capaz de converter o amargor em tranquilidade e, passando a noite de forma tranquila, faz uso da divinação durante o sono (71a-d). O sonho profético, neste sentido, embora um contato com o divino de caráter irracional e concernente à parte da alma desprovida de razão, é resultado da possibilidade de a razão ordenar o que é irracional. Acerca da relação entre a racionalidade e a irracionalidade na produção e na interpretação de sonhos divinatórios, Timeu declara:

Constitui sinal suficiente de que o deus concedeu o dom da divinação à estupidez (*ἄφροσύνη*) humana o seguinte: ninguém alcança a genuína e inspirada divinação quando de posse de sua inteligência mas somente quando o poder dela é limitado durante o sono (*ὕπνον*), pela doença ou em função de alguma inspiração divina. Mas cabe a alguém de posse de seu juízo lembrar e ponderar acerca dos enunciados produzidos nesse estado divinatório ou de possessão quer durante o sono (*ὄναρ*), quer em vigília (*ὕπαρ*). Cabe a essa pessoa analisar cabal e indiscriminadamente todas as visões a fim de apurar como e para quem significam mal ou bem, futuro passado ou presente. Entretanto, não cabe a alguém que esteve no estado de frenesi e que nele ainda permanece, julgar suas próprias aparições e vozes. Como foi bem formulado num adágio antigo: somente para alguém em seu perfeito juízo é possível conhecer a si mesmo e administrar seus próprios negócios. Isso explica, inclusive, porque é costume designar intérpretes para julgar a divinação inspirada, eles próprios sendo, de fato, classificados como ‘agentes da divinação’ por certos indivíduos inteiramente ignorantes do fato de que não são agentes da divinação, mas intérpretes de vozes e aparições transmitidas mediante enigmas; assim, a designação mais correta para eles seria ‘intérpretes de coisas obtidas por divinação’. (71e- 72b) ⁹⁵

⁹⁵ “ἵκανόν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν: οὐδεὶς γὰρ ἔννοος ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ’ ἢ καθ’ ὕπνον τήντῃς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινα ἐνθουσιασμόν παραλλάξας. ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφορος τὰ τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἀνφ’ ἀντάσματα ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι ὅπῃ τι σημαίνει καὶ ὅτῳ μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ: τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ’ ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ’ εὐκαὶ πάλοι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σὺ φρονημῶν προσήκειν. ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος: οὗς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσιν τινες, τὸ πᾶν ἡγνοηκότες ὅτι τῆς δι’ αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὐτὶ μάντεις, προφηταὶ δὲ μαντευομένων δικαιοτάτα ὀνομάζονται ἄν.”

Segundo ressalta *Timeu*, só cabe julgar e interpretar as aparições e palavras que recebe por meio dos sonhos e outros estados em que a irracionalidade é dominante aquele que retoma a posse do seu juízo, enquanto aquele que, sonhador ou exaltado, persiste nesse estado deve transmiti-las mesmo sem saber do que realmente fala.⁹⁶ Nesta passagem do *Timeu*, observa-se que apenas os temperantes são ditos capazes de avaliar seus próprios sonhos facultando-lhes ainda o cuidado de si e o conhecimento de si mesmos - lembrando-se de que ‘cuidar um do que lhe é próprio’ e ‘conhecer-se a si mesmo’ são duas definições de temperança presentes no *Cármides*. Inserido no âmbito do conhecimento de si, aquilo que aparece ao homem sábio quando a razão pouco intervém, ainda assim, o induz a exercer o seu discernimento e a interpretar o seu sentido.

Como se observa, a democracia degenerada, pela sua confusão e ausência de ordem e necessidade, enseja a origem da tirania, que, dentre as formas imperfeitas, é a mais deficiente e distante da *polis* ideal (562a). Em sua fenomenologia da degeneração da cidade e da alma contida entre os livros VIII e IX, Platão apresenta quatro espécies de injustiça, as quais se identificam com os regimes políticos e suas respectivas caracterizações psicológicas: a timocracia e o homem timocrático; a oligarquia e o homem oligárquico; a democracia e o homem democrático; e a tirania e o homem tirânico (544a–e). Interessante observar que para cada tipo de homem em sua respectiva forma de injustiça corresponde uma paixão peculiar: para o timocrático, é a ambição e o desejo de honrarias; para o oligárquico, é a busca de riqueza; para o democrático, o desejo de uma liberdade sem moderação; e para o tirânico, a violência. Platão, na *República*, como se observa, ao mesmo tempo em que traça um perfil sócio psicológico do tirano, ao longo de todo o diálogo enfatiza a importância do processo educativo na dominação das partes inferiores da alma. Para tornar os homens felizes, aperfeiçoá-los, constituir a cidade justa e evitar a degeneração da *polis*, o filósofo destaca a necessidade do cultivo da racionalidade e da educação filosófica dos governantes. A injustiça, segundo o filósofo, sempre traz menos felicidade que a justiça, tanto

⁹⁶ No fim do *Mênon* (99d-100a), encontramos a atribuição de divinos aos adivinhos e pronunciadores de oráculos, pois, quando os deuses estão neles presentes, eles falam com verdade, mas não sabem nada das coisas que dizem. Isto é, não sabem o que sabem (ou ainda, sabem o que não sabem que sabem).

em relação aos indivíduos quanto em relação à organização da *pólis*. Retornando ao *Cármides*, em sua discussão acerca da moderação, este diálogo situa e apresenta o problema justamente da passagem e da transformação do homem democrático em tirânico - e a alma de Cármides é o alvo desta disputa.

O sonho da cidade ideal narrado por Sócrates no *Cármides*, por conseguinte, parece querer indicar que a saúde da alma dos indivíduos dessa *pólis* só pode igualmente ser tratada se a alma da cidade também o for. Considerando-se a advertência dos médicos trácios, não se faz possível tratar da alma dos indivíduos sem que se trate antes ou concomitantemente da alma da cidade. Para tanto, a Atenas imperial, tomada de atos de desmedida precisaria, portanto, ser também encantada e ter nela fomentada a temperança. Como tratar a alma da cidade? Tratando da alma do seu futuro governante? Seria Cármides esse possível futuro governante de Atenas? Lembremos que o cenário da guerra e da peste remete na Grécia dos mitos e das tragédias ao problema da injustiça nas cidades, que são castigadas por esses flagelos, decorrentes dos atos de desmedida de seus soberanos. Desde Homero a Hesíodo, passando pelas tragédias, o destino do governante está intrinsecamente relacionado com o destino da comunidade. Aquele que será um dos piores tiranos de Atenas, Crítias, é um dos interlocutores de Sócrates no diálogo, assim como Cármides que também será um membro da tirania dos trinta. Este, ademais, é alvo de uma dor de cabeça, sentida logo após acordar pela manhã. Como observa Schmitt, é ironicamente trágico que o personagem que dá nome ao diálogo, jovem distinguido por sua moderação e espécie de representante de tudo o que era potencialmente valoroso na aristocracia, tenha caído sob a influência de seu primo, Crítias, tenha chegado a servir à tirania e morrido na última batalha contra as forças democratas vitoriosas, aquelas que estabeleceram o regime que mataria Sócrates (1983, p.341).

São aventadas algumas possíveis causas para as dores de cabeça de Cármides. Para Schmitt, a dor de cabeça de Cármides é possivelmente uma alusão metafórica tanto à desmedida da Atenas Imperial, cabeça de um grande império, como também à peste, doença que dizimaria boa parte da população de Atenas e que afeta inicialmente, segundo relata Tucídides, esse órgão do corpo humano (2012, p. 226). Para Pinheiro (2005, p.174), por sua vez, a dor de cabeça de Cármides remete ao problema existencial por excelência que é a questão da

felicidade e, sendo a cura existencial, ela mesma, filosófica, a dor de cabeça só pode ser eliminada na medida em que há uma entrega total da alma à investigação filosófica, sendo esta capaz de conduzir a alma a uma transformação vital e salutar. Já Gilbert (2010, p.14) associa as dores de cabeça matinais de Cármides com uma possível ressaca e afirma que a menção à erva curativa pode ser considerada uma ironia socrática, já que sem a moderação na bebida, a planta não produziria efeito. Sobre a suposição de que a dor de cabeça de Cármides seja resultante de excesso de vinho ingerido na noite anterior ou do envolvimento excessivo de Cármides nas festividades é bastante interessante e plausível visto a eminência poética da filosofia platônica. A embriaguez e o vinho podem associar-se ao desequilíbrio das paixões e à alma desordenada de Cármides, embora sobre isso não se encontrem evidências no texto. Participando deste rol de causas e analogias, a suposição sugerida por nós, também sem uma evidência explícita no texto, é a de que a causa das dores de cabeça de Cármides sentidas pela manhã deve-se à qualidade de seus sonhos. E isto se deve, possivelmente, à companhia de seu tutor e ausência da filosofia. Como depreendemos a partir da análise da *República*, Platão estabelece uma relação considerável e instigante entre a tirania na alma dos homens e o papel dos sonhos na relação entre a doença e a saúde da alma - liberta do controle do *logistikón*, a parte concupiscente da alma do sonhador estimula a produção de pesadelos e sonhos terríveis, que podem acometer todos os homens, mas são mais fortes e comuns nos tipos imoderados e intemperantes, como os futuros tiranos, já que estes são insensíveis a restrições.

Neste sentido, é interessante observar ainda que o sonho narrado por Sócrates no *Cármides* da cidade supostamente ideal é apresentado como resultado de um equívoco: “Admitimos com precipitação ser um grande bem para os homens fazer cada um o que sabe, e deixar o que não sabe aos cuidados daqueles que estão mais bem informados a esse respeito” ⁹⁷ (172d). A passagem imediatamente anterior ao relato do sonho é de - tal como uma peripécia trágica - reviravolta, uma espécie de reconhecimento, passagem do ignorar ao conhecer, “que se faz para a amizade ou inimizade das personagens que estão destinadas para a dita ou para a desdita” (*Poética*, 60, 30). O sonho de Sócrates surge, como era de costume lhe

⁹⁷ “ὅτι, ἦν δ’ ἐγώ, ῥαδίως ὡμολογήσαμεν μέγα τι ἀγαθὸν εἶναι τοῖς ἀνθρώποις εἰῆκαστοι ἡμῶν, ἃ μὲν ἴσασιν, πράττειεν ταῦτα, ἃ δὲ μὴ ἐπίσταιντο, ἄλλοις παραδιδόιν τοῖς ἐπισταμένοις.”

advir, por seu *daimon*, como uma advertência em não prosseguir daquela maneira. Crítias expressa estranheza, com a qual Sócrates concorda, em relação à reviravolta. “Pelo cão! É também o que me parece. E era nisso que eu pensava há pouco, quando disse que me ocorriam coisas estranhas e receava não termos conduzido a investigação como fora preciso. Pois, em verdade, ainda mesmo que a temperança seja tudo isso, não vejo com clareza que vantagens poderá proporcionar-nos” (172e).⁹⁸ E, afirmando ter a impressão de estar dizendo um disparate (ληρεῖν) (173a), por fim, Sócrates narra o sonho. Após a narrativa do sonho, Sócrates mostra-se desejoso de examinar o que se admitiu sem exame, o que um verdadeiro filósofo não deve fazer, e segue, por meio da dialética, examinando o conteúdo do sonho até o fim do diálogo.⁹⁹

O sonho de Sócrates da suposta cidade ideal, então, passou pela porta de marfim ou pela porta de chifre? É um sonho falso ou um sonho verdadeiro? A possibilidade de o sonho ser verdadeiro pode ser pensada em conexão com a possibilidade, mais ou menos remota, de aquela cidade vir a se constituir como tal algum dia. Na cidade vista em sonho por Sócrates, o termo utilizado para denominar sonho, como vimos, é *onar*, o qual tem frequentemente o sentido não só de um estado abaixo da realidade, e em contraste com *hypar*, mas também de um certo estado de conhecimento: o sonho é uma ideia ou conceito que não está provado, e conceitos que ainda exigem uma prova ainda não existem, permanecem em outra realidade, assim como um sonho. Interessante observar que, embora o contexto dramático do diálogo apresente uma Atenas diante de terríveis prenúncios, Platão parece escrever o *Cármides* deixando, em aberto, - sem excluir o Regime dos Trinta como uma das possibilidades de acontecimentos futuros - as possibilidades daquilo que poderia ter acontecido: a pausa para o diálogo filosófico, além de suscitar a

⁹⁸ “νή τὸν κύνα, ἔφην, καὶ ἐμοὶ τοι δοκεῖ οὕτω, κἀνταῦθα καὶ ἄρτι ἀποβλέψας ἄτοπ’ ἅττ’ ἔφην μοι προφαίνεσθαι, καὶ ὅτι φοβοίμην μὴ οὐκ ὀρθῶς σκοποῖμεν. ὡς ἀληθῶς γάρ, εἰ ὅτι μάλιστα τοιοῦτόν ἐστιν ἡ σωφροσύνη, οὐδέν μοι δῆλον εἶναι δοκεῖ ὅτι ἀγαθὸν ἡμᾶς ἀπεργάζεται.”

⁹⁹ De modo resumido, nota-se que Sócrates, - que havia admitido que, se a temperança for a ciência das outras ciências e ela nos governasse com toda a autoridade, o gênero humano se beneficiaria enormemente, pois ninguém se enganaria no que fizesse e nem se deixaria enganar pelos outros – admite ser necessário examinar se com isso teríamos sucesso e seríamos felizes. Se Sócrates, a princípio, parece concordar que a existência de uma ciência das ciências permitiria ao homem ter um corpo são e salvo, já que tudo seria feito conforme a ciência, preservando o gênero humano de erros, na sequência, tendo-se deixando conduzir pela pressa corpórea de Crítias, coloca a questão do benefício disto para a alma: beneficiar-se-ia do mesmo modo? A cidade, assim como o homem, é composta de corpo e alma, e quem dirige o corpo é a alma, sendo, deste modo, necessário buscar a saúde não somente do corpo da cidade, mas sobretudo de sua alma.

suspensão momentânea do tempo, conduz as almas a novas formulações para os velhos problemas, à gestação de novos modos de vida, de novas possibilidades interpretativas e de novos rumos políticos.

É interessante notar também que Sócrates, diferentemente dos demais adivinhos de sonhos, como vemos ocorrer também em outros diálogos, vai em busca da interpretação de seus próprios sonhos e nunca dos sonhos alheios. Seguindo a mesma analogia entre a atividade de intérprete de sonhos e a atividade do filósofo, o método de interpretação de sonhos do filósofo, ademais, difere do método do adivinho. Analogicamente trata-se obviamente do método dialético. O sonho de Sócrates será investigado dialeticamente por ele mesmo, junto aos seus interlocutores, até o fim do diálogo. Se tradicionalmente nos textos da tradição literária grega é a figura do adivinho, que supostamente conhece o passado, o presente e o futuro, que é capaz de enunciar a causa da peste, bem como oferecer o *phármakon* necessário à cura da alma do homem e a da cidade, no contexto filosófico reivindicado por Platão no diálogo que viemos tratando, é o filósofo, Sócrates, que, por meio de um sonho, produz, além de um modelo ideal para a constituição de uma cidade justa e temperante, a reflexão sobre o modo de tratar da injustiça que acomete a alma da cidade real. Ademais, os sonhos do filósofo comumente passam pelas portas de chifre e revelam coisas verdadeiras que se realizam, mesmo que não seja evidente a verdade por trás do sonho e o modo como ela, a verdade, se realiza na realidade.

Como vimos, Sócrates conta a seus interlocutores um sonho que tivera. Sonhara que um homem conhecedor do que é a temperança seria necessariamente um homem temperante, agindo sempre de acordo com essa excelência. Sendo todos os homens desse tipo, teríamos uma cidade justa e feliz? Sócrates pergunta sobre a validade do seu sonho: seria verdadeiro ou enganoso, viria de qual dentre as duas portas? Há aqui claramente uma comparação entre Ítaca e Atenas, cidades que vinham sendo mal governadas, e, no caso daquela, o seu bom ordenamento seria renunciado pelo retorno de Odisseu. O retorno de Sócrates com vida a Atenas após a batalha de Potidea poderia ser interpretado como um prenúncio semelhante? Pode ser pensado em associação ao retorno homérico de Odisseu? Sócrates, no *Cármides*, se, por um lado, ao longo do diálogo, não oferece ensinamentos substantivos sobre a temperança; por outro, algum ensinamento é intencionado pela investigação

dialética e nas repetidas conduções dos interlocutores à aporia. O próprio diálogo termina em aporia, sem uma definição totalmente satisfatória do que seja a moderação. Porém, embora não ensine nem a Cármides nem a seu tutor o que seja a temperança, Sócrates pretende, de certo, inculcar-lhes uma lição, que poderá ou não ser por eles aproveitada - a depender do nível de sua arrogância e do controle que poderão exercer sobre suas próprias paixões. Ao fazê-los ambos conscientes de sua falta de compreensão acerca da temperança, Sócrates, paradoxalmente, busca fornecer aos futuros tiranos uma razão para exercerem o tipo de restrição que a temperança deveria fornecer.

O encantamento que Sócrates exerce sobre seus interlocutores tem papel importante nesta conversão. O encantamento que o filósofo no diálogo exerce sobre Cármides, e sua resolução de segui-lo, isto é, entregar-lhe a alma, nos serve de exemplo, assim como o encantamento que exerce sobre o próprio Crítias, que, mesmo sendo mais velho, é levado pelas dúvidas de Sócrates a também ficar em dúvida sobre o que ele acreditava que sabia: “E Crítias, ao ouvir essas palavras e me ver em aporia, assim como aqueles que veem outros bocejando em sua frente experimentam a mesma sensação, pareceu-me ser forçado pela minha aporia a ele também ser conquistado pela aporia.”¹⁰⁰ (169c) Desde que é forçado a reconhecer que não conhece a natureza da temperança e não pode explicar como ele poderia possivelmente saber se sabe ou não qualquer coisa, tamanha é a aporia a que leva a dialética socrática, o futuro tirano não deveria, deste modo, estabelecer qualquer reivindicação razoável de seus dotes e conhecimentos políticos, necessitando, por este motivo, realizar um reexame de suas próprias crenças e preconceções, e, portanto, implicar-se no autoconhecimento reivindicado pela filosofia. O encantamento de Crítias, contudo, não perdura, pois ele é apressado, inquieto, violento, não controla suas emoções e pensa que sabe o que é a moderação, sem sabê-lo. Crítias, por acreditar-se sábio, não consegue adentrar no encantamento proposto por Sócrates. O futuro tirano, ainda que proponha definições mais ou menos socráticas, não as compreende – e aqui podemos notar um propósito apologético de Platão em relação ao seu filósofo, pois Crítias, apesar de ter sido durante um período discípulo de Sócrates, não aproveitou o seu ensinamento. Em

¹⁰⁰ “καὶ ὁ Κριτίας ἀκούσας ταῦτα καὶ ἰδὼν με ἀποροῦντα, ὥσπερ οἱ τοῦ σχασμωμένους καταντικρὺ ὀρῶντες ταῦτόν τοῦτο συμπάσχουσιν, κάκεινος ἔδοξε μοι ὑπ’ ἐμοῦ ἀποροῦντος ἀναγκασθῆναι καὶ αὐτὸς ἀλῶναι ὑπὸ ἀπορίας.”

relação às perspectivas de cura do jovem Cármides, é de se esperar que Sócrates sofra uma derrota e que outras tantas dores de cabeça aguardem o jovem.

Retornemos, enfim, ao sonho de Penélope e sua inquietação quanto à porta pela qual teria passado o seu sonho. Primeiramente, deve-se notar que, apesar da variedade de concepções quanto à natureza e função dos sonhos existentes na tradição grega, para a maior parte delas, os sonhos eram considerados uma visão objetiva, decorrentes de um agente externo ao sonhador. Esses agentes externos eram, em geral, os próprios deuses e, como observa Ropp (2006, p.1), a evidência registrada na literatura grega indica que esses sonhos “enviados por deuses” eram levados a sério, e que as pessoas eram persuadidas a agir baseadas na retórica do sonho. A mensagem do sonho seria claramente entregue pelo agente, com poucas margens para confusões hermenêuticas, enquanto que o sonhador permanecia quase que completamente passivo (Dodds, 1988, p.104). No caso de Penélope, no entanto, não se pode considerá-la, de modo algum, uma sonhadora passiva,¹⁰¹ a esposa de Odisseu não aceita prontamente o seu sonho como uma profecia recebida. E uma vez que lamenta pelos gansos abatidos e as palavras da águia não a confortam, haveria, concorrentemente, uma outra possível interpretação para o sonho que vai além da mais óbvia destruição dos pretendentes por Odisseu. Embora o sonho ofereça a chave para a sua própria interpretação, uma interpretação que os eventos posteriores revelarão ser a correta, Penélope, ao acordar, mesmo que a águia no sonho tivesse explicitamente articulado palavras de conforto e promessa, continua dissuadida do significado positivo do sonho.

Pratt (2006, p.6) aponta que sinais envolvendo pássaros eram bem conhecidos pelo público homérico e que números associados a esses sinais carregavam significância simbólica. O fato de haver vinte gansos, mas não vinte pretendentes, pareceria apontar para um período de vinte anos, e não de vinte mortes. Além disso, para Penélope e o público homérico, gansos carregavam a familiar conotação de uma proteção prudente da casa, bem como de fidelidade conjugal. “Assim, os gansos podem ser tomados como a representação da fiel

¹⁰¹ Segundo observa Hemingway (2008, p.57, 58), na tragédia, a natureza da ‘cena’ do sonho, como uma construção literária, mudou dos sonhos de visita que são tão vividamente descritos por Homero, para experiências visuais de cunho simbólico. Diferente do épico homérico, o sonho na tragédia raramente é explicativo por si mesmo e o sonhador não é visitado por um *eidolon* ou um deus, que entrega uma mensagem ao sonhador. O sonho de Penélope no final da *Odisseia* é claramente um exemplo desta transição no que diz respeito à experiência onírica dos gregos.

proteção da casa por Penélope, violentamente destruída depois de um período de vinte anos” (Pratt, 2006, p.152). O lamento de Penélope no sonho e a ação das aquéias em se reunirem à sua volta revelariam sua crença de que seu marido estaria morto, uma interpretação em desacordo com a predição da águia, que anunciava o retorno triunfal de Odisseu. Penélope temeu que o sonho viesse da porta de marfim, e, de fato, seu pessimismo não se realizou; mas o sonho não foi enganoso, visto que – desde seu acontecimento até seu testemunho a Odisseu – não deixou de refletir corretamente para Penélope o seu desespero pela possível condição de viúva e pela perda de sua casa. Portanto, ao invés de declarar que a interpretação de Penélope estava errada, parece mais correto reconhecer que, tanto para Penélope quanto para Odisseu, o sonho veio da porta de chifre, sendo que a retórica do sonho foi rica o bastante para permitir ambas as leituras hermenêuticas. O mesmo poderíamos dizer do sonho de Sócrates? Sendo ao mesmo tempo Penélope e Ulisses, o sonhador e aquele que retorna, o sonho do filósofo é revelador de sua apreensão, de seu pessimismo quanto aos rumos da Atenas imperial? O sonho da cidade ideal, sonhado em diálogo com a alma tirânica de Crítias, parece prenunciar a tirania na cidade real. Porém, um sonho não tão distinto deste, se sonhado pelo filósofo em diálogo com outros filósofos, os quais resolvessem tomar o poder, poderia vir a ser o prenúncio de uma cidade justa e feliz.

3.4. O sonho do filósofo

Chegamos assim ao livro V da *República* no qual o sonho exercerá importante papel, recebendo ainda uma definição. O foco principal do livro V, como se sabe, é a *paidéia*, englobando todo o processo educacional dos guardiões, das mulheres e das crianças até a formação do governante-filósofo. Se a partir do livro VIII, como vimos, o foco se direciona às sociedades sujeitas ao declínio, marcadas pelo signo da corrupção, nos livros intermediários do diálogo, temos a aposta em uma sociedade pedagógica e em uma dialética ascendente para formar os governantes da cidade perfeita. Após a descrição de como seria a *polis* ideal, Glaucon, ao questionar a possibilidade da sua realização, recebe de Sócrates em

resposta que não é esta a questão, pois, ao se idealizar uma cidade perfeita, ainda que ela não se realize, ela torna possível a observação dos defeitos das já existentes e assim a tomada das devidas precauções e modificações (472a-b). Não obstante, ainda assim, afirma ele, bastaria uma pequena mudança para que tudo de realizasse: os filósofos deveriam ter o poder nas cidades e, na impossibilidade de os governantes tornarem-se filósofos, o caminho alternativo é tornarem-se governantes os amigos do saber.¹⁰² Enquanto os indivíduos que seguem um destes caminhos não forem impedidos de excluir o outro, não cessarão os males das cidades e do gênero humano, e a cidade justa, sobre a qual tanto se discutiu, jamais verá a luz do sol (473d-e). A formação completa do filósofo-governante, cujo percurso culmina na contemplação da verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom, é condição *sine qua non* para que a cidade perfeita venha à luz, torne-se “uma realidade (ὑπαρ) e não se mantenha um sonho (ὄναρ), como atualmente sucede na maioria delas, onde combatem por sombras uns com os outros e disputam o poder, como se ele fosse um grande bem” (520c).

Deste modo, uma vez estabelecido que os males da cidade só poderiam ter fim quando o filósofo tomasse o poder ou quando o político se convertesse à filosofia, no fim do livro V surge a exigência de definir o filósofo distinguindo-o de outras figuras intelectuais da sociedade grega da época (475d-476c). Com vistas a determinar a identidade do filósofo, Sócrates compara-o ao amante, o que significa que uma primeira aproximação de quem é o filósofo pode ser descrita em termos de um relacionamento amoroso. Todo amante deseja possuir o amado na totalidade, nenhum amante se contenta com parte do amado, mas o deseja possuir integralmente. Assim também acontece com o filósofo - amante da sabedoria - e é por causa desse desejo, sentindo ele prazer em aprender, que o filósofo se põe a caminho do encontro com a sabedoria. Contudo, reconhecendo-se que ter prazer em aprender não é atributo apenas do filósofo, este é contrastado aos amantes de espetáculos (φιλοθεαδάμμονες). Sócrates afirma então que os amantes de espetáculos vivem em sonho e apresenta uma definição de sonho.

- Ora quem acreditar que há coisas belas, mas não acreditar que há a beleza em si nem for capaz de seguir alguém que o conduzisse no caminho do seu conhecimento, parece-te que vive em sonho (ὄναρ) ou na realidade (ὑπαρ)? Repara bem. Por ventura sonhar não é quando uma pessoa, quer durante o sono, quer

¹⁰² Esta ideia é reiterada na *Carta VII*, 326a.

desperta, julgar que um objeto semelhante a outro não é uma semelhança, mas o próprio objeto com que se parece?

- Eu, por mim, chamaria sem dúvida sonhar (ὄνειρώττειν) uma coisa dessas. (476c)
103

O filósofo é apresentado como semelhante ao amante de visões e sons, pelo fato de ambos serem amantes da beleza. Mas os amadores de espetáculos - amigos das artes e homens de ação -, incapazes que são de distinguir as muitas coisas belas da beleza ela mesma, erram devido ao fato de tomarem a aparência da coisa pela própria coisa. Sócrates explica que, enquanto os filósofos são amantes da verdade que, por sua vez, depende do conhecimento da forma ou ideia do belo, os amantes de espetáculos reconhecem apenas a existência da multiplicidade das coisas belas. A relação entre a multiplicidade das coisas belas e a beleza em si, deve-se notar, é que aquelas são semelhantes a esta, ou, em outras palavras, que a relação entre as formas e o mundo sensível se constrói a partir da relação modelo-cópia, na qual a semelhança é determinante. No entanto, aqueles que sonham não julgam como semelhança, mas tomam a aparência da coisa pela própria coisa; além do mais, sonhar, explica Sócrates, pode ocorrer tanto durante o sono, quanto durante a vigília.

Neste sentido, uma vez que tem o pensamento limitado à aparência da coisa, o amante de espetáculos está sonhando, ao contrário do amante da verdade, este sim amante da própria coisa, no caso, da beleza ela mesma. Os amantes de visões e sons confundem a similitude com a própria coisa, não se dão conta de que as manifestações da beleza que eles amam são somente similitudes da beleza. Estes amantes, descreve-os Sócrates, “encantam-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora o seu espírito seja incapaz de discernir e de amar o belo em si” (476b) ¹⁰⁴. Amam as belas vozes, cores e figuras que ouvem e veem, mas são inaptos em amar e acolher a natureza do belo. Já os filósofos são os raros capazes de chegar ao próprio belo e de o contemplar em si

¹⁰³ “- ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἂν τις γῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἐπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; σκόπει δέ. τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τότε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ’ ἐγρηγορῶς τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἄλλ’ αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν;

- ἐγὼ γοῦν ἂν, ἢ δ’ ὅς, φαίην ὄνειρώττειν τὸν τοιοῦτον.”

¹⁰⁴ “οἱ μὲν που, ἢν δ’ ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροῶς καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάζεσθαι.”

(476b-c), isto é, de distinguir o belo em si, a ideia de belo (que é uma), das muitas coisas belas que se apresentam por meio das figuras, sons, cores, etc.

- Ora pois!, continua Sócrates. Aquele que, ao contrário deste, entende que existe o belo em si e é capaz de o contemplar, na sua essência e nas coisas em que tem participação, e sabe que as coisas não se identificam com ele, nem ele com as coisas – uma pessoa assim parece-te viver em sonho ou na realidade?
- Claro que na realidade. (476c-d) ¹⁰⁵

Se sonhar é crer que o semelhante a algo é a própria entidade a que se assemelha, pelo contrário, viver desperto é ser capaz de ver distintamente a própria coisa, no caso, o próprio belo ou o belo em si, não pensando que ele é as coisas que dele participam, nem que estas são ele. Aqui principiamos a observar a necessidade de proceder a uma distinção entre a aparência enquanto aparência, tal como vimos ser bastante explorada no *Teeteto*, e a aparência enquanto imagem medida em relação à forma. O filósofo é aquele que conhece as ideias, sem, contudo, ignorar a existência das coisas particulares, pois entendendo que existe o belo em si - e sabendo discernir as ideias das coisas particulares - é capaz de contemplá-lo em sua essência e nas coisas que dele participam. O filósofo sabe, diferentemente do amante de espetáculos, que as coisas só aparecem belas por participarem do belo em si, ao qual são semelhantes. O erro dos amantes de espetáculos, reside, portanto, na sua incapacidade de se elevarem acima da diversidade daquilo que captam pelos sentidos, não podendo compreender que só a unidade de cada forma – aquilo que ela é em si – pode explicar o(s) modo(s) como as coisas aparecem.

Assim, ao confrontar as distinções entre as práticas cognitivas de amantes de espetáculos e filósofos, Sócrates contrasta também as diferentes modalidades cognitivas pelos quais as formas são captadas. Como observa Trindade Santos, a confrontação entre os amantes da sabedoria - os filósofos - e os amantes de espetáculos prolonga-se na contraposição entre o belo em si e as coisas belas, entre o viver desperto e o sonhar e entre o conhecimento e a opinião. Os dois estados psíquicos, que são também modos de captação, caracterizados, respectivamente, como sonhar e como viver desperto, enfim, são identificados com as modalidades

¹⁰⁵ “- τί δέ; ὁ τάναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν;
- καὶ μάλα, ἔφη, ὕπαρ.”

cognitivas designadas como opinião e saber. A vigília (ὕπαρ) ¹⁰⁶ é correlata ao conhecimento, fundamentado na verdade daquilo que é; o sonho é comparado à opinião, compartilhando com ela sons e visões fundamentados pelas aparências da realidade sensível - que, por sua vez, podem ser tanto verdadeiras quanto falsas (2005, p.12-14). Assim como o pensamento daquele que sonha, o pensamento daquele que opina não acolhe a natureza daquilo que os sentidos lhe apresentam, mas baseia-se na crença da realidade daquilo que vê e ouve. A conclusão indicada por Sócrates é que, enquanto o pensamento do filósofo é conhecimento, o do amante de visões e sons é opinião e que este, portanto, não conhece o que opina.

Em seguida, de modo a persuadir aquele cujo pensamento se funda nas aparências e não acredita na realidade das ideias, Sócrates propõe-se a fornecer uma explicação suplementar. Ao invés de referir-se às ideias, no argumento endereçado aos amantes de espetáculos, Sócrates induz o seu interlocutor fictício - ou quiçá o leitor - a convir que aquele que conhece, conhece alguma coisa em vez de nada; que aquilo que conhece é alguma coisa que é, não podendo ser algo que não é; logo, que o conhecimento se aplica ao ser, que - ao contrário do não-ser, que é totalmente incognoscível - é absolutamente cognoscível. Afirmando a existência da opinião, Sócrates levanta, então, a hipótese de algo que se encontre entre aquilo que é absolutamente e aquilo que não é de modo algum, constatando uma relação direta entre este estado cognitivo e o gênero de objetos que são e não são (476c-477b).

Há muito debate em torno do tema em discussão, conhecido como teoria dos dois mundos, na qual não poderemos adentrar profundamente nesta oportunidade. Com efeito, o texto diz que conhecimento e opinião são faculdades distintas e definidas pelos seus objetos (e não enquanto diferentes estados mentais), e, assim, a falta de clareza e falibilidade das opiniões teriam suas raízes na relativa irrealidade dos seus objetos. Ser real, segundo a explicação de Sócrates, é ser inteligível, o que significa, idêntico a si mesmo, imutável e não ser qualificado por atributos opostos. Os objetos das opiniões, que dispõem o mundo sensível, não possuem estes atributos, e, portanto, não podem ser absolutamente reais. No entanto, também não

¹⁰⁶ É interessante observar, não obstante, que, se apoiamo-nos no que diz Timeu em passagem já citada, uma espécie de estado de posseção ocorre ao homem não apenas quando sonha, mas também na vigília (ὕπαρ), cabendo, por isso, apenas a alguém de posse de seu juízo lembrar e ponderar acerca dos enunciados produzidos nesse estado divinatório ou de posseção (71e-72b), o que nos leva a questionar se a contemplação das formas não deva ser também ela considerada um estado de posseção, embora, é claro, em um modo singular e específico.

podem, e isso já Parmênides havia indicado, ser irreais, pois, se assim o fossem, seriam absolutamente incognoscíveis. Os objetos da ignorância são aqueles completamente indeterminados, o que já os diferencia dos objetos da opinião e do conhecimento. Os objetos da opinião, não obstante, se, por um lado, são determinados, por outro, pela sua natureza intermediária, são errantes e como tal, podem ser determinados sob diversas perspectivas diferentes e até mesmo contrárias. Os sentidos julgam a mesma coisa como ora bela, ora feia, ora grande ora pequena, ora dura, ora mole, e a propensão a perceber as coisas com características contrárias é índice de sua falta de clareza. Por conseguinte, desde que os fenômenos são incoerentes, também o são os nossos julgamentos acerca deles que se mostram, portanto, instáveis. O objeto do conhecimento é o único que permanece idêntico a si mesmo em toda e qualquer relação, por mais diferentes que sejam.¹⁰⁷

Decerto que há dois pontos que devemos frisar até aqui: que várias das características imputadas aos sonhos, como a falta de clareza, a incoerência, a efemeridade e a inconsistência, são também utilizadas por Platão quando trata do mundo sensível e da sua inferioridade em relação ao inteligível; e que o sonho, enquanto estado epistemológico, não deve ser compreendido como estado de completa ignorância, mas sim como representativo de um estado deficitário, insuficiente ou incompleto em relação à apreensão da realidade. A exemplo destas características comumente atribuídas aos sonhos - incerteza, efemeridade e inconsistência - temos algumas passagens que as demonstram: no *Banquete* (175d-e), Sócrates diz a Agatão que enquanto a sabedoria do poeta é brilhante e muito desenvolvida, a sua é “duvidosa como um sonho (ἀμφισβητήσιμος ὥσπερ ὄναρ)”; no *Fedro* (277d-e), o filósofo afirma que, ainda que toda a multidão conceda a

¹⁰⁷ Após a exposição da alegoria da caverna, uma contraposição muito semelhante à que vimos entre estar em sonho e estar acordado é apresentada; agora, porém, em relação à ideia de bem. É dito que o homem que não é capaz de distinguir a ideia de bem, mas se depara com alguma imagem dela vive em sonho e cochila e, para despertar, é necessário que siga para o Hades, lá dormindo um sono completo, e que de lá retorne tendo visto a própria realidade. “Ora, não é também da mesma maneira relativamente ao bem? Quem não for capaz de definir com palavras a ideia do bem, separando-a de todas as outras, e, como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas essas objeções com um raciocínio infalível – não dirás que uma pessoa nessas condições conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas se acaso toma contato com alguma imagem, é pela opinião, e não pela ciência que agarra nela, e que a sua vida atual a passa a sonhar (ὄνειροπολοῦντα) e dormir (ὕπνωττοντα), pois, antes de despertar dela aqui, primeiro descera ao Hades para lá cair num sono completo?” (534c-d). Sobre a relação entre o sono, os sonhos e a morte trataremos mais profundamente na última parte deste trabalho.

alguém ovações, não estar ciente do que diferencia uma imagem onírica (ὄνειδος) do que é justo e injusto, do que é bom e mau, da realidade do justo e injusto, do bom e mau, é vergonhoso; no *Teeteto* (190b), Sócrates diz ao jovem matemático que nem mesmo em sonhos (ὕπνω), alguém ousa convencer a si mesmo de que o ímpar é seguramente par; no *Filebo* (65e), Protarco diz que “ninguém, durante o sonho ou desperto (ὑπάρ οὐτ’ ὄναρ), jamais viu ou soube que o saber ou o entendimento é disforme, ou se torna disforme em qualquer ocasião ou de qualquer modo, no presente ou no futuro”; no *Lísis* (218c), Sócrates diz que, após uma dúvida, de origem desconhecida, de que todas as conclusões com as quais ele e seus interlocutores haviam concordado, lhe veio o receio de que o tesouro recém descoberto não passou de um sonho!,¹⁰⁸ pois algo que se pensava que se tinha, foi, na realidade, perdido.

Ou seja, se, por um lado, as imagens oníricas são geralmente menos claras do que aquelas da vida desperta, por outro, enquanto sonha, aquele que sonha julga que o objeto que vê ou ouve não é semelhante, mas o próprio objeto com que se parece. Não obstante, é importante notar que, entre os dois extremos, entre o sujeito que sonha e não tem consciência do seu estado e o sujeito que está na realidade, aquele que é capaz de contemplar as realidades em si, há um estágio intermediário, qual seja, o do sujeito que desperta para a sua própria condição de sonhador. Sendo assim, aquele que sonha, diferente daquele que se encontra em uma ilusão qualquer, tem a possibilidade de tornar-se consciente de que sonha, inclusive enquanto ainda se encontra neste estado. E, ademais, assim como o reflexo no espelho, de fato, semelhante à fonte produtora da imagem, depende desta para existir, a fonte original ou a matéria da imagem onírica são os próprios produtos dos sentidos. Por conseguinte, como podemos notar, diferente do que ocorre no *Teeteto*, na *República*, há um critério explícito que distingue o sonho da vigília e este critério é pautado pela contemplação das formas, as quais caracterizam-se pela sua unidade, estabilidade, infalibilidade e imutabilidade. O sonho, toda vez que aparece enquanto condição epistemológica de um sujeito, caracteriza-se, em contrapartida, pela instabilidade, insegurança, incerteza, pelo aspecto enganoso e falta de clareza. Não obstante, se, por um lado, o sujeito que sonha geralmente encontra-se em um estado não só de engano, mas também de ignorância de sua própria condição enquanto

¹⁰⁸ “βαβαῖ, ὧλύσι τε καὶ Μενέξενε, κινδυνεύομεν ὄναρ πεπλουτηκέναι”

sonhador, por outro, aquele que se apercebe como sonhador encontra-se com o grande potencial receptivo que o seu estado apresenta para a própria irrupção da consciência desperta, que pode ocorrer tanto repentinamente, quanto paulatinamente, mediante um processo.

Um exemplo disto que estamos chamando de irrupção da consciência desperta mediante um processo podemos encontrar no *Mênon*, em uma menção ao sonho situada no fim da experiência de Sócrates com o escravo na rememoração do problema matemático da duplicação do quadrado. Após a lição de geometria, Sócrates afirma:

Agora, justamente, como num sonho (ὄναρ), essas opiniões acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre essas coisas não menos exatamente que ninguém.¹⁰⁹ (85c-d)

A partir do diálogo com o escravo, Sócrates introduz a teoria da anamnese, que, por sua vez, emerge da aporia desencadeada pelo dilema sofisticado apresentado por Mênon. Como seria possível, questiona o aluno de Górgias, procurar saber o que quer que seja? Pois, se já sabemos algo, não precisamos procurá-lo, mas se não o conhecemos como iremos reconhecê-lo ao encontrá-lo? Sócrates assume então que o procurar e o aprender nada mais são do que rememorar¹¹⁰ (80c-81d) aquilo que foi diretamente conhecido e, com a pretensão de proporcionar uma demonstração prática da verdade da teoria, a apresenta no curso de um experimento prático com um escravo (82a-85b). O tema da reminiscência, por sua vez, irrompe com dois objetivos: refutar tanto que a aporia é um mal (79e-80b), quanto o paradoxo apresentado por Mênon, que estabelece a impossibilidade de se investigar o que se desconhece. Fazendo uma defesa da aporia, Sócrates afirma que ela é a razão de o rapaz chegar a saber que não sabe, e, portanto, encontrar-se melhor acerca da questão ignorada. Mais ainda, é a partir da própria aporia, fazendo com

¹⁰⁹ “καὶ νῦν μὲν γε αὐτῷ ὥσπερ ὄναρ ἄρτι ἀνακεκίνηνται αἱ δόξαι αὐταῖ: εἰ δὲ αὐτόν τις ἀνερῆσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ πολλὰ χῆ, οἷσθ’ ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἤττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων.”

¹¹⁰ Citando versos de Píndaro, Sócrates afirma que, conforme revelado por antigos sábios, a alma do homem é imortal - sendo por isso preciso viver o mais piamente possível - ora completando uma vida, o que os homens denominam morrer, ora iniciando outra, ou seja, renascendo. Dado que a alma é imortal e renasceu muitas vezes, não há nada que não tenha aprendido, neste mundo e no Hades, sendo capaz de se lembrar do que conhecia antes. Como a natureza é congênere, e, tendo a alma aprendido todas as coisas, rememorar uma só coisa pode levá-la a rememorar todas as outras.

que o escravo deixe de pensar que sabe e comece a pensar que não sabe (84a), que se inicia a anamnese das respostas corretas. Se, por um lado, antes disso, as únicas opiniões relevantes apresentadas pelo escravo são as que reconhecem o erro das respostas dadas anteriormente, culminando no reconhecimento de achar-se a si mesmo em aporia (83a-84a), as opiniões expressas a partir do reconhecimento, “que vem à tona como num sonho”, começam a se encadear num raciocínio conducente ao encontro da resposta correta ao problema proposto (84a-e). Enquanto as primeiras opiniões do rapaz acerca da duplicação do quadrado são falsas, as últimas, as opiniões verdadeiras, erguem-se nele ‘como num sonho’, isto é, não se encontram devidamente encadeadas, porém, estão em processo de encadeamento. Assim como elementos da experiência prévia de vigília são lembrados em sonhos, conhecimentos matemáticos adquiridos pela alma antes do seu nascimento vão sendo recuperados pelo escravo na lição de geometria. Ao contrário da distinção rígida entre sonho e vigília estabelecida no livro V da *República* e à semelhança do que é afirmado no livro IX e no *Timeu*, aqui, novamente, o sonho é apresentado como via de acesso à verdade – e até aquele que foi escravo pode, um dia, tornar-se filósofo.

Sócrates ressalta constantemente que faz perguntas ao escravo, mas não lhe ensina nada, e que o primeiro progresso para a reminiscência consiste em perceber-se desconhecendo aquilo que antes se pensava saber. Todas as opiniões que o escravo exprime, à medida que o faz avançar na investigação, afirma Sócrates, são suas, inclusive as respostas verdadeiras, logo, em quem não sabe, sobre as coisas que não sabe, há opiniões verdadeiras (85b-c). Estas opiniões, como num sonho, encontram-se nele confusas, desordenadamente justapostas e em movimento. Porém, se interrogado várias vezes e de diferentes maneiras sobre estas coisas, o escravo obterá delas um conhecimento preciso - pois, para ter convertida sua opinião verdadeira em conhecimento, o cognoscente deve compreender clara e distintamente a cadeia de raciocínios que necessariamente conectam suas crenças umas às outras, reconhecendo o conjunto dos passos dados no processo.¹¹¹ O torpor lhe foi proveitoso e, com base neste método, pode-se avançar, para além do estágio

¹¹¹ Há muita discussão a respeito de esta definição de conhecimento (que é a mesma apresentada e descartada no fim do *Teeteto*), ser de fato aceita como verdadeira, pois, como se sabe, na teoria platônica do conhecimento, se, por um lado, o processo de aquisição de um conhecimento envolve o uso de opiniões e proposições, por outro, sem que o cognoscente obtenha uma apreensão intelectual das formas, não se obtém o conhecimento no sentido platônico do termo.

meramente purgativo, à descoberta da verdade acerca do problema investigado. Como vimos, a segunda etapa do processo anamnésico, ilustrada na segunda seção do diálogo com o escravo (84c-85b), consiste no reconhecimento de que certas proposições são verdadeiras, sem que se saiba por que elas são verdadeiras. O termo ‘sonhar’, nesta passagem do *Mênon*, é claramente utilizado para expressar uma correta, embora ainda insuficiente, apreensão da verdade.¹¹² Se, por um lado, o nível de apreensão alcançado é descrito como opinião correta, ‘as opiniões oníricas’ do rapaz compartilham da insegurança de toda opinião. E, de fato, ao contrário da estabilidade e segurança que caracterizam o conhecimento, as opiniões são, tais como os fenômenos oníricos, fugidias, fluidas e inseguras.

Neste sentido, mais um aspecto importante a ser ressaltado em relação a esta passagem é que o fato de que as opiniões verdadeiras tenham vindo à tona ‘como num sonho’ constitui evidência de que há algo de misterioso para o próprio sujeito em processo de reminiscência acerca do que lhe ocorre, isto é, do seu próprio decurso compreensivo. Durante o processo anamnésico, despertadas pelo interrogatório, sobre aquilo que ignora, as opiniões verdadeiras daquele que não sabe vêm à tona de modo misterioso e pouco ordenado. Não obstante, em relação ao paradoxo sofístico, tal como apresentado no início do diálogo, que pressupunha uma única alternativa, a anamnese oferece graus de conhecimento entre a ignorância total e o conhecimento, revelando ainda o modo como a verdade vai surgindo na alma que, estando grávida, vai pressentindo o verdadeiro, sem poder ainda explicá-lo em sua completude. O encantamento filosófico fornece os meios para que a *psyche* busque a temperança necessária para o encontro com o conhecimento. Encantada e mergulhada em si própria, a *psyche* é capaz de alcançar os conhecimentos que, em estágio de consciência cotidiano, não seria capaz. Podemos observar, em suma, que aquele que se encontra em estado de sonho e dá-se conta de sua situação é comparável àquele que se experimenta em aporia, isto é, que sabe não saber; e, vice-versa, dar-se conta da própria ignorância sobre algo é comparável a saber-se sonhando e espantar-se com isso.

¹¹² Embora se saiba que a filosofia e a matemática, em comparação com outros ramos, concordam em ser as vias mais vigilantes de acesso ao conhecimento, no livro VII da *República*, os geômetras são tidos como sonhadores. Segundo afirma Sócrates, embora seja uma arte capaz de apreender algo da essência, a geometria e suas afins, “quanto ao ser ($\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$), apenas têm sonhos ($\acute{o}\nu\epsilon\iota\rho\acute{o}\tau\tau\omicron\upsilon\varsigma$), e que lhes é impossível ter uma visão real ($\acute{o}\nu\tau\alpha\rho$), enquanto se servirem de hipóteses que não chegam a tocar-lhes, por não poderem justificá-las.” (533b-c)

3. Os sonhos e a morte: *Apologia*, *Críton* e *Fédon*

3.1. A defesa de Sócrates: missão divina, oráculo e sonhos

Por dois motivos Sócrates foi acusado, julgado e condenado: primeiro, não aceitava as divindades do Estado e introduzira outras; segundo, seduzia a juventude corrompendo-a e desencaminhando-a da educação prevista pela *polís*. Sobre o primeiro tópico, levando-se em consideração que as atividades intelectuais durante o período áureo de Atenas e o entremeio da experiência com o regime oligárquico abalaram as bases dos valores morais, culturais e religiosos da cidade,¹¹³ a acusação de que Sócrates não honra os deuses da cidade e introduz novas divindades é indicadora da instabilidade política vivenciada pela cidade ateniense. Sobre o segundo, como vimos, dificilmente se poderia negar que tal acusação se tenha baseado no fato de que alguns dos seguidores do filósofo, como Alcibiades, Crítias e Cármides, apareciam aos olhos da cidade e dos juízes como exemplos paradigmáticos dos efeitos deletérios do ensino socrático, uma vez que se tornaram agentes da destruição de Atenas, da derrubada da democracia, da derrocada da cidade na Guerra do Peloponeso e dos acontecimentos nefastos que se seguiram.

Em seu discurso de defesa, Sócrates enumera duas classes distintas de acusadores: os acusadores ‘antigos’¹¹⁴ que há anos espalhavam o boato segundo o qual Sócrates fazia ‘prevalecer a razão mais fraca em detrimento da mais forte’ e ‘investigava o que havia sob o céu e sobre a terra’ e, deste modo, pensando que quem investiga essas coisas não acredita nos deuses, confundiram-no com os sofistas e os filósofos da natureza; e os acusadores do presente, Ânito, Meleto e Lícon, aqueles que, a partir da influência recebida dos antigos, teriam conduzido Sócrates ao tribunal de Atenas e formalizado a acusação contra ele. Considerando mais temíveis os acusadores do primeiro grupo e não escapando ao filósofo a grande

¹¹³ Destaca-se, por exemplo, a semelhança entre as condenações de Sócrates e de Protágoras, censurados pela democracia e pela tirania, respectivamente, sob acusações muito similares, quais sejam, ateísmo e corrupção dos jovens. Segundo a tradição corrente, Protágoras foi acusado e processado por impiedade em razão de sua incerteza ou desconhecimento acerca dos deuses, e morreu afogado fugindo do julgamento (KERFERD, 2003, p. 77).

¹¹⁴ Os boatos, segundo explicita Sócrates, têm origem nas peças de Aristófanes (19b-c).

difficuldade de conseguir refutar em prazo tão curto acusações semeadas por tantos anos (18a-19a), Sócrates, a fim de evidenciar ao público a procedência da sua atividade e o significado de suas perambulações e indagações, bem como distinguir-se em relação àqueles com os quais fora confundido, apresenta um dos pontos centrais do discurso com o qual pretende defender-se (20c-23c): o episódio que, conferindo-lhe uma missão divina, foi o ponto de partida de sua atuação na *polis* ateniense. A origem da prática que despertou ódio em muitos dos seus concidadãos, criando inimizades que foram fonte de todo tipo de calúnias, situa-se, afirma ele, em uma resposta dada pelo Oráculo de Delfos a Querefonte. Tendo a sacerdotisa do templo de Apolo atestado não haver, dentre os homens, homem mais sábio do que Sócrates, e não tendo o filósofo semelhante convicção, tomou ele a resolução de investigar qual seria o sentido oculto no oráculo. Expressando perplexidade quanto à indicação do Oráculo, Sócrates declara: ¹¹⁵

Que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá ele então significar declarando-me mais sábio? Naturalmente não está mentindo, porque isso lhe é impossível. (21b) ¹¹⁶

A perplexidade expressa por Sócrates origina-se de uma dificuldade ou aporia em relação à mensagem oracular. Segundo ele, haveria uma incompatibilidade entre a indicação do oráculo e o seu reconhecimento reflexivo anterior de que não seria ele mesmo nem pouco nem muito sábio. É a partir disso, após ter ficado por longo tempo em dificuldade e incerteza quanto ao sentido da mensagem, que toma a resolução de investigá-lo por meio de suas perambulações e exame dos sábios que ia encontrando no caminho (21b-c). Como observa Bolzani, a dificuldade revelada por Sócrates em compreender o significado da mensagem, bem como a sua demora em ir ao encontro prático da compreensão do dito oracular são indicativos de um percurso no qual os acontecimentos devem ser compreendidos numa sucessão de atos e pensamentos concatenados (2008, p.153). O verdadeiro ponto de partida para a busca do real significado do oráculo é a aporia/perplexidade que o filósofo experimenta.

¹¹⁵ Todas as traduções da *Apologia de Sócrates* são de Jaime Bruna.

¹¹⁶ ‘τί ποτε λέγειό θεός, καί τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοιαῖμαι οὔ σοφὸς ὢν: τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δὴ ποὺ ψεύδεταί γε: οὐ γὰρ θεὸς αὐτῷ.’

Nesse sentido, é interessante observar que Sócrates exprime, por um lado, a firme convicção de que o deus não mente, porque isso lhe é impossível; e, por outro, a incerteza sobre o sentido da mensagem do deus. Tradicionalmente, como afirma Heráclito em um de seus fragmentos, o oráculo tem como característica própria não declarar nem ocultar, mas dar sinais.¹¹⁷ A visão do oráculo, que está na dimensão daquilo que é invisível para o homem, é de longo alcance. Falando por enigmas, o oráculo exige do homem o seu desvelamento e, em geral, é implacável quando seus avisos são ignorados.¹¹⁸ Por meio do enigma, o oráculo testa a conduta do homem, bem como o seu mérito para alcançar o conteúdo e a essência da mensagem oracular. Negando a possibilidade de a mensagem ser falsa, Sócrates reconhece a absoluta superioridade divina e apresenta, inicialmente, uma disposição piedosa que o iguala aos homens em geral; porém, ao mesmo tempo, percebe na sentença oracular a negação de uma verdade interior, segundo a qual ele não pode ser sábio. Ao conferir a sua interioridade o direito de questionar a verdade objetiva atribuída à revelação de um deus, Sócrates descobre-se, então, em uma aporia na qual duas verdades são confrontadas: a sua, meramente humana, e a divina, que só pode ser verdadeira, já que ao deus não é lícito mentir. É assim que o exame de si mesmo passa a incluir o seu lado reverso e complementar, o exame dos pretensos sábios da *pólis*, - os políticos, os poetas e os artífices. Desta experiência, o filósofo atesta a verdade do oráculo pois, a despeito de ser provável que ninguém saiba nada acerca do que é bom e belo, enquanto os seus interlocutores supõem saber alguma coisa sem o saber, ‘eu, se não sei, tampouco suponho saber’ (21d). A busca por ele realizada de alguém dentre os homens que fosse mais sábio do que ele diz respeito a um teste da veracidade do oráculo, o que no fim resultará no reconhecimento daquilo que Sócrates já acreditava, ou seja, que o oráculo é irrefutável.

¹¹⁷ “O senhor, de quem é o oráculo, aquele em Delfos, não diz nem oculta, porém assinala” (104, XCIII). Tradução: Alexandre Costa.

¹¹⁸ Lembremos do inquérito ou auto-descoberta de Édipo que se inicia quando ele pede conselho ao oráculo sobre como acabar com o flagelo que devastava Tebas. A mensagem do oráculo de Apolo dirá que somente com a expiação do crime cometido contra o antigo rei, pela morte ou banimento do ser impuro, à peste que assolava a cidade seria posta um fim. Como governante, Édipo precisa encontrar uma forma de pôr fim a este mal e, quando descobre a si mesmo como assassino e filho de Laio, é condenado pelo seu próprio edito ao banimento da cidade, o que, na versão trágica de Sófocles, ocorrerá após cegar-se os próprios olhos.

As duas consequências dessa investigação a respeito da sabedoria, segundo Sócrates, foram: de um lado, muitas inimizades acirradas e maléficas ¹¹⁹, já que os pretensos sábios desmascarados exasperavam-se, não contra si próprios, nem contra os jovens que o imitavam, mas contra o próprio filósofo; e, de outro, calúnias de toda espécie e uma reputação infundada de sábio, pois aqueles que assistiam às discussões entre o filósofo e um pretenso sábio pensavam que o filósofo era sábio na matéria em que demonstra a ignorância dos outros, isto é, que Sócrates sabia tudo o que o outro ignorava (23a-d). Em contrapartida, afirma ele, o provável é que “o sábio seja o deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana” ¹²⁰ (23a). O desvendamento do enigma oracular ocorre quando Sócrates se dá conta de que a sua missão era apresentar a sua própria ignorância como um perfeito exemplo do fato de a sabedoria humana ter pouco ou nenhum valor. O deus que o levou a fazer da filosofia um exercício aberto e público teria se utilizado dele para mostrar aos homens que o mais sábio dentre eles é aquele que compreende isso. Deste modo, poderíamos dizer, a princípio, que, para Sócrates, existiriam dois tipos de saber: o primeiro é o saber a que os homens têm acesso, que é de pouco ou nenhum valor; o segundo é o saber a que os deuses têm acesso, que é o único real. Embora saiba muitas coisas humanas, Sócrates sabe que o saber que ele possui não é nada perto daquele possuído pelos deuses, sendo este saber o único capaz de tornar alguém realmente sábio.

Decerto que a concepção de sabedoria que se apresenta no discurso de Sócrates corresponde, por um lado, a uma abordagem tradicional que assinala a radical diferença que há entre deuses e homens, a diferença entre o saber divino e o saber humano é marcada por um abismo que separa os deuses dos mortais - a sabedoria só pertence à divindade e, portanto, como observa Cornford, nenhum deus deseja a sabedoria, pois sábio já é (1952, p.133); por outro, Sócrates considera-se porta voz do deus e ser representante do deus no campo do saber significa que um preceito do deus pode ser difundido entre os homens, sendo aquele que difunde

¹¹⁹ Observa-se que, dentre os efeitos da aplicação do processo elêntico, há os desejados e os indesejados. Os efeitos indesejados são o embaraço, a raiva e a recusa do interlocutor em aprofundar-se no processo de auto-exame. Dentre os efeitos desejados, por sua vez, destacam-se a eliminação das falsas crenças, o reconhecimento da própria ignorância, o espanto (*thauma*) diante do reconhecimento de que as coisas não são tais como se pensava que eram e, por fim, o despertar para o desejo de conhecê-las tais como são.

¹²⁰ “τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός.”

este preceito divino, um instrumento - semi-divino - do deus. Por isso, continua Sócrates, “não parei essa investigação até hoje, vagueando e interrogando, de acordo com o deus, a quem, seja cidadão, seja estrangeiro, possa considerar como sábio, e, quando julgar que não o é, coopero com o deus, provando-lhe que não é sábio”¹²¹ (23b). Segundo a perspectiva socrático-platônica, é por meio da dialética filosófica que os enigmas oraculares devem ser desvendados, instrumento divino endereçado ao homem para decifrar as mensagens também provenientes das divindades.¹²² Incorporando o poder de Apolo - expresso pela palavra e sua irrevogável realização -, visto que sua missão é guiada pelo deus, Sócrates, a partir daí, sem dispensar o uso do método dialético nas refutações, torna-se um filósofo, não com o dom da adivinhação, mas da interpretação das coisas reveladas pelas profecias.¹²³

Assegurando aos juízes que a sua atividade é dedicada inteiramente à cidade, não tendo surgido para ela nenhum bem maior do que o seu serviço ao deus (30b), a tarefa designada pelo deus ao filósofo consiste em, por meio do *elenchos*, examinar a si mesmo e aos outros, de modo a, dirigindo-se rumo a uma sabedoria de caráter humano, verificar a consistência dos discursos e das ações de cada um. Destacando a sua colaboração para a realização de uma obra que, segundo ele, é divina, o filósofo alerta que não será fácil à cidade, caso ela decida-se pela sua condenação, encontrar outro igual, alguém que por determinação divina é incumbido de estar por toda parte e despertar, persuadir e repreender um por um dos seus cidadãos. Comparando os cidadãos que se indignam com as refutações socráticas aos adormecidos que se irritam com um despertar repentino, Atenas a um cavalo grande, e a si mesmo a um moscardo que o incomoda, Sócrates declara:

Se me matardes, não vos será fácil achar outro igual, outro que – embora seja engraçado dizê-lo – por ordem divina se afeire inteiramente à cidade, como a um cavalo grande e de raça, mas um tanto lerdo por causa do tamanho e precisando de um tavão que o espevite; parece-me que o deus me impôs à cidade com essa incumbência de me assentar perto, em toda parte, para não cessar de vos despertar, persuadir e repreender um por um. Outro igual não tereis facilmente, senhores, mas se me crerdes, vós me poupareis. Bem pode ser que aborrecidos como quem dormia e foi despertado, deis ouvidos a Ânito e, repelindo-me, me condeneis levemente

¹²¹ “ταῦτ’ οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περὶ αὐτῶν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τῶν ἀστῶν καὶ ξένων ἄν τινὰ οἶμαι σοφὸν εἶναι: καὶ ἐπειδὴ μοι μὴ δοκῇ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι ὅτι οὐκ ἔστι σοφός.”

¹²² A dialética enquanto instrumento divino verifica-se em: *Timeu*, 47a-b e *Filebo*, 16c-17a.

¹²³ No início do *Teeteto*, no diálogo ocorrido (após a morte de Sócrates) entre Terpsião e Euclides, este diz que Sócrates foi bom profeta (μαντικῶς) a respeito de muitas coisas (142c).

à morte; depois passareis o resto da vida a dormir, salvo se o deus, cuidadoso de vós, vos enviar algum outro.¹²⁴ (30e-31b)

Esta determinação divina de despertar os seus concidadãos lhe adveio, não obstante, também através de sonhos.

Vós os ouvistes, atenienses; eu vos disse toda a verdade; eles gostam de me ouvir examinar os que supõem ser sábios e não o são; e isso não deixa de ter seu gosto. Mas, repito, faço-o por uma determinação divina, vinda não só através do oráculo, mas também de sonhos (ἐνυπνίων) e de todas as vias pelas quais o homem recebe ordens dos deuses.¹²⁵ (33c-d).

Segundo expresso por Sócrates, decerto que, embora precisem ser interpretados pela razão, tais signos enviados pelos deuses por meio do oráculo e dos sonhos não podem ser falsos, visto que os deuses não mentem. Dadas as semelhanças, interessante, inclusive, é o que diz Dodds a respeito da origem do Oráculo em Delfos, isto é, que teria sido originalmente um Oráculo onírico (1988, p.124) e sobre a existência de oráculo pelos sonhos temos os exemplos dos santuários de incubação, local onde enfermos dormiam para receberem sonhos de cura (Burkert, 1993, p.235).

Em uma passagem do *Sofista* (265b-266c), após o Estrangeiro dividir a arte de produção em produção divina e humana, em que as obras ditas da natureza são obras de uma arte divina, e aquelas que os homens compõem, com elas, são obras de uma arte humana, o vemos incluir na produção divina, diferente do que se poderia esperar, tanto as coisas mesmas como também as imagens delas. É por meio de uma arte divina, afirma ele, que são feitas as coisas mesmas, os seres vivos e ainda seus componentes, como o fogo e a água e substâncias congêneres; e, pelo artifício divino, as imagens delas, que não são mais suas realidades. Questionado por Teeteto, sobre que imagens, o Estrangeiro responde que são tanto as imagens

¹²⁴ “ἐὰν γὰρ με ἀποκτείνητε, οὐράδιως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσετε, ἀτεχνῶς - εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν - προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος, οἷονδὲ μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθῆκεναι τοιοῦτόν τινα, ὃς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἓνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων. τοιοῦτος οὐν ἄλλος οὐ ραδίως ὑμῖν γενήσεται, ὦ ἄνδρες, ἀλλ’ ἐὰν ἐμοὶ πείθησθε, φείσεσθέ μου: ὑμεῖς δ’ ἴσως τάχ’ ἂν ἀχθόμενοι, ὥσπερ οἱ νυστάζοντες ἐγειρόμενοι, κρούσαντες ἂν με, πειθόμενοι Ἀνύτῳ, ραδίως ἂν ἀποκτείναιτε, εἴτα τὸν λαιπὸν βίον καθεύδοντες διατελοῖτε ἂν, εἰ μὴ τινα ἄλλον ὁ θεὸς ὑμῖν ἐπιπέμψειεν κηδόμενος ὑμῶν.”

¹²⁵ “ἀκηκόατε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐγὼ εἶπον: ὅτι ἀκούοντες χαίρουσιν ἐξεταζομένοις τοῖς οἰομένοις μὲν εἶναι σοφοῖς, οὗσι δ’ οὐ. ἔστι γὰρ οὐκ ἀηδὲς. ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὥς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧ περ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὅτι οὖν προσέταξε πράττειν.”

que nos vêm no sono (ὕπνοις), quanto os simulacros que, durante o dia, se formam, bem como “a sombra que projeta o fogo quando as trevas o invadem” (266c). Deste modo, sobre a arte humana, o Estrangeiro complementa dizendo que, enquanto o arquiteto constrói uma casa, a pintura dela feita por um pintor é como um sonho (ὄναρ) apresentado pelas mãos do homem a olhos despertos (ἐγρηγορόσιν).¹²⁶ Neste sentido, como se observa, as imagens (εἰδωλα) que aparecem em sono (ὕπνοις), ou seja, os sonhos, são consideradas também, neste diálogo, como produzidas por divindades.

Os deuses a que se refere Sócrates na *Apologia* decerto que já são os deuses da religião grega moralmente transformados, pois o filósofo de Platão os concebe perfeitamente sábios e justos, capazes de fazer apenas o bem aos homens, sendo uma das consequências da afirmação do caráter justo dos deuses a impossibilidade de que mintam. Outro exemplo da impossibilidade do envio de falsos sinais por parte dos deuses encontramos no livro II da *República* (379a-382e), quando Sócrates, em crítica a alguns aspectos da poesia tradicional, expressa a proibição de que os poetas da sua cidade hipotética apresentem as divindades se comportando de maneira negativa. Em uma atitude de crítica à imagem dos deuses disseminada por poetas como Homero e Hesíodo, Sócrates declara que os deuses devem ser representados como realmente são: bons e causadores de coisas boas, bem como imutáveis, porquanto os melhores seres são aqueles que mudam e são modificados o menos possível. Uma vez que o divino é o que há de melhor, ele é o que menos assume outras formas, ademais, se o deus pudesse se alterar, seria para pior, uma vez que, sendo o que há de melhor, nada lhe falta. Assim, é recusada a ideia de que os deuses possam dizer o falso ou mentir, produzindo uma aparição falsa, seja em ação, seja em discurso. Na educação dos futuros guardiões da cidade ideal, com vistas a torná-los tementes e semelhantes aos deuses, não será consentido aos

¹²⁶ “Ξένος: τούτων δέ γε ἐκάστων εἰδωλα ἀλλ’ οὐκ αὐτὰ παρέπεται, δαιμονία καὶ ταῦτα μηχανῇ γεγονότα.

Θεαίτητος: ποῖα;

Ξένος: τὰ τε ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ὅσα μεθ’ ἡμέραν φαντάσματα αὐτοφυῇ λέγεται, σκιὰ μὲν ὅταν ἐν τῷ πυρὶ σκότος ἐγγίγνηται, διπλοῦν δὲ ἥνικ’ ἂν φῶς οἰκεῖόν τε καὶ ἀλλότριον περὶ τὰ λαμπρὰ καὶ λεῖα εἰς ἐν συνελθὼν τῆς ἐμπροσθεν εἰωθυίας ὀψεως ἐναντίαν αἰσθησιν παρέχον εἶδος ἀπεργάζεται.

Θεαίτητος: δύο γὰρ οὖν ἐστί ταῦτα θείας ἔργα ποιήσεως, αὐτό τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἰδωλὸν ἐκάστω.

Ξένος: τί δὲ τὴν ἡμετέραν τέχνην; ἃρ’ οὐκ αὐτὴν μὲν οἰκίαν οἰκοδομικὴ φήσομεν ποιεῖν, γραφικὴ δὲ τιν’ ἑτέραν, οἷον ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν ἀπειργασμένην;” (266b-c)

mestres que atribuam aos deuses a mentira e a falsidade, sendo falsas as aparições dos deuses produzidas pelos poetas que os descrevem mentirosos e mutáveis.

Por conseguinte deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e atos, e nem ele se altera e nem ilude os outros, por meio de aparições (φαντασίας), falas ou envio de sinais, quando se está acordado (ὕπαρ) ou em sonhos (ὄναρ).¹²⁷ (382e)

Para o percurso que propomos nesta parte de nossa tese, é interessante observar a discordância que o filósofo de Platão demonstra contra a admissão homérica da possibilidade do envio de sonhos falsos. Um exemplo emblemático desta discordância podemos encontrar ainda no livro II da *República*, quando Sócrates menciona o sonho enviado por Zeus a Agamêmnon no início da *Ilíada*. “Nós que louvamos muita coisa em Homero, não louvaremos uma, que é o envio do sonho (ἐνυπνίου) por Zeus a Agamêmnon.”¹²⁸ (383b). Este episódio refere-se à abertura do canto II da epopeia, ocasião em que Zeus, insone e perturbado com o modo pelo qual poderia honrar Aquiles e prejudicar os Aqueus, manda um sonho enganador ao rei dos gregos em que Nestor, seu amigo conselheiro, lhe transmitia uma mensagem confiante de vitória na batalha do dia seguinte. O sonho de Agamêmnon, que lhe sobrevém em plena campanha militar logo após a contenda que afastou o filho de Tétis da batalha, apresenta instruções bélicas interpretadas pelo receptor como indicadores do almejado triunfo sobre o inimigo. Depois de tomar forma, o sonho divino, por intermédio da figura onírica de Nestor, diz a Agamêmnon:

Dormes, Atrida prudente e viril, domador de cavalos?
 Não fica bem para um príncipe em que tudo o povo confia
 E de quem tudo depende, dormir, sem parar toda noite.
 Presta atenção ao que digo; da parte de Zeus sou mandado,
 que se interessa por ti, muito embora distante, e se apiada.
 Manda que aprestes os homens Aquivos, de soltos cabelos,
 sem perder tempo; é o momento talvez de expurgar a cidade
 Ampla dos homens Troianos, que os deuses do olimpo cindidos
 Não mais se encontram pois Hera, afinal, conseguiu convencê-los
 com suas súplicas. Sobre os Troianos as dores impendem,
 que Zeus lhes manda. Retém na memória todo este recado;
 não aconteça o esqueceres, no instante de o sono deixar-te.¹²⁹ (20-35)

¹²⁷ “κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἐν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ’ ὕπαρ οὔδ’ ὄναρ.”

¹²⁸ “πολλὰ ἄρα Ὀμήρου ἐπαινοῦντες, ἀλλὰ τοῦτο οὐκ ἐπαινεσόμεθα, τὴν τοῦ ἐνυπνίου πομπὴν ὑπὸ Διὸς τῷ Ἀγαμέμνονι.”

¹²⁹ Todas as traduções da *Ilíada* são de Carlos Alberto Nunes.

A ausência do Pelida em um combate vitorioso para os Helenos ampliaria o júbilo do orgulhoso Atrida, mas, falacioso, o sonho ilude o chefe dos aqueus que, confiante, adere com prontidão às orientações divinas, como era comum entre os heróis homéricos. O sonho enganador enviado pelo deus supremo ao chefe dos aqueus fazia o herói crer que seria efetivamente capaz de conquistar Troia sem a ajuda de Aquiles. Porém, o intuito de Zeus era, enfatizando o valor do herói, mostrar aos gregos que sem Aquiles eles seriam derrotados e dizimados, o que se evidencia quando, seguindo a indicação do sonho enganador, avançam sobre o inimigo sem estratégia guerreira. Da perspectiva socrático-platônica, cuja propedêutica recomenda que nada se aceite sem que se faça uma investigação de sua pertinência, o erro de Agamêmnon está na ausência do exame da mensagem do sonho, ou seja, na falta de interpretação do signo onírico. O chefe dos gregos, assim como aqueles que tomam suas visões em sonho e na vigília como se fossem a própria realidade e, não suspeitando daquilo que veem e ouvem, tomam a aparência da coisa pela própria coisa, age sem expor-se à reflexão. Uma vez que eles podem iludir os mortais e levá-los a executar ações desastrosas, aos sonhos cumpre dar a devida atenção.

À guisa de introdução a um dos pontos que discutiremos a seguir, interessamos destacar ainda no discurso de Sócrates na *Apologia* a aproximação entre Aquiles e Sócrates enquanto modelos de coragem diante da morte. Respondendo a algumas perguntas hipotéticas perante o tribunal de Atenas - se ele não sentia vergonha por ter se ocupado com esta atividade que, agora, põe em risco sua própria vida -, Sócrates alude ao exemplo de Aquiles, aquele que preferiu a bela morte a viver uma vida longa e sem honra (28b-c). Advertido por sua mãe, Tétis, de que, se ele vingasse seu amigo Pátroclo e matasse Heitor, ele mesmo morreria em breve, mas que, se ele deixasse de lutar, voltaria para a pátria e morreria na velhice depois de uma vida longa e feliz, Aquiles leva a cabo o seu dever, escolhe a vida curta – mas gloriosa e lembrada no futuro pela palavra poética – em detrimento da vida longa (*Ilíada*, XVIII, 96). Como se verifica, para revelar aos juízes quão grave seria se, por medo da morte ou de qualquer outra coisa, abandonasse seu posto, quando o deus ordenou-lhe que levasse a vida seguindo a missão filosófica de investigar a si próprio e aos outros homens (28e-29a), o filósofo - além de alegar a precedência

do oráculo e dos sonhos - recorre ao exemplo de Aquiles. O episódio paradigmático de Homero institui uma linhagem heroica na qual se inscreve Sócrates, o herói de Platão; há, porém, como veremos, diferenças entre os heroísmos, assim como são diferentes os modos de enfrentamento da morte e o sentido que ela apresenta para os dois heróis. Ao mencionarmos o sonho profético de Sócrates na cadeia de Atenas relatado no *Críton*, também poderemos observar uma espécie de retorno transfigurado da deusa Tétis oferecendo ao filósofo menos alternativas e mais um convite para que siga o destino que o deus - com o auxílio da democracia - lhe designou.

Pode-se dizer que um dos pontos culminantes da defesa de Sócrates no tribunal de Atenas ocorre quando o filósofo declara acreditar que jamais aconteceu maior bem à cidade do que a sua obediência ao deus, logo, que não se arrepende e não acata qualquer absolvição, se não puder continuar filosofando (30a; 31a). Seu elogio à filosofia, como sugere Platão, insinua-se como grave declaração de insubordinação aos juízes e à cidade; porém, não será a ameaça da pena de morte que o fará obedecer incondicionalmente às prescrições da cidade. A ameaça de morte, afirma ele, não o fará abandonar a sua missão, pela qual, inclusive, “morreria muitas vezes” ¹³⁰ (30b-c). Demonstrando-se desdenhoso em relação à cidade, à democracia e às leis concebidas por ela, Sócrates professa um incondicional compromisso com as palavras do oráculo e, em vista disso, a sua obediência ao tribunal é condicionada: ele só acata as leis humanas se, e somente se, estas coincidirem com os preceitos divinos que o exortaram à filosofia. Deste modo, ligado à cidade pelo deus, a missão do filósofo levou-o a ser condenado pela democracia.

¹³⁰ “πρὸς ταῦτα, φαίην ἄν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἢ πείθεσθε Ἀνύτῳ ἢ μή, καὶ ἢ ἀφίετε με ἢ μή, ὥς ἐμοῦ οὐκ ἂν ποιήσαντος ἄλλα, οὐδ’ εἰ μέλλω πολλάκις τεθνάναι.”

3.2. Medo da morte e ausência de sabedoria

Ao longo de sua investigação do sentido da mensagem oracular, Sócrates, como vimos, se dá conta de que cada um daqueles que eram reputados como sábios julgava ser o mais sábio não somente nos domínios de seu saber, mas também naqueles assuntos de maior importância. Desta investigação, o filósofo conclui ser mais sábio que aqueles que eram reconhecidos como tal, não por ter maior domínio acerca de tais saberes, mas “porque aquilo que não sei, também não penso saber” (21d). A incompatibilidade entre sabedoria e ignorância, por fim, mostrar-se-á aparente, verificando-se, no caso de Sócrates, que ambas as afirmações são verdadeiras. O filósofo não é sábio, mas não há homem mais sábio que o filósofo, pois ele é ciente de não saber.¹³¹

Como é possível depreender do discurso de Sócrates, assim como são pretensos sabedores, também, todos aqueles que temem a morte, a morte vem a demonstrar-se como a insígnia máxima desta propedêutica. Isto parece ser deste modo, pois ela - o nosso destino extremo e absoluto - é, ao mesmo tempo, o nosso limite e o maior dos mistérios; ela é o distintivo máximo daquilo a partir do qual não se pode mudar, expressando-se, portanto, como o encontro com o imutável, que é ao mesmo tempo perfeito e desconhecido. Sócrates, neste sentido, afirma distinguir-se dos outros homens e ultrapassá-los em saber quando o assunto é a morte, já que, diferente da maioria dos homens, não conhecendo o Hades e não sabendo o que ocorre no reino dos mortos, não imagina saber o que não sabe.¹³² E associando, explicitamente, o medo da morte à ausência de sabedoria, Sócrates, antes do veredicto, afirma perante os juízes:

Com efeito, senhores, temer a morte é o mesmo que supor-se sábio quem não o é, porque é supor saber o que não se sabe. Ninguém sabe o que é a morte, nem se porventura, será para o homem o maior dos bens; todos a temem, como se

¹³¹ Aqui, embora de modo incipiente, o retrato do filósofo assemelha-se àquele indicado por Diotima no *Banquete*, que o compara a Eros, o deus que tem por objeto de desejo o belo, posto que os que filosofam, não são nem os ignorantes nem os sábios; a sabedoria não é desejada pelos ignorantes, pois são ignorantes demais para se aperceberem de que algo lhes falta, nem pelos sábios, que não precisam procurar o que já têm. (204b-c).

¹³² Uma afirmação de Sócrates, no *Político*, também parece corroborar a defesa que propomos, a partir daqui, fazer da relação entre a morte (e o não-saber) e o processo de despertar, ou seja, saber-se enquanto sonhador e ultrapassar-se: “Poderíamos quase dizer que cada um de nós conhece todas as coisas como sonho (ὄναρ), mas que, à luz do despertar, se apercebe de nada saber.” (277d)

soubessem ser ela o maior dos males. A ignorância mais condenável não é supor saber o que não se sabe? ¹³³ (29a-b)

Após a sentença dada pela democracia ateniense, Sócrates, próximo à morte, oraculariza aos que o condenaram: não se escapa ao exame de si mesmo pela eliminação de um interrogador, mas, sim, preparando-se a si mesmo da melhor maneira para se tornar o melhor possível (39d). Com os que o absolveram, Sócrates, agradavelmente, propõe-se a dialogar, e começa explicando as razões pelas quais se encontrava convicto de que o que ocorreu até a sua condenação não foi um equívoco, mas, ao contrário, algo de prodigioso. A primeira razão diz respeito ao seu *daimon*, ¹³⁴ divindade que desde a infância assiduamente lhe inspira, não ter se manifestado contrário às atitudes que ele, desde a manhã daquele dia, tomou; a segunda razão, segundo ele, é a pertinência da ocasião adequada e favorável à análise do sentido que a morte venha a ter, sendo ela um mal ou um bem (40b-c). Deste modo, desconfiando de que a morte seja um bem, Sócrates passa então a examinar esta hipótese com base em duas alternativas e, na primeira delas, Sócrates irá relacionar a morte ao sono (40c). O estabelecimento desta relação é esperável se nos lembramos do parentesco concedido pela mitologia entre *Hypnos* e *Thanatos*. Já tendo narrado o nascimento de Afrodite com os sequazes, *Eros* e *Himeros*, a partir do esperma de *Ouranós*, o céu mutilado (120-123), e de como a Noite pariu Sorte, Morte, Sono e a estirpe dos Sonhos (*de philon Oneiron*) (210-212), Hesíodo descreve o Tártaro, fala do encontro diário entre Dia e Noite e de como ambos os filhos da Noite, Sono e Morte, habitam juntos os abismos na sombria morada (745-765). Em Homero, também encontramos várias referências ao parentesco entre Sono e Morte: no canto XVI da *Ilíada* (231; 672; 683), os dois deuses aparecem como irmãos gêmeos e também como condutores dos mortos, sendo aqueles que depositam os mortais em solo fecundo; na Odisseia, embora não personificados, a relação do sono com a morte é certamente notável sobretudo no episódio do retorno de Ulisses à Ítaca, no qual o astucioso herói dorme na côncava nau preparada para

¹³³ “τὸ γὰρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὃ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα: δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν. οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ’ εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὃν τῶν ἀγαθῶν, δεδίασι δ’ ὥς εὖ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστὶ καίτοι πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπὶ νοεῖδιστος, ἢ τοῦ οἶσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν;”

¹³⁴ Segundo a sacerdotisa Diotima, no *Banquete*, visto que um deus com um homem não se mistura, é preciso um *daimon* para possibilitar a relação entre ambos, pois “é através deste ser que se faz todo convívio dos deuses com os homens, tanto quando despertados como quando dormindo” (203a).

o seu regresso “um sono tão suave e profundo, qual cópia perfeita da morte” (XIII, 80). Também no canto XXIV, na ocasião da segunda descida ao Hades quando é narrada a chegada das almas dos pretendentes, é mencionado o parentesco, mas agora entre os sonhos e a morte. O canto - que é iniciado com a menção à figura de Hermes (o deus mensageiro e condutor de almas) em sua relação com o sono e a sua capacidade de enfeitiçar os olhos dos homens e fazer adormecer ou acordar – apresenta o domínio dos sonhos enquanto passagem para o Hades, onde se encontram reunidas as almas e imagens dos mortos. Situada nos confins do Oceano, a Porta do Sol, em associação ao cair da noite e à chegada dos sonhos, é a entrada pela qual passam as almas dos finados (XXIV, 1-20).

O inquietante parentesco entre o Sono e a Morte advém da consideração difundida entre Gregos de que, assim como na morte, no sono, a alma retira-se - não de forma definitiva, mas temporariamente - do corpo. E a similitude profunda entre os irmãos que imediatamente nos salta aos olhos consiste no fato de o sono ser uma perda temporária de consciência, enquanto que, mesmo para aqueles que creem na sobrevivência da alma, a morte apresenta-se como o risco da perda e do fim definitivo da consciência. Já quase no fim de seu discurso, aos que o absolveram, Sócrates afirma:

Morrer (τεθνάναι) é uma dessas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha (ὄναρ), que maravilhosa (θαυμάσιον) vantagem seria a morte (θάνατος)! ¹³⁵ (40c-d)

No *Fédon*, os argumentos de Sócrates e sua empreitada em direção à morte digna de um filósofo giram em torno da prova da imortalidade da alma. Para o seu contexto, é de suma importância provar a sobrevivência da alma após a morte, porém, na *Apologia*, como se vê, parece haver uma irresolução a este respeito. A alternativa entre as duas hipóteses, neste contexto, parece ter menos o intuito de verificar qual das duas alternativas é a correta, e mais de, tomando as duas posições mais populares sobre o pós-morte, dar-lhes contornos positivos. E Sócrates, neste

¹³⁵ “δουὶν γὰρ θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνάναι: ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἰσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὗσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τὸν ὅπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον. καὶ εἴτε δὴ μηδεμία αἰσθησις ἐστὶν ἀλλ’ οἷον ὕπνος ἐπειδὴ τις καθεύδων μὴδ’ ὄναρ μηδὲν ὁρᾷ, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος”

sentido, prossegue dizendo que nas duas hipóteses a morte é uma vantagem, porque, no primeiro caso, toda duração do tempo se apresenta como nada mais que uma noite, e, no segundo, estando certa a tradição de que no Hades estão todos os mortos, na morte ¹³⁶ reencontram-se os grandes heróis do passado que lá estão (40c-41b). Associando, na esteira da tradição, a morte ao sono, Sócrates diz que na morte, ou bem o morto é igual a nada e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma ou a sua alma migra daqui para um outro lugar, e, em não havendo nenhuma sensação, sendo a morte, portanto, como um sono sem sonhos, maravilhosa vantagem, segundo ele, seria a morte. Garantindo que em ambos os casos a morte é uma vantagem, sobre a hipótese de a morte ser semelhante a um sono sem sonhos, admira-se o longo elogio que Sócrates lhe faz.

Bem posso imaginar que se a gente devesse identificar uma noite em que tivesse dormido (κατέδραθεν) tão profundamente que nem mesmo sonhasse (ὄναρ), e contrapondo a essa as demais noites e dias de sua vida, pensar e dizer quantos dias e noites de sua existência viveu melhor e mais agradavelmente do que naquela noite, bem posso imaginar que já não digo um particular, mas o próprio rei da Pérsia acharia fáceis de enumerar essas noites entre as outras noites e dias. Logo, se a morte é isso, digo que é uma vantagem, porque, assim sendo, toda a duração do tempo se apresenta como nada mais que uma noite. ¹³⁷ (40d)

Notamos que, dentre as duas possibilidades do que venha a ser a morte, sendo ambas positivas, a primeira mostra-se mais extraordinária e desejável do que a segunda. Segundo o argumento de Sócrates, se a morte é equivalente a um sono tranquilo, período que sequer sentimos passar, ela definitivamente é um bem. Nem mesmo a mais próspera e magnífica jornada de um rei vale a paz de tal sono, explica

¹³⁶ Esta declaração de Sócrates, ademais, nos parece uma possível definição para a experiência do espanto filosófico. Como uma espécie de morte em que toda eternidade se apresenta como nada mais do que uma única noite, o *thaumazein* filosófico também pode ser considerado uma transmigração, uma vez que, se da experiência da morte definitiva do corpo não podemos dar notícias depois que ela ocorre, do exercício da morte em vida é possível obter algum produto, algum pensamento, alguma narrativa. Se não há como haver, em vida, a desunião plena e absoluta da alma e do corpo, e se há algo que nunca poderá ser revelado por completo, ao preço da total dissolução, fica claro que, não se tratando de qualquer perplexidade, o *thauuma* filosófico tem a morte como critério ativo no governo do seu pensamento.

¹³⁷ “ἐγὼ γὰρ ἂν οἶμαι, εἴ τινα ἐκλεξάμενον δέοι ταύτην τὴν νύκτα ἐν ἧ οὕτω κατέδραθεν ὥστε μηδὲ ὄναρ ἰδεῖν, καὶ τὰς ἄλλας νύκτας τε καὶ ἡμέρας τὰς τοῦ βίου τοῦ ἑαυτοῦ ἀντιπαραθέντα ταύτῃ τῇ νυκτὶ δέοι σκεψάμενον εἰπεῖν πόσας ἄμεινον καὶ ἥδιον ἡμέρας καὶ νύκτας ταύτης τῆς νυκτὸς βεβίωκεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ βίῳ, οἶμαι ἂν μὴ ὅτι ἰδιώτην τινά, ἀλλὰ τὸν μέγαν βασιλέα εὐαριθμήτους ἂν εὐρεῖν αὐτὸν ταύτας πρὸς τὰς ἄλλας ἡμέρας καὶ νύκτας - εἰ οὐν τοιοῦτον ὁ θάνατος ἐστίν, κέρδος ἔγωγε λέγω: καὶ γὰρ οὐδὲν πλείων ὁ πάσῃ χρόνος φαίνεται οὕτω δὴ εἶναι ἢ μία νύξ. εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαι ἐστὶν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθῆ ἐστὶν τὰ λεγόμενα, ὥς ἄρα ἐκεῖ εἰσιπάντες οἱ τεθνεῶτες, τί μείζον ἀγαθὸν τούτου εἴη ἂν, ὃ ἄνδρες δικασταί;”

ele, e mesmo um homem de vida suntuosa e poderosa a destacaria e dela recordar-se-ia com mais estima do que todas as outras noites e dias. Evidenciando-se que o sono sem sonhos é algo raro e valioso entre os homens, há nesta passagem inclusive uma depreciação dos sonhos, qualificados como não desejáveis. Ademais, a comparação da morte com um sono sem sonhos inclui nesta – suposta – experiência, a totalidade do tempo, dos dias e das noites. É interessante observar que na experiência da morte enquanto um sono sem sonhos, o homem, segundo Sócrates parece querer indicar, vive – supostamente - algo de poderoso e opulento e até luxurioso, já que toda a duração do tempo se apresenta para ele naquela única noite; porém, ao mesmo tempo, dada a ausência total de qualquer sensação, a experiência só pode ser de rareza e até de total esquecimento. Dada a absoluta ausência de sensações e de sonhos, nada se sente e nem sequer o tempo se sente passar. Talvez possamos remeter a aprazibilidade desta noite sem sonhos, por contraste, à ideia de uma vida de oscilações, posto que o homem, incluindo o virtuoso, passa a existência permanentemente equilibrando-se entre as agitações e oscilações da dor e do prazer advindas das sensações. Deste modo, não ser mais acometido pelas mutações das sensações parece algo prazeroso, assim como não temer a dissolução total do eu supostamente ocasionada pela morte parece afastar um tormento e produzir quietude.

A segunda das duas possibilidades elencadas por Sócrates acerca da morte é a de que seja uma mudança, uma migração, deste, para um outro lugar, no caso, o Hades, onde parece ocorrer um diálogo entre almas (40e-41c). Aparentemente unitária, esta possibilidade pode abarcar um amplo espectro relativo aos modos de existência para os quais a alma pode mudar. Em continuidade à analogia com o sono, pode-se supor a morte como um sono com sonhos, quiçá com pesadelos ou sonhos monstruosos. Mas Sócrates dispensa esta via e enfatiza, ao contrário, a positividade de se ir ao Hades, lugar onde se encontram as almas dos homens sábios e justos que já existiram. Para a alternativa que pensa que a alma continua com a sua atividade em uma outra forma de existência, Sócrates aponta alguns elementos que alicerçam a vantagem da morte, ou seja, de que ela é algo desejável. Primeiramente, supõe-se que o que torna tal modo de existência bom é que a atividade filosófica não cessa, pois Sócrates afirma que continuará a exercer a sua atividade e poderá examinar os grandes homens e seres honrados de que se conta.

Ele cita: Minos, Radamante, Éaco, Triptólemo, Orfeu, Museu, Hesíodo, Homero, Palamedes, Ájax, Agamênon, Odisseu e Sísifo. A atividade de examinar a si mesmo e aos outros não cessa no pós-morte e ter esta oportunidade, declara ele, é uma felicidade indizível, pela qual morreria muitas vezes (41a-c). Os que estão lá, ademais, continua ele, são mais felizes do que os que estão aqui e a razão disto é que “são imortais pelo resto do tempo, se a tradição estiver certa” ¹³⁸ (41c). Equiparando imortalidade e felicidade, Sócrates diz ainda que os de lá não matam pelo motivo que Sócrates agora morre e, como são os verdadeiros juízes, ninguém é julgado injustamente. Lá não se corre o risco de sofrer o mal pela ação de um outro e os seres imortais, por conseguinte, não sentirão mais o medo da morte, porque não morrerão, e não tendo o que perder, estarão livres dos negócios que preocupam os que estão vivos. Em suma, os indivíduos no Hades possuem uma certeza que está garantida para o resto de todo o tempo vindouro, ou seja, não morrem e estão livres da constante oscilação entre males e bens e do esforço constante de procurar o bem e evitar o mal. A causa do mal no homem em vida é não dar a devida prioridade aos assuntos que realmente importam e, para que a inversão de prioridades não ocorra, ele deve constante e invariavelmente examinar a si e aos outros – pois para um homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e “a vida sem exame não é digna de um ser humano” ¹³⁹ (38a).

Como é possível observar, em nenhuma das alternativas a morte é analisada como a perda da continuidade da vida, mas sim a partir do que ocorre quando ela advém, pois, como vimos, mesmo no caso da hipótese da total ausência de sensações, na mesma experiência em que nada se sente, sente-se tudo, já que nela inclui-se a totalidade do tempo, dos dias e das noites. Neste sentido, em relação às duas alternativas do que venha a ser a morte, não devemos considerá-las excludentes, uma vez que, em ambas, a vantagem da morte justifica-se como prolongamento desse único viver que vale a pena que é a vida em exame filosófico. Em ambos os casos, na morte, quando a alma separa-se do corpo, seja de ida ao Hades, seja percorrendo, numa espécie de esquecimento, a totalidade (dos dias e das noites), vai-se em busca da virtude e do conhecimento. Dada toda a discussão que até aqui fizemos, podemos afirmar que, segundo Platão, o estado habitual do

¹³⁸ “τά τε γὰρ ἄλλα εὐδαιμονέστεροί εἰσιν οἱ ἐκεῖ τῶν ἐνθάδε, καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν χρόνον ἀθάνατοι εἰσιν, εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ.”

¹³⁹ “(...) ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐβιωτὸς ἀνθρώπων (...)”

homem é de sonhos em vigília, ou seja, mesmo acordado o homem encontra-se sonhando. Sobre a possibilidade de um estado de verdadeira vigília e ausência de sonhos, falaremos mais adiante quando - para sustentarmos nossa suposição de que, se este estado é possível de fato, só o é a partir da filosofia enquanto exercício de preparação para morrer e em estar morto - tratarmos do *Fédon*.

Podemos observar que, dialogando com as concepções sobre a morte difundidas pela tradição, os diálogos platônicos ao mesmo tempo trazem-lhe inovações. As meditações platônicas acerca da morte, mais do que sobre o fim absoluto do homem, tratam da vida, da felicidade e da justiça, ou seja, do bem viver. Por outras palavras, o bem viver para o filósofo de Platão, converge, de certo modo, com um bem morrer e estar morto. Deste modo, embora seja afirmada por Sócrates a vantagem de se ir ao Hades, se o Hades fosse simplesmente bom ou simplesmente ruim faltariam motivos para se viver virtuosamente; se a faceta boa ou má do Hades fosse obra do acaso, não haveria motivos para se viver em vista de um pós-morte melhor. A definição de qual destino uma alma seguirá está diretamente atrelada ao modo como ela, junto a um corpo, se comportou em vida. Em vista disso, um pós-morte que inspira o comportamento corajoso dos cidadãos deve contemplar uma possibilidade positiva e outra negativa. Segundo Sócrates, os deuses não descuidam do destino do homem e, não se sentindo ele mesmo infortunado, finaliza o seu discurso aos que o absolveram, afirmando estar convicto de que, não tendo o seu destino se dado por mero acaso, não há para o homem bom nenhum mal, quer na vida quer na morte (41d).

Os tópicos do medo da morte e da migração da alma em excursão pelo Hades são frequentes nos diálogos, nos remetendo sobretudo aos mitos escatológicos e ao *Fédon*, onde encontramos o esforço do filósofo para provar que a morte é apenas uma passagem após a qual a alma se mantém individuada e cujo destino, positivo ou negativo, depende da maneira segundo a qual ela se comportara em vida. Remete-nos também a uma passagem da seção etimológica do *Crátilo* em que Sócrates afirma que, por medo, Hades, que significa invisível, é chamado Plutão pela maioria. Segundo Sócrates, o deus é assim chamado porque, relacionando-se ao dom da riqueza, é um benfeitor tanto daqueles que se encontram em seus domínios, quanto dos que se encontram na Terra, de modo que envia uma abundância de bens, cópias de tudo o que dispõe lá em baixo, para os que estão na

Terra. Hades seria ainda um sofista/filósofo que oferece belas falas a quem o rodeia e, atando as pessoas mais pelo desejo do que pela necessidade, tão belos são os discursos que o deus lhes dirige que, detidos por encantamento, os que estão lá não almejam voltar. Deste modo, a despeito do medo que os mortais sentem do deus, primeiro por ser forçoso que permaneçam com ele depois de mortos, depois, porque a alma para lá vai despida, o nome de Hades, afirma Sócrates, longe de ser formado por *aeidês*, invisível, deriva-se de *eidénai*, saber. De modo a retirar a associação negativa que se faz da morte, a etimologia do Hades é associada, assim, ao conhecimento, e o deus, caracterizado como ‘aquele que tudo sabe’ (403a-404b). A relação com o Hades também nos remete ao livro III da *República*, no qual é demonstrada a preocupação com aquilo com que se deve educar os guardiões, aquilo que devem ouvir desde a infância, e aquilo que não devem (386a). Na prescrição aos poetas de apresentarem os deuses sempre de maneira positiva, encontramos incluído, naturalmente, o Hades. A imagem negativa desse deus provoca o medo da morte, um estado nada desejável, sobretudo, aos guardiões da cidade hipotética, que devem defendê-la. Quando passa a tratar do Hades, Sócrates pergunta e responde:

E para que eles sejam corajosos? Porventura não se lhes deve dizer palavras tais que façam com que temam a morte o menos possível? Ou julgas que jamais será corajoso alguém que albergue em si este temor? (...) Quem acreditar no Hades e nos seus terrores, julgas que não teme a morte e que, em combate, a prefere à derrota e à escravidão? ¹⁴⁰ (386a-b)

Os poemas homéricos constituem-se como a principal fonte do que se diz sobre o Hades e, como vimos, bebe dessa fonte também Platão, na *Apologia*, quando o exemplo paradigmático de Aquiles é apresentado em paralelo ao exemplo de Sócrates no tribunal. Contudo, tendo em vista apresentar um quadro mais positivo do Hades, a morada das almas, - como é possível observar na *República* mas não só -, Platão empreende uma crítica à tradição e aos poetas que seguem e reforçam a imagem negativa do mundo dos mortos. Em outras palavras, a visão heroica de Platão do além-morte é bem diferente daquela veiculada por Homero e os outros poetas da tradição. Citando alguns versos das epopeias homéricas, o caso mencionado por Sócrates que consideramos paradigmático nesta sequência da

¹⁴⁰ “τί δὲ δὴ εἰ μέλλουσιν εἶναι ἀνδρεῖοι; ἄρα οὐ ταῦτά τε λεκτέον καὶ οἷα αὐτοῦς ποιῆσαι ἥκιστα τὸν θάνατον δεδιέναι; ἢ ἡγῆ τινά ποτ’ ἂν γενέσθαι ἀνδρεῖον ἔχοντα ἐν αὐτῷ τοῦτο τὸ δεῖμα; (...) τί δέ; τὰν Ἄιδου ἡγοούμενον εἶναι τε καὶ δεινὰ εἶναι οἷε τινὰ θανάτου ἀδεῆσθαι καὶ ἐν ταῖς μάχαις αἰρήσεσθαι πρὸ ἥττης τε καὶ δουλείας θάνατον;”

República (386c-387a) é o diálogo entre Aquiles e Odisseu no Hades, em que aquele guerreiro, o mesmo que na *Ilíada* enfrenta a morte com coragem, lamenta-se, depois de morto, pela brevidade de sua vida. Como vemos no canto XI da *Odisseia*, Aquiles, ora morto, preza mais uma vida de misérias à permanência entre as sombras. “Ora, não venhas, solerte Odisseu, consolar-me da morte, pois preferiria viver empregado em trabalhos do campo sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parques haveres, a dominar deste modo nos mortos aqui consumidos” (Homero, *Odisséia*, XI, 488 - 491). Enquanto, para a *psykhé* de Aquiles, a servidão ou mesmo a escravidão não se apresenta como razão suficiente para alguém preferir a morte à vida, na crítica à formação promovida pelos poetas, esta fala de Aquiles receberá a desaprovação do filósofo que, em contrapartida, afirma que não se deve educar as crianças inculcando-lhes o medo da morte, já que esse tipo de imagem tão assustadora do Hades não educa homens para tornarem-se livres e tementes à escravidão mais que à morte (387b). Deixando manifesto que a *paideia* tem como objetivo a formação de homens livres e que, enquanto tais, não precisam de medos infundados, apenas o medo da escravidão em todas as suas formas, o louvor ao Hades, o mais temido dos deuses, é aquele que, em última instância, contribui para que os cidadãos prefiram morrer lutando pela cidade a render-se e serem escravizados.

Na sequência, Sócrates lista uma série de versos da épica homérica que cantam sobre os males do Hades - pavorosa mansão bolorenta onde as almas são sombras que se agitam -, recusando-os (386d-387b). Atenta-se que em Homero, o homem que morre continua sendo identificado pelo seu nome, pois, ao morrer, sua alma retira-se, sobrevive à morte, porém perdura no Hades apenas como uma sombra, espectro, imagem do defunto (Snell, 2001, p.9). Como afirma Burkert, em Homero, no instante da morte, algo, a *psyché*, abandona o homem e dirige-se para o Hades.

Psyché significa exalação, assim como *psychein* significa respirar. O cessar da respiração é o indicio exterior mais simples da morte. O indivíduo morto – do mesmo modo se encara a morte do animal – perdeu algo, sobre cuja presença e atividade durante a sua vida nunca se reflete. É só em questões de vida e morte que entra a *psyché* (Burkert, 1993, p.381).

A alma é aquilo que se desprende do corpo após a morte ou a força vital pela qual o herói deve lutar, não é a alma como portadora de sensações e pensamentos.

Os mortos homéricos, destituídos de memória e, portanto, privados de uma identidade, assim como de uma consciência qualquer do mundo e da existência, são apenas imagens ou simulacros, *eídola*, dos mortais vivos que foram.¹⁴¹ Após a morte do homem, a *psyché* homérica perde sua potência e torna-se uma espécie de sombra fugidia, sem sobrevida autônoma após o perecimento do corpo. Por este motivo, não se deve interpretar que Aquiles quando encontra Ulisses esteja manifestando o desejo de ser escravo no mundo dos vivos, sendo justamente pelo fato de não poder nem desejar, nem agir, nem tampouco sofrer qualquer ação, que o herói - revitalizado pelo sangue dos animais sacrificados por Ulisses - lamenta-se.

As descrições da sobrevivência da alma e a estadia no Hades presentes nas epopeias homéricas são muito diferentes daquelas apresentadas no corpus platônico. Estas habitualmente negam a posição de maior parte da tradição segundo a qual a mudança que vem com a morte é sempre para pior e veiculam, em contrapartida, a ideia de que os homens bons e justos são recompensados no Hades. Na *República*, por exemplo, é veiculada a concepção de que na morte o corpo e a alma se separam, e esta segue para o Hades com certo grau de consciência, discernimento e faz novas escolhas, tomadas em acordo com as vidas anteriores (617e). Neste sentido, é inegável a forte influência que as doutrinas dos mistérios, como o orfismo e o pitagorismo, exerceram sobre Platão, havendo, inclusive, muita discussão sobre até que ponto o filósofo dos diálogos endossa, rejeita ou reelabora certas concepções herdadas. Observa-se que, já a partir do advento do orfismo, diminuindo-se o fosso, outrora intransponível, entre deuses e homens, é inaugurada uma concepção de alma relacionada ao divino. Corpo e alma são então consideradas duas instâncias separadas no homem e a alma, imortal, sobrevive enquanto indivíduo através das reencarnações. As práticas, ritos e estilo de vida órficos são meios de obter a purificação do elemento divino no homem, a sua alma, que sobrevive através das reencarnações punitivas até que esteja totalmente purificada, libertando-se, enfim, dos ciclos dos nascimentos. A *psyché*, segundo este composto de crenças, dirigindo-se ao suceder das gerações anteriores, não é mais, como na

¹⁴¹ Um exemplo de mistura entre sonho e retorno da imagem dos mortos se apresenta no sonho de Aquiles com Pátroclo no canto XXIII (60-93) da *Ilíada*. Por ausência de sepultamento o fantasma de Pátroclo visita Aquiles em seu sono.

épica, impotente e inconsciente ao desvencilhar-se do corpo, mas, no percurso que visa liberar-se do esquecimento inerente ao ciclo das gerações, é capaz da recordação de outras existências. É interessante, neste sentido, observar, que, como afirma Vernant, enquanto em Homero e Hesíodo, as águas do esquecimento (*Lethe*) são ingeridas à entrada do Hades, e, por isso, as almas tornam-se sombras inconscientes e deslembadas, nas tradições dos mistérios são as almas que vão nascer que bebem do rio do esquecimento, que, por sua vez, torna-se não mais símbolo de morte, mas de retorno à vida.¹⁴² A alma, segundo a escatologia órfico-pitagórica, é tanto mais lúcida e menos esquecida, quanto mais puder liberar-se da união com o corpo (1988, p.146-147).

A forte influência deste composto de doutrinas sobre a filosofia de Platão é bastante observável também no *Fédon*, diálogo do *corpus* platônico em que o tema do pós-morte é tratado de maneira mais alongada, e em que as almas, uma vez despidas do corpo, não são meras sombras ou espectros, mas permanecem com as qualidades naturalmente existentes, ou adquiridas em vida, sendo uma delas a inteligência (76d). A noção de morte, mais ainda no diálogo da morte de Sócrates, não carrega consigo a conotação de aniquilamento - embora este risco e o fantasma da finitude rondem o diálogo do início ao fim -, mas o sentido de separação e liberação. Esta concepção é veiculada na obra platônica sobretudo pela teoria da reminiscência, apresentada explicitamente no *Mênon*, no *Fédon* e no *Fedro*, e implicitamente em grande parte do *corpus*. Explicada de modo resumido, a anamnese consiste em uma concepção epistemológica, segundo a qual todo conhecimento é um reconhecimento ou uma recordação de uma experiência prévia que a alma teve com as ideias. Inspirada na metempsicose órfico-pitagórica, segundo a teoria da anamnese, a alma já existia antes da sua encarnação no corpo e continuará a existir mesmo depois de separar-se dele, seja de todo isolada, seja

¹⁴² Assim também figura no mito de Er que, em linhas gerais, conta que Er, tendo morrido em combate, passados dez dias, ao recolherem os corpos, exceto o do guerreiro encontrava-se em putrefação. Segundo a narrativa do mensageiro Er, quando nascemos, depois de termos bebido do rio Ameles, o rio do descuido, situado na planície do esquecimento, nos esquecemos do que escolhemos como vida a viver. Aquelas almas a quem a reflexão não salvaguarda bebem além da conta e, portanto, esquecem demais. Quando todos estavam dormindo, ocorre um raio e um terremoto e, a partir deste momento, repentinamente, as almas, começam a buscar o renascimento e cintilam como estrelas no meio da noite. Er, jazendo na pira, de manhã cedo, sem saber como nem por qual caminho alcançara o corpo, abre de repente os olhos e por instantes volta à vida narrando o que a sua alma viu no além (261b).

passando a outros corpos, de homens ou de animais. A imortalidade de que fala a teoria é, por outro lado, indissociável da individualidade fundada sobre a persistência daquilo que existe de melhor no indivíduo, melhor dito, sua capacidade de pensar a qual apreende as realidades não sensíveis, cujas imagens são as realidades sensíveis. No *Fédon* - e voltaremos a falar sobre isso -, o grande esforço na aquisição da sabedoria via exercício filosófico (que é a preparação para morrer e estar morto) e a exortação à coragem perante aquela que é tida em conta pela maioria dos homens como algo terrível e o maior dos males interligam-se na propedêutica platônica, porquanto, a vida filosófica é considerada a mais justa e a mais feliz.

Como se nota, Platão alia-se à parte da tradição do composto de crenças órfico-pitagóricas, que defende a necessidade de purificação das almas, mas reinterpreta esse processo como o viver uma vida filosófica. Deste modo, embora seja muito tentador aproveitar-se da analogia entre o iniciado e o filósofo - o percurso do primeiro, através de seus ritos, até o retorno à morada divina, ao percurso do segundo, através da filosofia, que é o exercício de pensar em si e por si, até a contemplação do inteligível -, a filosofia platônica definitivamente visa coisa diferente do que visavam estas escolas religiosas. Como observa Robinson, certo é que há um distanciamento de Platão em relação às doutrinas dos mistérios, posto que a purificação em questão não é a purificação ritual, mas a da própria inteligência que, como algo que purga, apresenta-se como comprometimento com o conhecimento e o aprendizado, sem os quais não há virtude (Robinson, 2010, p.104). Na filosofia platônica, a verdadeira virtude não pode dispensar a inteligência, porquanto são distintas a virtude praticada por hábito daquela advinda da filosofia. No *Fédon*, por exemplo, é dito que o homem que praticou meramente a virtude popular nesta vida pode esperar tornar-se um animal ou inseto em sua próxima encarnação, de acordo com seu caráter (82b).

Para finalizar este tópico, lembremos que, como dissemos, as respectivas noções de heroísmo às quais se vinculam Homero e Platão possuem diferenças entre si, assim como são diferentes os modos de enfrentamento da morte e o sentido que ela apresenta para os dois heróis. Enquanto Platão, como é possível notar, diminui, ou quase anula, a negatividade da morte; em Homero, não é mencionada nenhuma recompensa ou castigo por aquilo que os heróis tenham feito em vida, e a morte só

não põe um fim definitivo à vida do guerreiro, pois, cantado pelos poetas para que os vivos regozijem de seus feitos, permanecem a glória e a imortalidade de seu nome. Ademais, se ambos os heróis estão dispostos a morrer pela verdade que sustentam, no lugar do espírito épico que oscila entre a bravata e a comiseração, o espírito filosófico aprende a aceitar o momento que o espera sem alarde. Sócrates, como é descrito no *Fédon*, morre serenamente, é uma morte quase indolor, sem choro e sem fuga. A maneira que Sócrates enfrenta a morte, ademais - diferente da de Aquiles que se dá através dos desígnios que lhes são dados pela tradição e pela excelência guerreira -, seguindo a missão dada a ele pelo deus, ocorre através da palavra e da aplicação do aprendizado filosófico, ou seja, através do que seria o verdadeiro antídoto contra a guerra. Enquanto a morte do guerreiro homérico desperta nos que ficam a dor, o desespero, a revolta e o desejo de vingança, a postura de Sócrates em suas últimas horas de vida, tal como descrito no diálogo da morte do filósofo, irradia firmeza e tranquilidade, despertando em Fédon, o narrador do diálogo, admiração e estranhos sentimentos compostos de um misto de prazer e dor (58e-59a).

Era por demais estranho (*thaumasia*) o que eu sentia junto dele.¹⁴³ Não podia lastimá-lo, como de fato o faria perto de um ente querido no transe derradeiro. O homem me parecia felicíssimo, Equécrates, tanto nos gestos como nas palavras, reflexo exato da intrepidez e da nobreza com que se despedia da vida. Minha impressão naquele instante foi que a sua passagem para o Hades não se dava sem disposição divina e que uma vez lá chegando, sentir-se-ia venturoso como os que mais o foram. Por isso não me dominou nenhum sentimento de piedade, o que era natural na presença de um moribundo, também não me sentia alegre como costumava ficar em nossas práticas sobre filosofia. Sim, porque toda a nossa conversa girou em torno de temas filosóficos.¹⁴⁴

A imperturbabilidade e dignidade de Sócrates diante da morte provocam a admiração de seus amigos, e a exortação à coragem perante aquela que é tida em conta pela maioria dos homens como algo terrível e o maior dos males pode ser encontrada em várias passagens da obra platônica. Na épica, como vimos, uma vida

¹⁴³ Todas as traduções do *Fédon* são de Carlos Alberto Nunes.

¹⁴⁴ “καὶ μὴν ἔγωγε θανάσια ἔπαθον παραγενόμενος. οὔτε γὰρ ὡς θανάτῳ παρόντα με ἀνδρὸς ἐπιτηδείου ἔλεος εἰσῆι: εὐδαίμων γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥστε μοι ἐκείνον παρίστασθαι μὴδ’ εἰς Αἴδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἵεναι, ἀλλὰ καὶ ἐκείσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν εἴπερ τις πώποτε καὶ ἄλλος. διὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν πάνυ μοι ἔλεινόν εἰσῆι, ὡς εἰκὸς ἂν δόξειεν εἶναι παρόντι πένθει, οὔτε αὖ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ὄντων ὥσπερ εἴωθεμεν — καὶ γὰρ οἱ λόγοι τοιοῦτοί τινες ἦσαν — ἀλλ’ ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν καὶ τις ἀήθης κρᾶσις ἀπὸ τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης, ἐνθυμουμένῳ ὅτι αὐτίκα ἐκείνος ἐμελλε τελευτᾶν.”

tranquila e sem batalhas não combina com os valores guerreiros, mas apesar disso, Aquiles que preferiu morrer jovem e ser glorificado a ficar velho e perecer sem fama, afirma que tudo é preferível a permanecer na sombra do Hades sem identidade, sem nome. Morrer belamente é um fim melhor, mas morrer não é desejável jamais. Já no drama filosófico platônico, são louvadas tanto a bela morte quanto o pós-morte. Enquanto o homem homérico, após a morte, é retratado separado do universo daqueles a quem pertence a imortalidade, ou seja, dos deuses, para Platão, a morte é o evento que desencadeia uma nova vida, em outro plano, em outra dimensão, onde a porção imortal e divina do ser humano avista uma nova existência. Na qualidade de uma disputa pedagógica, a perspectiva filosófica preconiza o enfrentamento da morte, que, em última instância, é lidar com o extremo, aquilo que é simultaneamente necessário e imprevisível. Neste sentido, para o filósofo de Platão, a morte apresenta-se, sim, como um limite, mas como extremidade para que a alma, liberta do corpo, deslinde viver um outro tempo, junto dos homens justos, e aprenda os enigmas que a vida não lhe permitiu decifrar. Por um lado, o que está sendo perseguido, sem dúvida, é a aniquilação do desejo corpóreo, por outro, no entanto, isto, para nós que estamos vivos, é algo tão remoto e, quando ocorre, tão fugaz, que mesmo a alma em seu estado puro permanece desejando: desejo de sabedoria. Esta é a positividade de ir-se ao Hades. O pós-morte, que continua sendo um tipo de existência, está atrelado ao que se faz durante a vida, logo, estende e alarga a busca pelo conhecimento sem o qual não há virtude, e vice-versa.

3.3. Os dois sonhos de Sócrates na prisão de Atenas

3.3.1. Entre a vida - a fuga - e a morte, no sonho: a fértil Ftia

Tanto na *Apologia* quanto no *Fédon* Sócrates assegura que, à proximidade da morte, os homens entram em um estado em que são mais proféticos e vaticinam melhor. Na *Apologia*, aos juízes que o condenaram, Sócrates pressagia que, após a sua morte, os responsáveis por sua condenação seriam atingidos por um castigo

maior (39c); àqueles que o absolveram, convida para uma conversa sobre aquilo que acabara de se passar e o seu sentido (39e). Em uma sugestiva passagem do *Fédon*, Sócrates - em resposta ao medo e ao pudor de Símiias em expor objeções acerca da imortalidade da alma -, comparando-se aos cisnes, declara não ser pior no âmbito da mântica do que essas aves consagradas a Apolo. Os cisnes, que são adivinhos, *mantikoi*, ao sentirem que estão para morrer, como jamais fizeram no curso anterior de sua existência, conseguem pressentir melhor o destino e os bens que alcançarão no Hades e, por isso, cantam com mais frequência e mais belamente. Comparando a doutrina da imortalidade da alma ao canto dos cisnes, Sócrates reafirma a missão que recebeu do deus e, no dia da sua pena capital, assim como em todo o tempo em que esteve no cárcere de Atenas, sem tristeza e recebendo diariamente seus discípulos (59d), continua disposto a argumentar e evocar conversas complexas, cheias de raciocínios e sutilezas.

Como foi possível observar no discurso de Sócrates no tribunal de Atenas, o filósofo consagrado a Apolo, legado pela tradição enquanto um racionalista, isto é, acostumado a examinar as questões pelo crivo do *logos*, considera atentamente os sinais de seu *daimon* (que lhe impede certas ações), bem como os sinais divinos enviados por oráculos e sonhos, e deixa-se, ademais, influenciar-se por eles. Este fato é possível notar de modo mais evidente justamente em três das quatro obras que compõem a tetralogia que abarca o drama do julgamento e da condenação do filósofo à morte pela Atenas democrática: a *Apologia*, o *Críton* e o *Fédon*. Nos diálogos em que a morte dramaticamente lhe está próxima, os sonhos têm papel fundamental na orientação da conduta e atitudes do filósofo, o que, segundo pensamos, é razão suficiente para julgarmos bastante questionável a consideração da obra platônica como *locus* onde *logos* e sinais divinos oponham-se de maneira radical. Segundo observa Vlastos, quando Sócrates lida com sinais divinos (tais como os que são emitidos por sonhos e oráculos), ele evita palavras típicas de declarações de conhecimento, preferindo verbos ligados à expressão da *dóxa* (*hupélabon*, “eu assumo que...” ou *édoxe moi*, “parece-me que...”), e acredita que tais sinais divinos sejam suscetíveis a interpretações diversas, já que não falam nem ocultam, mas assinalam. A interpretação de tais sinais divinos, cabendo ao bom senso daquele que os recebe, segundo Sócrates, deveria ser guiada por uma enquete racional (1991, p. 168). Sócrates, portanto, como *mantis* inspirado pelos deuses,

recebe sinais verdadeiros, porém são apenas sinais e, por isso, experimenta inquietação e, sem perder o juízo, continua a raciocinar, até descobrir o sentido daquilo que a divindade lhe comunica. A mântica, desenhando-se essencialmente como uma experiência da alma, uma experiência interior, ao mesmo tempo emotiva e cognoscitiva, é produzida por um sinal proveniente do alto e tende à captação de uma verdade, que primeiro é pressentida de maneira indistinta, mas depois compreendida com clareza em consequência de um paciente e silencioso diálogo da alma - em sua investida argumentativa e racional - consigo mesma.

Dito isto, ingressamos no diálogo *Crítón* e, mais especificamente, no sonho que Sócrates narra a Crítón, que lhe vem em visita ao cárcere de Atenas às vésperas da morte do filósofo. Entre o julgamento e a execução, este diálogo, em síntese, põe em cena o esforço do amigo de Sócrates em persuadi-lo da fuga e, portanto, pô-lo a salvo da execução penal e, perante a insistência na evasão, a análise do filósofo, junto ao amigo, da proposta e das consequências decorrentes no caso de aceitá-la. Todo o prólogo do diálogo e o contexto dramático em que ele inaugura já contêm para nós inúmeros aspectos bastante expressivos e significativos. Crítón chega à prisão antes do amanhecer e encontra o mestre dormindo, posta-se ao seu lado na cama e o espera acordar. Ao ser indagado por Sócrates sobre o motivo de ter se pousado ao seu lado em silêncio, ao invés de tê-lo acordado, Crítón responde que - quisera ele não estar tão insone e angustiado - o observava dormir tão tranquilamente e não queria privá-lo de que passasse os seus últimos momentos o mais agradavelmente possível (43b).

O contraste extremo entre, de um lado, a aflição, a agitação e a ausência de sono de Crítón e, de outro, a placidez, a serenidade e o sono tranquilo de Sócrates (o que é fortemente admirável em uma situação de morte iminente), nos evoca a explicação apresentada na *República* (571e-572b) das condições em que, adormecido, um homem pode atingir à verdade. Como vimos, lá nos é dito que aqueles que, antes do sono, mobilizam a sua faculdade intelectual com pensamentos nobres e satisfazem moderadamente a parte apetitiva de sua alma não são invariavelmente atormentados em seus sonhos e estão mais propensos a aprender algo sobre o passado, o presente ou o futuro. Sem se irritar com nada nem ninguém, aqueles que se entregam a belos pensamentos e adormecem o desejo sem causar

perturbações, pelo excesso ou pela carência são afeitos, no sono, a pôr em movimento a parte racional, aquela que é superior e que reflete.¹⁴⁵

Em resposta, Sócrates diz que não seria apropriado a alguém de sua idade perturbar-se com o fato de que morrerá em breve e, após Críton retrucar que muitos em semelhante situação se revoltam contra a sorte, indaga o amigo sobre o motivo de ter vindo tão cedo em visita. O motivo, responde, é a necessidade de trazer-lhe uma má notícia, pois tendo sido avistado o navio que fora a Delos, o seu retorno era provável para aquele mesmo dia. Durante a ausência do navio enviado a Delos anualmente em missão sagrada, a cidade de Atenas deveria permanecer pura e, portanto, nenhuma pena capital deveria ocorrer nesse período. A proximidade do navio, avistado no cabo Súnio, aponta para o fim do período de interdição, logo, para a morte do filósofo, que deveria ocorrer um dia após a sua chegada no porto de Atenas. Sócrates responde ao amigo que, se essa é a vontade dos deuses, que assim seja, mas que não acha que o navio enviado em honra ao deus Apolo em peregrinação retornará a Atenas naquele mesmo dia, mas no dia seguinte. E que o soubera por meio de um sonho.

- É que não penso que chegue hoje, mas amanhã. Assinalo-o por certo sonho (ἐνυπνίου) que vi há pouco nesta noite, talvez por me teres acordado só no momento oportuno.¹⁴⁶
- Diz-me, que espécie de sonho (ἐνύπνιον) era?
- Pareceu-me (ἐδόκει τίς μοι) ver aproximar-se uma mulher bela e de bom porte, vestida de branco, que me chamava e dizia: Sócrates, “ao terceiro dia chegarás aos campos férteis da Ftia.”
- Estranho (ἄτοπον) sonho (ἐνύπνιον), Sócrates.
- Bem claro (ἐναργές), contudo, pelo que me parece, Críton.¹⁴⁷ (44a-b)

¹⁴⁵ Segundo bem observa Gallop, há uma significativa semelhança entre o sonhador cuja alma é sensata e o filósofo, ambos capazes de raciocínio e de medição interior. Momentaneamente libertos das demandas e limitações ordinárias do mundo sensível, tanto o sonhador quanto o filósofo podem - ao aplacar o clamor dos apetites e emoções, para que a razão tenha acesso imperturbado ao que lhe diz respeito - descobrir a verdade (2007, p.195).

¹⁴⁶ Todas as traduções do *Críton* são de José Trindade Santos.

¹⁴⁷ “Σωκράτης: οὐ τοίνυν τῆς ἐπιούσης ἡμέρας οἶμαι αὐτὸ ἥξειν ἀλλὰ τῆς ἐτέρας.

τεκμαίρομαι δὲ ἔκ τινος ἐνυπνίου ὃ ἐώρακα ὀλίγον πρότερον ταύτης τῆς νυκτός· καὶ κινδυνεύεις ἐν καιρῷ τινὶ οὐκ ἐγεῖραί με.

Κρίτων: ἦν δὲ δὴ τί τὸ ἐνύπνιον;

Σωκράτης: ἐδόκει τίς μοι γυνὴ προσελθοῦσα καλὴ καὶ εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα,

καλέσαι με καὶ εἰπεῖν: ‘ὦ Σώκρατες, ἡματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο.’

Κρίτων: ἄτοπον τὸ ἐνύπνιον, ὦ Σώκρατες.

Σωκράτης: ἐναργὲς μὲν οὖν, ὥς γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κρίτων.

Alguns aspectos interessantes a serem observados neste diálogo são, primeiramente, as declarações, de estranhamento, *átupon*, por Críton e, de clareza, *enargès*, por Sócrates, em relação ao conteúdo do sonho. Sobre a protagonista da visão presente no breve e fugaz sonho do filósofo, certo é que possui um alto valor simbólico. A mulher de vestes brancas não é identificada como uma deusa e não possui uma identidade específica, mas, apesar de uma figura indeterminada, a aparição onírica é marcada por atributos de percepção bem identificados, que indicam a relevância visual do sonho. Ela é bonita, bem formada, usa vestes brancas e, elegantemente, dirige-se ao sonhador e lhe faz um anúncio que soa, de algum modo, como uma injunção ou um comando. Como observa Hemingway, o sonho que Sócrates descreve a Críton na prisão de Atenas é um típico sonho do chamado tipo objetivo, comum nos poemas homéricos, conhecido também como sonho de visitação, tendo a característica de ser divino e apresentar-se, sem requerer interpretação, como uma visão direta (2008, p.68-72). Observa-se, no entanto, que, embora se trate de um sonho significativo, profético, o termo utilizado para designar sonho na passagem é *enupnion* e não *oneiros*. Em relação à escolha por Platão pelo termo *enupnion*, que significa ‘no sono’, indicando mais propriamente um estado do sono específico no qual os sonhos podem aparecer, ela remete-nos, como já observamos, a um processo de interiorização¹⁴⁸ dos sonhos, apresentando-se agora, menos como uma interferência de uma visitação divina e externa, e mais como um processo ocorrido no interior do homem. A aparição onírica é, segundo descreve o sonhador, transparente, clara, ela vem do interior do próprio sonhador e manifesta-se através da visibilidade. Ciente de que a imagem lhe adveio por meio de um sonho, Sócrates retém a visão que - mesmo não refratária ao equívoco - é digna de um poderoso crédito. Observa-se que, de um lado, a imagem da figura feminina, em sua descrição, caracteriza-se por seu velamento, pelo seu teor de enigma e pela aparência evasiva, súbita, repentina; de outro, ela é, para o filósofo, de uma evidência impressionante, tanto que ele define o sonho como claro, transparente. Paradoxalmente, é o próprio enigma da imagem sonhada que parece ser claro ao filósofo. Para Sócrates, o sentido do sonho é tão claro que antes mesmo de narrá-lo

¹⁴⁸ Segundo observa Garrido & Lobo, a construção sintática com a qual Sócrates inicia o relato do sonho com o verbo *δοκέω* (*ἔδόκει ... μοι*), inexistente em Homero, é um sinal de um processo de interiorização da experiência onírica, visto que coloca em evidência o sujeito sonhador. (2003, p. 82-83).

a Críton já oferece a sua interpretação: a de que, contrariamente ao que acredita Críton, o barco vindo de Delos não chegaria naquele dia, mas no dia seguinte, e, portanto, a sua morte se daria no “dia terceiro”. Se para Críton, que não lhe dá muita importância, o sonho é *átupon*, deslocado, estranho, sem lugar, incompreensível, para Sócrates ele é *enargès*, claro, visível, palpável, e é um sonho profético. Outro aspecto interessante a ser observado neste diálogo entre o filósofo e o seu fiel discípulo é o comentário de que Críton talvez o tenha deixado dormir precisamente na hora certa, ao invés de tê-lo acordado, ou seja, a sugestão de que o sonho possa ter ocorrido justamente com a chegada de Críton à sela de Sócrates e de que, neste sentido, o amigo de Sócrates figuraria como um poderoso mensageiro onírico.¹⁴⁹

Na sequência, o amigo de Sócrates, sem dar-lhe muita importância, aquiesce à declaração em relação à clareza do sonho e, assim, começa então a sua tentativa de persuadi-lo da fuga, que deveria acontecer antes da próxima noite. Dentre as várias razões apresentadas para o não cumprimento da sentença, Críton alega, passionadamente, preocupação, primeiro, com a desgraça que a perda do amigo inigualável será para ele e, em seguida, com a opinião da multidão, que, não os conhecendo bem, difundiria calúnias de que ele não teria se esforçado para salvar o amigo, tendo, portanto, maculada a sua imagem perante o povo ateniense (44b-c). Além disso, Críton afirma não se importar em enfrentar os piores perigos para salvar Sócrates, o qual, segundo ele, ao sujeitar-se à pena, comete uma ação injusta, pois além de abandonar seus filhos, facilita aquilo que querem os seus inimigos. Para Críton, devido aos rumores da chegada do navio, a fuga é urgente e não pode haver hesitação: “Decide, embora o tempo não seja mais de decidir, mas de ter decidido. (...) Se ficarmos à espera de alguma coisa nada será possível e não haverá nada a fazer”¹⁵⁰ (46a). Enquanto a proposta de Críton prende-se ao empírico, à esfera da utilidade, da conveniência e das necessidades do momento, Sócrates, em

¹⁴⁹ É interessante observar que, como observa Hemingway (216-219), há certamente uma recorrência, começando pela poesia épica e continuando através da tragédia e da historiografia, da ênfase na relevância dos sonhos que chegam a pessoas importantes e poderosas - reis, membros de famílias reais e gerais. Uma delas ocorre no já mencionado sonho de Agamêmnon do canto II da *Ilíada*, em que o próprio mensageiro onírico, amigo e conselheiro do chefe dos Aqueus, Nestor, diz que se tivesse se o sonho tivesse aparecido a outro aqueu seria provavelmente mentiroso e poderia simplesmente ser ignorado (II, 80).

¹⁵⁰ “ἀλλὰ βουλευού - μάλλον δὲ οὐδὲ βουλευέσθαι ἔτι ὥρα ἀλλὰ βεβουλευῆσθαι - μία δὲ βουλὴ: τῆς γὰρ ἐπιούσης νυκτὸς πάντα ταῦτα δεῖ πεπράχθαι, εἰ δ’ ἔτι περιμενοῦμεν, ἀδύνατον καιοῦκέτι οἷόν τε. ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ, ὃ Σώκρατες, πείθου μοι καὶ μηδαμῶς ἄλλως ποίει.”

contrapartida, insistindo na importância da mensagem do sonho, sustenta que não se deve preocupar-se com a opinião da multidão - que é irrefletida e tem pouca veracidade -, mas sim com a daqueles mais sensatos, que julgarão que as coisas se passaram do modo como deveriam ter passado (44c-d).

O sonho, como observaremos com mais detalhes, é capaz de revelar uma polivalência de significados. Porém, dentre os seus múltiplos níveis representativos consideramos importante atentar para o *locus* originário da frase a que ele, através da mulher, faz referência, que é a *Ilíada* homérica. O verso citado no interior do sonho de Sócrates figura originalmente no canto IX da epopeia, mais especificamente no canto que narra o episódio conhecido como ‘embaixada a Aquiles’. Após ser ultrajado por Agamêmnon, Aquiles retira-se da guerra de Troia e, juntamente com seus homens, permanece recolhido em seu acampamento. Sem Aquiles e, além disso, com o apoio de Zeus, os troianos obtêm vantagem na guerra e, pretendendo atear fogo em seus navios, acuam os gregos. Nessa situação desesperada, Agamêmnon decide enviar uma embaixada a Aquiles composta pelos distintos Odisseu, Ajax e Fênix, escolhidos por lhe serem os mais caros entre os aqueus, de modo a persuadi-lo a voltar ao combate. Os guerreiros oferecem-lhe, como forma de reparação e recompensa, uma grande quantidade de presentes: objetos preciosos, cavalos, cidades inteiras, a mão de uma de suas filhas, assim como a jovem Briseida. Apesar disso, insistindo em defender os seus valores que haviam sido feridos por Agamêmnon, Aquiles mostra-se obstinado em sua decisão de não retornar aos combates. Odisseu, habilíssimo orador, é o primeiro a dirigir-se a Aquiles, que em seu longo discurso de recusa, em certo momento, declara:

Cedo, amanhã sacrifícios farei a Zeus grande e aos eternos,
e deitarei meus navios nas ondas, depois de providos.
Tu próprio, certo, hás de ver, se o quiseres e se isso te importa,
pelo Helesponto pisco, bem cedo, eles todos partirem
e, neles, homens alegres, à força de remo impelindo-os.
E se Posido, que a terra sacode, nos der ventos prósperos,
no solo fértil de Ftia estaremos no dia terceiro. (357-364)

Para que seja possível interpretar o significado da frase de Aquiles citada pela mulher no sonho de Sócrates, é preciso, claro, atentar para as possíveis leituras atribuíveis a ela em seu contexto original. Segundo Silva, o nome da terra natal de Aquiles, *Phthía*, pode ser entendido segundo uma ligação etimológica (existente ou não) com o radical *phthi*, utilizado para se referir à morte vegetal. A combinação

‘fértil *Phthía*’ (Φθίην ἐρίβωλον) que urde Homero, produziria, assim, uma espécie de jogo de linguagem em que o nome do lugar conteria a morte das plantas, enquanto o epíteto conteria a vida vegetal, aquilo que sustenta os mortais. Segundo o autor, ademais, é possível verificar a presença do mesmo radical *phthi* na passagem em que Aquiles menciona que ficando em Tróia morreria e atingiria ‘glória imortal’, *kléos áphthiton*, (Il. IX,413), remetendo à imortalidade da fama concedida pela morte heroica e assegurada pela canção épica. Na terra natal de Aquiles juntamente com seu epíteto ‘fértil’, logo, estaria contida a indicação do ciclo de vida heroico no qual a morte é uma forma de imortalidade (Silva, 2005, p.178). Claro é que esta interpretação perturba a interpretação mais direta e literal do discurso do herói que demonstra querer recusar o pedido de Odisseu e ir-se, em retorno à pátria, embora da guerra. Se na frase de Aquiles estivesse implicado o seu retorno à casa e a busca por uma vida mais longa, ‘*Phthía*’ deveria ser compreendida como a aniquilação de seu caráter heroico e ‘fértil’ como o prolongamento de sua vida mortal; por outro lado, se na frase de Aquiles estivesse – ainda que de maneira involuntária – sugerida a sua permanência nos combates de Troia, ‘*Phthía*’ passaria a ser compreendida como a opção pelo aniquilamento de sua vida no campo de batalha e ‘fértil’ como a obtenção de sua glória imortal. Assim, se Aquiles retornar à ‘fértil *Phthía*’, ele destrói a própria glória e, no entanto, salva a vida, mas se ele permanecer em Troia, destrói a própria vida e, no entanto, salva a glória. Referindo-se, desta forma, ao “destino duplice” ao qual o herói foi fadado, a ‘Fértil *Phthía*’ concentra em si, simultaneamente, a ruína e a salvação. (Silva, 2005, p.180-181)

Deve-se notar, todavia, que é também pela honra que Aquiles cogita a hipótese de renunciar à conquista de uma morte gloriosa e não cumprir o seu destino. Na abertura da *Ilíada*, uma espécie de cegueira selvagem leva Agamêmnon (talvez com o objetivo de deixar bem claro quem manda) a tomar Briseida, espólio de guerra que coubera a Aquiles, ofendendo o herói publicamente perante seus pares. Enquanto o chefe pensa sobretudo em seus próprios interesses, Aquiles (com o auxílio da deusa Atena, que faz com que ele, na iminência de cometer uma ação desmedida contra o chefe, domine sua fúria sanguinária) compreende, no ato, que não deve obter vingança imediata, pois Agamêmnon deve perceber que está errado e que ele - Aquiles - é indispensável para a expedição. Ao herói desonrado, o ancião

Nestor pondera acerca da contenda: “Se és, em verdade, robusto, e uma deusa por mãe te enaltece, este é bem mais poderoso, porque sobre muitos domina” (280). Na disputa de poder entre a natureza divina do herói e o direito instituído do rei, ambos os lados sofrerão - e até que Agamêmnon se dê conta de seu erro, muitos Aqueus morrerão. Contestando e contrapondo a liderança política do chefe grego a sua excelência guerreira, Aquiles permanece inconformado e, considerando a morte como destino de todos, não vê sentido nem vantagem em pôr a vida em risco. Melancólico e inconsolado com as injustiças da vida, do mundo e de uma guerra sob o comando de um chefe que fere o código de conduta dos guerreiros, Aquiles recusa as lisonjas e suborno de Agamêmnon e responde às súplicas de Odisseu dizendo que em três dias estaria de volta à Ftia, sua terra natal.¹⁵¹ Neste sentido, uma primeira possibilidade de leitura da evocação da fala do herói homérico no contexto do sonho de Sócrates que podemos aventar está justamente em uma comparação entre a melancolia de Aquiles frente à cegueira de Agamêmnon e uma possível melancolia de Sócrates frente à cegueira dos seus acusadores e daqueles que, em nome do poder da maioria, votaram pela sua condenação. Decerto que, embora o filósofo se mostre firme em acatar a pena a ele conferida, o caráter injusto do seu julgamento não deixa de ensejar atribulações emocionais e de ser um fator complicador em sua decisão. Ademais, mesmo considerando que a morte é um bem, difícil é desejá-la caso não se esteja convicto de que ela será, de fato, uma vantagem para si e para os outros.

Segundo bem observa Kramer, após a narrativa do sonho, de modo análogo ao que ocorre no poema da *Ilíada*, Críton oferece a Sócrates que, fugindo, dirija-se para a Tessália, (45c) onde ele tem amigos que o receberiam e o protegeriam. Propondo uma interpretação, segundo ele, mais literal do verso citado no sonho em contraste ao grande número de comentadores que considera que a ‘fértil Ftia’ é uma metáfora para a morte e as vestes brancas da mulher, a nau retornando de Delos, Kramer observa que Ftia é uma cidade da região da Tessália, de modo que o sonho oferece uma possibilidade de fuga para o filósofo, prenúncio, portanto, não da sua morte no dia terceiro, mas do próprio anúncio que seu amigo veio lhe fazer de que

¹⁵¹ Ambos os heróis reconhecerão, mais tarde, seus erros, como se verá no canto XIX, quando Aquiles admite a necessidade de aplacar sua ira e retornar à guerra, pois não pode permanecer sempre inflexível, assim como Agamêmnon admite ter sido aplacado por uma cegueira selvagem (86).

fuja para a terra natal de Aquiles (1988, p.193-196). O verso a que alude o sonho, como é possível verificar, aparece no poema homérico logo após a passagem em que Aquiles refere-se à escolha mencionada pela deusa Tétis, sua mãe, entre dois destinos possíveis: voltar para Ftia e viver uma vida longa e ordinária, ou morrer jovem na guerra de Troia, mas conquistando uma glória imorredoura. Ora, se, por um lado, seguindo a analogia indicada pela citação do verso, o sonho recolocaria para o filósofo as alternativas já apresentadas no tribunal de, ou fugir de sua condenação e viver, ou ficar e morrer, tal como determinaram as leis de Atenas, por outro, não é possível, ao longo do diálogo, verificar que Sócrates se encontrasse em semelhante impasse ou irresolução. No entanto, pelo fato de a citação da passagem da *Ilíada* referente à situação dilemática de Aquiles manifestar-se no interior de um sonho, é de se admitir que nos recônditos sombrios da alma do filósofo esteja presente esta dubiedade. Sócrates já havia passado mais de três semanas na prisão quando Críton vem visitá-lo e o encontra dormindo e, estando o filósofo a considerar muitas coisas durante o seu confinamento (45a), é bastante natural que, dentre as suas mais variadas preocupações e reflexões, algumas tenham se voltado ao julgamento, às outras possibilidades de pena que lá foram aventadas, como o exílio e a multa, a sua própria conduta no tribunal, bem como àquilo que deveria ou não manter sustentando.

Em resposta aos apelos de Críton para que fuja da prisão e da morte, a argumentação de Sócrates - que considera a questão buscando argumentos coerentes com toda a sua prática anterior e sustenta que a proximidade da morte não deverá influir nos seus juízos presentes (46b) - assentar-se-á sobre duas principais premissas: a de que não se deve cometer injustiça, mesmo em retribuição a um mal sofrido (49c-d); e a de que os termos de um acordo justo devem ser obedecidos (49e). É difícil não suspeitar, neste caso, de que Sócrates tenha estado internamente em uma situação dilemática uma vez que, se por um lado, ele está vinculado ao princípio de não cometer injustiça, por outro, as duas alternativas que se oferecem têm embutidas em si algum grau de injustiça, já que fugir é contrariar os termos com os quais se havia acordado, enquanto beber a cicuta é, de algum modo, contribuir para que os seus acusadores cometam uma injustiça. Se estivermos certos de que há em Sócrates resquícios de um dilema, o diálogo com Críton, após o sonho, e a subsequente prosopopeia das leis encerrando a obra são fundamentais para que

o filósofo sele definitivamente a sua decisão - interior - em acatar a sentença da democracia ateniense. Observa-se que, enquanto no monólogo com as leis preponderam argumentos baseados no segundo princípio, no debate com Críton predominam argumentos baseados no princípio segundo o qual não se deve devolver a injustiça com injustiça nem, quando vítimas do mal, defender-se com o mal. Constituindo-se em uma ética articulada, é de se ressaltar que este preceito socrático é uma transformação a tal ponto radical na moral vigente - que considera que um homem virtuoso é aquele que ajuda seus amigos e prejudica seus inimigos - que o próprio Sócrates enfatiza, primeiro, a impossibilidade de um espaço comum de diálogo entre quem acredita e quem não acredita nisso e, em seguida, demonstrando a importância do assentimento de Críton, a raridade dos que consentem com ele (49d-e). Ora, sendo este um dos pontos fulcrais em que o *ethos* heroico de Sócrates distancia-se daquele de Aquiles, observa-se que, diferentemente do herói homérico que, através da obrigação que o liga a seus companheiros, jamais renuncia à vingança daqueles que prejudicaram os seus amigos (*Rep.* 334b), Sócrates, ao invés de vingar-se da democracia e deixar perpetuar o fluxo ininterrupto das ações e reações que se desdobram através do ciclo interminável de vingança - que recheavam os mitos, as tragédias e, a despeito do recém-nascido direito, o cotidiano da Grécia -, sublima e transfere os seus afetos para o movimento do *logos*.¹⁵²

Neste ponto permitimo-nos sugerir uma associação entre a figura feminina do sonho de Sócrates e a deusa Tétis, mencionada pelo filósofo quando, em seu discurso no tribunal, pela primeira vez compara a sua situação com a do herói Aquiles, filho da deusa. Respondendo a uma das questões fictícias que algum cidadão de Atenas poderia lhe endereçar, - se ele não haveria de sentir vergonha por ter se ocupado com esta atividade que, agora, põe em risco sua própria vida -, a cena evocada por Sócrates corresponde àquela em que Aquiles vai deliberadamente ao

¹⁵² Deste modo, considerando-se que o efeito da visita de Críton sobre Sócrates, talvez, venha a indicar menos uma referência à própria cena da embaixada e mais uma analogia com a volta de Aquiles à cena principal do poema homérico, quando este, recebendo a notícia da morte de Pátroclo, passa a dirigir sua cólera contra Heitor, em substituição à dirigida ao chefe dos aqueus, observa-se que, no texto platônico, os mais variados afetos aos quais Sócrates supostamente possa estar submetido notoriamente serão subsumidos no *agon* dialógico e argumentativo que o fará contrapor-se aos apelos que o amigo (ao mesmo tempo Pátroclo e Heitor) após a narrativa do sonho, dirigir-lhe-á para que escape da morte. Sobre os vários indícios de que, a despeito da serenidade do filósofo, vários aspectos da visita de Críton ensejam em Sócrates um ímpeto agonístico, ver Liebersohn, em artigo intitulado ‘*Socrates, wake up! An analysis and exegeses of the preface in Plato’s Crito*’.

encontro do seu destino quando vinga a morte de Pátroclo. Analisando a comparação feita na *Apologia*, Holanda observa que a citação da cena homérica por Platão não é reproduzida fielmente, mas, como que deslocada de contexto, é reaproveitada pela eloquência platônica em propósito próprio. Como verifica a autora, no caso particular do contexto dos versos do canto XVIII (96-104) mencionados por Sócrates, diferentemente do teor de orgulhosa heroicidade que lhe outorga o filósofo, chama a atenção o cenário de desconsolo e de desespero vivenciado por Aquiles, não se destacando, de modo algum, o tema da coragem guerreira ao qual Sócrates quer aludir. O herói, ademais, lamenta-se e lastima não ter podido ser útil aos seus companheiros, especialmente a Pátroclo, e expressa o caráter de retratação e recuperação de seu valor presentes no seu retorno à guerra. (Holanda, 2018, no prelo). Nota-se, neste sentido, que, enquanto na defesa socrática é mencionada a advertência da deusa Tétis ao seu filho Aquiles - “Meu filho, se vingares a morte de Pátroclo derramando o sangue de Heitor, tu morrerás também, porque, morto Heitor, a morte está no teu destino” (96) -, ocultando a sua atmosfera de desespero; no sonho de Sócrates, uma figura um tanto quanto divina lhe aparece convocando-o (com um tom oracular, ou seja, a despeito das alternativas aventadas pelos versos que profere e da polivalência de significados que lhe caracterizam), a dirigir-se, sem aflição, em direção ao seu destino. Se semelhante analogia é verossímil e é possível afirmar que o sonho de Sócrates reúne ao mesmo tempo uma analogia com a recusa de Aquiles de retornar à luta pela causa comum e o seu desmazelo pela previsão de sua mãe Tétis, aqui, mais uma vez podemos observar, insinuando-se desde a *Apologia*, todo o empenho de Platão em reinventar a narrativa da morte heroica, delineada por ele através do destino de seu herói filosófico.

Outro detalhe a ser ressaltado na citação a partir do contexto platônico em que ela se insere, ou seja, enunciação feita por uma imagem vista por Sócrates em sonho, é o fato da construção de a sentença estar na segunda pessoa do singular, “Sócrates, ao terceiro dia chegarás aos campos férteis da Ftía”, ao invés de na primeira do plural, “no solo fértil de Ftía estaremos no dia terceiro.” Observa-se que a citação transmutada no interior do sonho de Sócrates não nos remete a Homero apenas em razão do verso citado, mas também porque o sonho narrado obedece à influência do que se costuma denominar modelo homérico dos sonhos.

Segundo observa Garrido & Lobo (p.77-79), são quatro as principais características dos sonhos homéricos: (1) a recorrência de verbos de movimento, o que confere ao sonho uma existência espacial independente daquela do sonhador, que se encontra passivamente deitado; (2) o uso da expressão “fica-lhe junto à cabeça”, seguida por “e lhe diz as seguintes palavras”; (3) a aparição de uma figura onírica, que se dirige ao sonhador, coloca-se junto a sua cabeça, lembra que o sonhador encontra-se dormindo e transmite-lhe uma mensagem¹⁵³; (4) a mensagem proferida pela figura onírica, que pode ser uma ordem, um pedido ou um consolo, é transmitida de forma clara e direta, em que se interpela o sonhador na segunda pessoa do singular; (5) em se tratando de que não há necessidade de o destinatário do sonho recorrer a sua interpretação, observa-se ainda que, embora estejam presentes imagens, as palavras são a verdadeira substância desses sonhos.

Neste sentido, à exceção desta última característica (pois, como vimos, a visão da mulher é profundamente relevante na retórica onírica em questão), todas as outras características encontram-se sutilmente espalhadas, não apenas no prólogo do diálogo onde se encontra o relato do sonho, mas também no decorrer da discussão entre Sócrates e Críton. A princípio, interessa-nos a modificação da citação do verso de Homero do plural para o singular, a qual, segundo observamos, poderia justificar-se pela influência do modelo homérico dos sonhos, ou quiçá, pelas distintas concepções heroicas figuradas pelos dois personagens: de um lado, Aquiles, cuja morte gloriosa, *euklees thanatos*, na medida em que ocorre em combate pela defesa de toda coletividade, abarcaria um destino comunitário; de outro, pelo caráter individual do destino de um homem, Sócrates, para quem, tendo dedicado a vida à filosofia, a busca pela verdade esteve acima de qualquer apanágio político. Decerto que esta abordagem é apressada e infiel às pretensões de Platão de imortalizar seu herói e pode ser desmentida por uma série de exemplos, dentre eles,

¹⁵³ Se nos baseamos nesta característica para balizarmos a influência homérica sobre este sonho específico de Sócrates, a presença da figura onírica não é apenas referendada a partir da aparição da mulher de branco, mas também da posição em que se coloca Críton que se senta ao lado do filósofo enquanto dorme. Segundo a observação de Dodds, muitas vezes o deus ou *eidolon* de um sonho homérico aparece ao sonhador na forma de um amigo vivo e o caráter divino destes sonhos advém não apenas da identidade da figura onírica, mas da clareza (*enargeia*) da mensagem (1988, p.122). Um exemplo deste tipo de sonho de visitação, além daquele de Agamêmnon do qual falamos, encontra-se no canto XXIII (60-93) da *Iliada*, episódio em que Aquiles, cansado de perseguir Heitor ao redor das muralhas de Tróia, adormece e, devido à ausência de sepultamento, o espectro de Pátroclo o visita, faz-lhe reprovações, afirma que vaga pelas portas do Hades e entrega-lhe uma mensagem.

o próprio contexto em que se insere a citação, qual seja, um diálogo em que o filósofo prescreve a obediência às leis da cidade, porquanto a ligação entre o cidadão e a sua cidade deve ser respeitada até a morte.

3.3.2. As leis da *polis* e as leis do Hades

Para nosso propósito, podemos dividir o *Críton* em duas partes fundamentais: na primeira, Sócrates, em nome de princípios que constituem a essência de sua concepção filosófica, argumenta contra as razões defendidas por Críton para a sua fuga, refutando-as (43a-50a); na segunda, as leis são personificadas e com elas o filósofo tece um diálogo no qual demonstra uma espécie de gratidão e dever para com elas que se constituem como pacto firmado entre o cidadão e a cidade (50b-54e). Um dos pontos mais destacados na primeira parte consiste na defesa em não considerar a opinião da multidão como critério de verdade; às opiniões da multidão, não se deve dar crédito apenas porque estão em voga, diz Sócrates; porém, sim, às boas opiniões, aquelas dos homens sensatos – e mesmo que seja um só contra todos os outros juntos (47a-d). Observa-se que se, por um lado, gerando a impressão entre os atenienses de uma atitude antidemocrática, a repetição constante desta ideia foi muito provavelmente uma das causas da condenação de Sócrates, por outro, na segunda parte do diálogo, Sócrates, em monólogo com as leis da *polis*, tecendo elogios a elas, sugere um tipo de gratidão pelos benefícios recebidos pelas promulgações da maioria e, uma vez que sustentam a cidade e amparam o cidadão, a obrigação de atribuir-lhe influente autoridade (50c-51e). Neste sentido, como conciliar a recusa das opiniões da multidão e a obediência às leis, as quais representam, em princípio, o juízo da mesma multidão? De onde vem o impulso, a motivação para que Sócrates obedeça de forma tão estrita às leis de Atenas, respondendo com a sua vida por ações que ele mesmo não considera injustas?

Na democracia, sistema político no qual há o bem supremo da liberdade (*Rep.* 562b), cabe ao cidadão que esteja insatisfeito com determinada lei, em vez de afrontá-la rompendo o pacto e o acordo com a cidade, estar apto, através do seu esclarecimento individual, a convencer os outros quando dela discorda para que seja

reformada, caso contrário, deve obedecê-la. É o que se expressa pelas declarações das leis personificadas por Sócrates, as quais afirmam que incorrem em grave falta os cidadãos que lhes desobedecem, pois, tendo oportunidade de mostrar-lhes que são defeituosas, nem as obedece, nem as convence de que estão erradas. Segundo as leis da cabeça de Sócrates, restam duas alternativas ao cidadão, fazer o que a cidade lhes ordena ou persuadi-las com argumentos, propondo-lhes transformações (51e-52a). Sócrates poderia ter fugido antes do julgamento, poderia ter proposto a pena de exílio e, como cidadão, poderia ter convencido a *polis* ou o júri sobre a importância e a justiça de sua missão filosófica. Ao fracassar em persuadir a cidade, decide-se, então, por não transgredir nem desobedecer às suas leis, mas encarar com coragem a sua pena. É interessante observar, ademais, que, segundo a prosopopeia das leis, Sócrates fora condenado injustamente, mas não por elas e sim pelos homens (54c). Um erro humano, a condenação de um inocente e a aplicação da pena máxima, justificam a obediência?

Decerto que o que se observa é que diferente das leis criadas pelos homens e para os homens, às quais Sócrates a vida toda esteve submetido, as leis, aqui, parecem guardar um estatuto ontológico superior ao humano. Como vimos, já na *Apologia*, após ser condenado à morte, Sócrates havia declarado que não é em plena cidade que se encontra a justiça e os verdadeiros juízes, os quais se encontram no Hades (41a). No fim do *Críton*, notamos esta concepção se reforçar através do canto monológico das leis, que, após uma série de questionamentos, aconselham Sócrates a obedecê-las, afirmando que o comportamento humano em vida é avaliado no mundo dos mortos. Aquele que não retribui injustiça com injustiça é beneficiado tanto aqui quanto no Hades, afirmam as leis, porém, ao contrário, aquele que se decide por retribuir uma injustiça humana fugindo às leis da cidade não é acolhido com benevolência pelas leis do Hades, que são irmãs das leis da *polis* (54c). Sócrates, declarando que, sendo apenas a isso que ouve (54d), demonstra, deste modo, que a sua obediência não está dilacerada entre dois deveres, pois, uma vez que as leis da *polis* são irmãs daquelas do Hades (54c), é lá que as leis humanas encontram seu modelo e justificação. Se, por um lado, nota-se que é no mundo dos mortos que Sócrates encontra as raízes de seu próprio regramento e conduta, por outro, esta justiça natural e divina (que está a todo momento presente de forma latente nos discursos de Sócrates), uma vez que se encontra para além da realidade

humana, pode constituir-se apenas como alvo e não como um saber acabado. Por conseguinte, se no Hades - onde nada se transforma nem se submete ao fluxo do tempo, ou seja, fora da realidade humana -, é admitida a existência de uma justiça para além daquela conhecida e praticada pelos homens, decerto que não há outro, além do filósofo, que se empenhe tanto na busca daquilo que se mantém sempre do mesmo modo.

Já que a necessidade de restringir autoridades é intrínseca à democracia e, sem a autonomia do cidadão, o governo do *demos* é, na melhor das hipóteses, uma ilusão, um certo excesso de duas virtudes é crucial para este sistema político: uma posição autônoma em relação à crítica e uma posição crítica em relação à autoridade. Se, por um lado, os homens comuns, para Sócrates, não têm o conhecimento divino necessário para educar os outros como homens e cidadãos, nem para governar a si mesmos, por outro, a incompetência do *demos* ateniense e de seus líderes não seria excessiva caso tivessem reconhecido Sócrates como o presente do deus para Atenas e, deixando-se atingir pelas suas provocações, tivessem seguido o filósofo-moscardo que os confrontou com a sua ignorância. O filósofo de Platão, aquele que é conduzido não apenas pelo deus, pelos sonhos e pelo seu *daimon*, mas também pelos argumentos e, comprometendo-se a cumprir as conclusões das investigações racionais, recusa-se a cometer erros, mesmo em face da morte, é um exemplo de espírito de independência crítica e autonomia. Ao escolher, sob os mais diversos riscos, uma vida dedicada à verdade, o filósofo insere-se no interior de um quadro afirmativo da sua heroicidade peculiar, configurando-se, a um só tempo, como paradigma de filósofo, cidadão e, como Aquiles, de herói, porquanto, permanecendo no seu posto e encarando a morte, escolhe continuar beneficiando seus concidadãos e amigos mesmo que para isso tenha que morrer. A imagem da figura feminina velada cuja aparência é fugaz, podendo assim representar a musa da filosofia que Sócrates menciona no *Filebo*¹⁵⁴ (67b), tonifica a persistência do filósofo na prática filosófica em favor da qual ele aceita morrer, mas não aceita deixar de praticá-la, “nem que tenha que morrer mil vezes.” (*Ap.* 30b-c)

Revelando-se como o algo de inefável do conhecimento que o sonhador perseguiu ao longo de sua vida e deu sentido a sua existência, o sonho com a mulher

¹⁵⁴ “μούση φιλόσοφος”.

evanescente em sua alusão ao verso homérico reforça que, se o filósofo deseja nada mais do que a morte onde a justiça não falha, o fim do filósofo e a maneira pela qual está destinado a morrer certamente são férteis à filosofia. O filósofo em suas horas fatais finalmente revela a direção que guiou seu caminho e que continuará a orientar o pensamento daqueles que desejam seguir seus passos. Como herói da democracia, Sócrates precisa da morte (a qual deseja, mais do que a desejou Aquiles), posto que a morte mostrou-se como necessidade imposta a ele pelo deus. Para conciliar sua obediência ao deus e à cidade, Sócrates deve morrer, pois, se ao obedecer ao deus, ele foi alvo de uma condenação, é preciso que ele a suporte para salvar a própria cidade, a qual sem as leis corre o risco de sucumbir (50b). Em uma alusão velada ao rei filósofo ‘tomando o poder’ a partir do Hades, aqui, insinua-se para nós a restituição da democracia de seu ciclo decadencial que a transforma em uma tirania. Ou, se isso só acontece na idealidade do Platão demiurgo, o seu desejo é que em uma democracia degenerada e que flerta com a tirania, um filósofo se insurja realizando ‘aqueles desejos que se manifestavam apenas em sonhos’.

Embora muitos possam ser os sentidos da passagem platônica “Sócrates, no solo fértil de Ftia estarás no dia terceiro”, a pluralidade de interpretações que se abrem estão todas elas envolvidas no poder que a imagem evanescente da mulher oferece ao sonhador. Neste sentido, o significado mais evidente da passagem do sonho não deixa de ser o seu sentido profético de previsão do futuro, interpretação exibida pelo próprio sonhador, ou seja, a de que no terceiro dia, a sua alma, a caminho de casa, encontrará a sua morada natal, o Hades. Dentre os vários desdobramentos interpretativos para os quais a passagem pode nos levar, o mais patente, como vimos, é aquele que observa a comparação entre os heroísmos de Aquiles e de Sócrates. Observamos, além disso, que, se, por um lado, a expressão, quando pronunciada por Aquiles, possui um significado equívoco, ambíguo, podendo referir-se simultaneamente à manutenção de sua vida e à destruição de sua glória, e vice-versa, à obtenção de sua glória e à destruição de sua vida; quando pronunciada por Sócrates, isto é, enquanto narrativa de um sonho, por outro lado, a expressão já surge com a sua interpretação inequívoca, perdendo, portanto, a dubiedade presente no sonho. Enquanto frase enviada pelo deus em sonho, a expressão ‘fértil *Phthía*’ guarda toda a ambiguidade que é característica das manifestações divinas, assim como ocorre no pronunciamento de Aquiles e neste

sentido, no sonho, alternativas análogas podem estar sendo sugeridas a Sócrates; porém, definindo-o como claro, profético, em sua interpretação, já se encontra a resolução do dilema, não permanecendo em aberto a coexistência das alternativas.

A passagem do sonho, neste sentido, parece empreender dramaticamente o que será explicitado posteriormente por Sócrates no diálogo. Tendo ouvido os argumentos e o plano de fuga com o qual Críton tentava persuadir o amigo, Sócrates responde afirmando a necessidade de, sempre que for preciso, recusar o poder da multidão e obedecer aquilo que, através de um processo de escrutínio racional, parecer ser a melhor razão ou argumento. Segundo o filósofo, essa necessidade não pode ser alterada nem mesmo diante da sua situação presente - a prisão e a morte que se avizinha. Este exame das razões consiste, assim, em um raciocinar acerca de quais são os melhores argumentos e, encontrada a razão mais justa, não será a fortuna ou o acaso dos acontecimentos que o farão mudar de ideia (46b-c). Neste sentido, embora no *Críton* Sócrates não reafirme que a sua missão filosófica é uma missão enviada pelo deus, a análise realizada por ele neste diálogo tem por base os princípios que sempre defendeu: seu incondicional compromisso com os preceitos divinos que o exortaram à filosofia. O exame pelo qual Sócrates é conduzido não é fortuito, realizado de modo inconsequente tal qual o faz a multidão insensata, que tem como fim apenas seus interesses pessoais e imediatos, mas possui um alvo bem claro que é a justiça; as leis humanas, contudo, encontram seu modelo e justificação apenas nas leis que lhe são superiores, as quais se localizam no Hades. A declaração de clareza em relação ao significado do sonho não retira dele o seu teor de enigma, ou seja, não se trata de um simples pronunciamento de morte, mas de uma liberdade de escolha em virtude da qual o filósofo renuncia à evasão fácil e assume seu destino final.

3.3.3. O sonho recorrente e invisível

Chegamos assim ao dia em que, ao pôr-do-sol - pois uma execução capital não poderia acontecer durante o dia - Sócrates deverá beber a cicuta e, logo, à passagem em que o filósofo declara que ao longo da vida foi recorrentemente visitado por um sonho (ἐνυπνίων). Logo na abertura da obra, Fédon, o narrador do

diálogo, conta a Equécrates que ele e os outros seguidores de Sócrates, ao receberem a notícia da chegada do barco, no dia seguinte apareceram mais cedo do que o habitual na prisão de Atenas. Ao serem retiradas as correntes dos tornozelos do prisioneiro, o carcereiro deixa-os entrar no cárcere onde o filósofo encontrava-se com os filhos e a esposa que, desesperada, chorava e debatia-se (59d-60a). Após a retirada de Xantipa, Sócrates, segundo a recordação de Fédon, senta-se no leito e, encolhendo as pernas, esfrega com a mão precisamente o local onde havia sido acorrentado e, assim, manifestando admiração, observa a desconcertante relação entre o prazer e a dor, relatando que a dor que há pouco sentia, devido ao grilhão, extinguiu-se, sentindo agora o prazer do alívio. Estes sentimentos – reflete Sócrates –, jamais se apresentam juntos ao homem, mas, ao encontrar-se um, quase sempre encontramos o outro, como se fossem ligados de alguma maneira; e acrescenta que, se Esopo tivesse pensado nisso, provavelmente, teria composto uma fábula. E de fato, diante da desconcertante e paradoxal relação entre o prazer e a dor que sente ao serem retiradas as correntes de seus tornozelos, Sócrates se espanta e inventa um mito como se fosse Esopo: dois *héteron*, - no caso, o prazer e a dor, - não paravam de brigar e não tendo atendido à solicitação de Zeus para que cessassem a briga, foram condenados a ter os dois uma única cabeça (60b-c). É presumível que este episódio do diálogo refira-se, por analogia, à morte de Aquiles em uma de suas versões mais famosas, qual seja, a de que teria sido atingido por uma flecha lançada por Páris, mas mirada por Apolo, no ponto realmente vulnerável do seu corpo, seu calcanhar (Grimal, 2011, p.39).

Após a observação de Sócrates a respeito da admirável relação entre o prazer e a dor e da pequena fábula que cria para explicar a enunciação do princípio, Fédon conta-nos dos rumores que circulavam de que o filósofo, enquanto esteve na prisão esperando o retorno do barco de Delfos liberando a sua morte, estava compondo poesia. Cebes transmite a Sócrates o interesse de Eveno em saber a razão que o levou às suas recentes produções poéticas e o filósofo responde que certos sonhos assim o incitavam.

Trata-se, afirma ele, da simples tentativa de rastrear o significado de uns sonhos (ἐνυπνίων) e cumprir, assim, minha obrigação, no sentido de saber se era essa modalidade de música que me recomendavam com insistência. É o seguinte: muitas e muitas vezes em minha vida pregressa, sob formas diferentes me apareceu um sonho, sempre dizendo a mesma coisa: ‘Sócrates, me falava, compõe música e a executa’. Até agora eu estava convencido de ser justamente o que eu fizera a vida

toda o que o sonho me insinuava e concitava a fazer, à maneira de como costumamos estimular os corredores: desse mesmo modo, o sonho me exortava a prosseguir em minha prática habitual, a compor música, por ser a filosofia a música mais nobre e a ela eu dedicar-me. Agora, porém, depois do julgamento e por haver o festival divino adiado a minha morte, perguntei a mim mesmo se a música que com tanta insistência o sonho (ἐνύπνιον) me mandava compor não seria essa espécie popular, tendo concluído que o que importava não era desobedecer ao sonho (ἐνύπνιον), mas fazer o que ele ordenava. Seria mais seguro cumprir esta obrigação antes de partir, e compor poemas em obediência ao sonho (ἐνυπνίῳ).¹⁵⁵ (60e-61b)

Inicialmente, notamos que em alguns aspectos a descrição deste sonho recorrente no *Fédon* é semelhante ao sonho descrito no *Críton*. Em ambas, por exemplo, há a presença do discurso direto, o comparecimento do vocativo e o direcionamento de uma mensagem (não enganosa) ao sonhador; ambas as fórmulas com as quais os sonhos abordam o sonhador são concisas, apresentam um certo grau de enigma e são incisivas, indicando pertencer à esfera do horizonte oracular. Além disso, os ‘dois’ sonhos, ocorrendo no momento mais singular da vida do filósofo que é a proximidade da morte, caracterizam-se por serem propulsores de ações ligadas ao seu próprio destino. Observa-se que estes dois relatos de sonhos distinguem-se em relação a outras menções a sonhos presentes ao longo do corpus platônico, que se apresentam sobretudo como reflexões sobre a natureza e a potência das experiências oníricas. Ademais, como vimos, se, por um lado, tanto no *Cármides*, quanto no *Teeteto*,¹⁵⁶ Platão apresenta sonhos que Sócrates teria sonhado, seus conteúdos, distintamente, são descrições racionais ou teorias.

Nota-se que Sócrates, no *Fédon*, fornece duas interpretações ao seu sonho: na primeira, a música é considerada como filosofia; na segunda, a música é considerada poesia.¹⁵⁷ Ao longo de sua vida, Sócrates interpretou o seu sonho

¹⁵⁵ “ἦν γὰρ δὴ ἅττα τοιαῦδε: πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ’ ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, ‘ὦ Σώκρατες,’ ἔφη, μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου.’ καὶ ἐγὼ ἔν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαι τε καὶ ἐπικελεύειν, ὥσπερ οἱ τοῖς θεοῖσι διακελευόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος. νῦν δ’ ἐπειδὴ ἡ τεδίκη ἐγένετο καὶ ἡ τοῦ θεοῦ ἐορτὴ διεκώλυέ με ἀποθνήσκειν, ἔδοξε χρῆναι, εἰᾶρα πολλάκις μοι προστάττοι τὸ ἐνύπνιον ταύτην τὴν δημόδῃ μουσικὴν ποιεῖν, μὴ ἀπειθῆσαι αὐτῷ ἀλλὰ ποιεῖν: ἀσφαλέστερον γὰρ εἶναι μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα καὶ πιθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ.”

¹⁵⁶ No fim do *Crátilo*, Sócrates também afirma ter sonhado e, no caso, com as próprias formas. Abordaremos a passagem mais adiante.

¹⁵⁷ Notadamente, este relato de Sócrates causa estranhamento aos que o conheciam, já que era declarada uma certa rivalidade sua com a poesia, tendo ele, ‘recentemente’, em seu discurso no tribunal, afirmando, inclusive, que os poetas, a despeito de praticarem bem a sua arte, não eram capazes de explicar o significado de seus belos versos (22d-e).

recorrente como um encorajamento para que persistisse na sua prática filosófica, pois, segundo ele, a filosofia é considerada a música mais nobre. Este ‘sonho recorrente’ de Sócrates, inicialmente, indica uma reiteração daquilo que o filósofo já havia declarado na *Apologia*: de que por meio de sonhos o deus prescreveu-lhe que passasse seu tempo examinando os que pensavam ser sábios (33c-d). Segundo Sócrates, foi o adiamento de sua morte em razão do festival divino que o levou a duvidar da sua primeira interpretação e, portanto, nas proximidades da morte, admite dúvidas em relação a sua primeira interpretação e, em resposta ao sonho recorrente, termina os seus dias compondo versos: primeiro, compondo um hino a Apolo e, depois, colocando as fábulas de Esopo em versos. Deve-se ressaltar que o que induz Sócrates a reavaliar o sentido do sonho não é nem a sua repetição nem tampouco uma mudança inerente ao seu conteúdo, mas uma série de eventos que ocorrem na vida de vigília do filósofo e que culminam no seu prolongamento na prisão de Atenas.

Decerto que a recorrência do sonho ao longo da vida evidencia a sua importância. Sócrates considera que não pode morrer desobedecendo-o, ressaltando-se a sugestão de que há alguma forma de penalização por não se prestar devida atenção ao comando do sonho. Desconsiderar o comando do sonho poderia enfurecer os deuses, o que aponta para a perspectiva tradicional sobre a experiência dos sonhos. Reafirmando seus vínculos com o deus oracular, os sonhos, decerto, têm origem divina¹⁵⁸, e, independentemente de seu sentido, são uma exortação a que se deve obediência; porém, a própria interpretação dos sonhos mostra-se uma empresa arriscada e com consequências palpáveis, isto é, interfere nos rumos da vida do filósofo. Em outras palavras, a mensagem onírica presente no sonho de Sócrates distingue-se da retórica onírica tradicional em dois aspectos: ela jamais pode ser enganosa e, embora incisiva, não contém uma intenção decisiva, já que depende de interpretação. Sócrates, em sua oscilação, expressa que não é tarefa fácil compreender a retórica e apelos oníricos, pois, ainda que fosse capaz de traduzi-los pela exortação ‘faça música’, oscila na interpretação do sentido designado por ‘música’. Na primeira interpretação, música é considerada filosofia; na segunda,

¹⁵⁸ A obra platônica, como se observa, configura-se como fronteira transitória entre a consideração de que os sonhos são introduzidos externamente por uma instância divina e a consideração que que são produtos internos da mente do sonhador. Para Aristóteles, por exemplo, os sonhos têm procedência mais daimônica do que divina, posto que a natureza, obedecendo um ordenamento divino, não é ela própria divina, mas, sim, daimônica. (2012, p.118)

música é considerada como poesia. Segundo é possível depreender do drama platônico, enquanto, ao longo de sua vida, Sócrates atuou sobretudo através da ‘música’ denominada dialética, tendo ainda como método próprio o *elenchos* refutativo, nas proximidades da morte, o Sócrates de Platão começa a também ser capaz de depender menos dos signos divinos ou externos e, tal como se mostra nos ‘dois sonhos’ relatados na prisão de Atenas, produzir mais seus próprios signos e sinais, os quais naturalmente devem ser, em seguida, testados pela própria dialética. O filósofo, tal como diligentemente constrói Platão ao longo de sua obra, ao adquirir a sabedoria propriamente humana, afasta-se dos homens divinos, e os sonhos, que jamais podem ser falsos, agora estão cada vez mais próximos de serem encarados como características inerentes aos movimentos da alma humana, o divino no homem - sendo este também o motivo pelo qual Sócrates nunca é retratado como um adivinho de sonhos alheios, mas apenas dos que lhe aparecem em sua própria *psyché*.

É interessante observar, neste sentido, que os sonhos como reflexos de um pensamento arcaico que concede primazia aos deuses e à forma soberana como interferem na vida dos efêmeros apresentados na épica homérica vão dando progressivamente lugar a experiências oníricas mais centradas no homem e no seu destino, assumindo, deste modo, a sua natureza profética e/ ou preditiva. Nesta esteira ocorre também que a predominância das sensações visuais nas experiências oníricas, expressas por imagens, narrativas e metáforas, tais quais encontramos nas tragédias, vai ganhando terreno em relação às experiências oníricas predominantemente auditivas da épica, uma vez que é nas palavras da aparição que se condensa o cerne da mensagem divina. Contudo, aparentemente na contramão disso, valendo-nos da observação de Dodds (1998, p.118-120), corroborada por Hemingway (2008, p.75) de que um grego não falava, como nós, que durante o sono temos um sonho, mas em ‘ver’ um sonho, é interessante notar que esse sonho de Sócrates é destituído de imagens.¹⁵⁹ Salta aos olhos no(s) sonho(s) recorrente(s) de Sócrates o fato de que, descrita como uma experiência exclusivamente auditiva,

¹⁵⁹ Um indício da forte associação do sonho com as imagens e a visão podemos encontrar na passagem, já citada, do *Sofista*, em que o Estrangeiro apresenta um contraste entre a construção de uma casa por um arquiteto e a pintura dela por um pintor, sendo esta última descrita como um sonho (ὄναρ) apresentado pelas mãos do homem a olhos despertos (ἐγρηγορόσιν).

tanto na primeira, quanto na segunda interpretação, o sonho é sempre reduzido a um único sentido.

O sonho que, decerto, aparecia, a cada vez, de diferentes maneiras, como observa Roochnik, tinha para Sócrates sempre um e o mesmo significado, chegando ao ponto de o filósofo afirmá-los como um e o mesmo sonho (2011, p.242). O sonho, que se apresenta repetidamente ao sonhador, assume diferentes aparências, mas ao mesmo tempo é reconhecido por sua ipseidade, ou, dito de outro modo, tal como sugere a explicação da diferença entre o amante de espetáculos e o amante da verdade presente na *República* (476c-d), a despeito de seu variado repertório de manifestações, ele sempre envia de volta o sonhador ao mesmo e idêntico conteúdo. Observa-se, por conseguinte, que, omitindo a(s) narrativa(s) do(s) seu(s) sonho(s) recorrente(s), o filósofo de Platão de certo modo realça a prontidão interpretativa do sonho em questão. O ‘sonho recorrente’ de Sócrates chama a vida da vigília a verificar, na prática, o sentido da mensagem onírica e - assim como sentiu-se obrigado a testar o oráculo de Apolo que declarou não haver homem mais sábio que ele -, em seus últimos dias o filósofo sente-se determinado a rastrear o significado dos diferentes sonhos que lhe dizem a mesma coisa, “Sócrates, compõe música e a executa”. Este sonho, que, destituído de imagem, vem a ele em forma de enunciado sem enunciador e em forma de comando sem comandante (embora não deixe de ser da ordem do fenômeno e, portanto, do equívoco) é uma voz insondável e invisível.

Como observa Roochnik, a racionalidade filosófica, ou simplesmente, o *logos*, é a habilidade de explicar o que é (*tí légei*) de um modo autossuficiente, ou seja, sem necessidade de nenhum recurso não racional, como inspiração divina, imagens ou narrativas (2001, p.241). Neste sentido, é interessante observar que, a despeito de ter sido impelido a compor *moúsiké* enquanto poesia e executá-la, ou seja, se a primeira interpretação do termo música por filosofia mostra-se insatisfatória, impelindo-o a empreender uma aplicação nova e mais literal da retórica do sonho, experimentando assim a espécie mais popular de música, a poesia, por outro, ainda assim, Sócrates pratica um procedimento paradigmaticamente racional que é, considerando-se muitos, referir-se a um. Mesmo que o sonho seja uma ordem para fazer poesia, esta ordem vem de um imperativo filosófico que diz a Sócrates, em contrapartida, que deixe esta prática e se alvore, antes do fim dos seus dias, também pelas raias da experiência das imagens

míticas e/ou poéticas: na proximidade da morte, Sócrates se dá conta de que, para ser um adivinho verdadeiramente habilidoso, deve ir além da mais alta música, que fora durante toda a sua vida a sua dialética. E, de fato, Sócrates, que no começo do *Fédon* diz não ser um poeta ou criador de mitos (μυθολογικός) (61b), diante da desconcertante e paradoxal relação entre o prazer e a dor que sente ao serem retiradas as correntes de seus tornozelos, se espanta e inventa um mito como se fosse Esopo (60c-d); um pouco adiante diz que a quem se encontra prestes a imigrar para outro mundo compete investigar acerca desta viagem e contar histórias (μυθολογεῖν) sobre ela (61e); e na iminência de tomar a cicuta conta ainda um longo e poderoso mito do julgamento das almas no Hades e, parecendo flutuar em direção aos céus, - depois de ter passado a conversa inteira com os pés apoiados no chão (61d) - narra a visão da Terra verdadeira, labiríntica e intensamente luminosa (107c-114c).

Sem que as duas interpretações do sonho recorrente se excluam mutuamente, observa-se que Sócrates nos últimos momentos de sua vida está mais inclinado a uma interpretação mais literal do sonho, já que *mousiké* configura-se, de fato, mais como poesia do que como filosofia. Se, por um lado, os signos divinos que se apresentam através dos oráculos e dos sonhos não se constituem como conhecimento propriamente dito, permanecendo, portanto, ambíguos e paradoxais até que sejam interpretados racionalmente, ainda assim, eles configuram-se como protótipos de ação - sendo o sonho do sábio um verdadeiro modelo de ação. Deste modo, o sonho recorrente do filósofo, que é invisível, deixa, decididamente, de caracterizar-se como um sonho, uma vez que sem ornamentos e com um único sentido, tornando-se um imperativo que deve ser testado - e, neste sentido, uma realidade - para além do sonho. Modelo de coragem filosófica, Sócrates, aquele que está sempre pronto a colocar tudo em questão, em face da morte, coloca a si mesmo o desafio de rever a prática de toda a sua vida. Diferente do heroísmo homérico, movido pela coragem, pela astúcia e pela força física e guerreira, sem que estas virtudes deixem de estar introjetadas na conduta do filósofo, o heroísmo filosófico exige um *lógos* que racionalize as ações antes que elas sejam efetuadas. Pois, apenas

se torna real a ação que vem de um exame, caso contrário, somos tal qual sombras agitando no Hades, sonhando que agimos conscientes.¹⁶⁰

3.4. A morte do filósofo: ausência de sonhos e a verdadeira realidade

Como se sabe, a discussão filosófica apresentada no *Fédon* tem como fio condutor demonstrar, através de argumentos, a imortalidade da alma, demonstração esta ligada à existência das ideias. Porém, antes de iniciar propriamente os argumentos em favor da imortalidade da alma, Sócrates faz uma elogiosa defesa da atitude do filósofo diante da morte, afirmando que o verdadeiro filósofo não apenas encara a morte com coragem, mas deseja a morte. Tendo se preparado a vida toda para a sua chegada (61c-69e), quem consagra a vida à filosofia não fraqueja, mas, ao contrário, é senhor de legítima convicção no momento da morte (64a). Filosofar, segundo Sócrates, é um exercício de preparação para a morte, que, por sua vez, logo no início do diálogo, é definida como a separação da alma e do corpo.

Que não será senão a separação entre alma e corpo? Morrer, então, consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este reduzido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo a alma e isolar-se em si mesma? Ou será a morte outra coisa? (64b-c)¹⁶¹

É significativo que na fala de Sócrates, em se tratando seja da alma seja do corpo, haja a presença dos mesmos termos, pois, no ‘estar morto’, tanto a alma como o corpo realizam um mesmo movimento, ainda que em direções opostas, devendo também o corpo ser deixado em si e por si, isto é, separado e isolado da alma, para que, em contrapartida, ela possa permanecer em si e por si. Se, toda vez que o filósofo deseja conhecer puramente os seres, prepara-se para morrer; se é preciso a morte para que corpo e alma separem-se e tornem-se, de fato, dois, isso

¹⁶⁰ Está referência a retiramos do *Mênon* onde compara-se a multidão dos homens a sombras agitando-se no Hades, enquanto um ser virtuoso estaria entre elas como a única coisa de verdadeiro (100a).

¹⁶¹ “καὶ ἀληθῆ γ’ ἂν λέγοιεν, ὃ Σιμμία, πλὴν γε τοῦ σφᾶς μὴ λεληθέναι. λέληθεν γὰρ αὐτοὺς ἢ τε θανατῶσι καὶ ἢ ἄξιοι εἰσιν θανάτου καὶ οἷου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι. εἶπωμεν γάρ, ἔφη, πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, χαίρειν εἰπόντες ἐκείνοις: ἡγοῦμεθα τι τὸν θάνατον εἶναι;”

significa que, em vida, estas duas instâncias no homem, como dois polos interdependentes, não podem ser tão facilmente distinguidos um do outro. Alma e corpo só podem, ambos, constituir-se em si e por si na medida em que se separam e se isolam mutuamente.¹⁶² Segundo o filósofo, todo prazer e todo sofrimento possuem uma espécie de cravo que prega a alma ao corpo, fazendo com que a alma julgue a verdade das coisas conforme as indicações do corpo (83d). O corpo perturba a alma e, nos inundando de amores, paixões, temores e imaginações de toda sorte, nele reside a origem de todas as guerras, dissensões e batalhas (66c-d). Para apanhar o ser de cada coisa, a alma não pode estar atrelada às exigências corpóreas, já que as carências do corpo quebram o movimento da alma empenhada em alcançar a verdade (65a-b). Por conseguinte, tendo a alma a primazia e o acesso às coisas que são, lhe é necessário apartar-se do corpo para encarar por si mesma os seres em si mesmos.

Enquanto a alma, com as necessidades da vida, estiver misturada ao corpo, é impossível alcançar a verdade, o desejo do filósofo, e, por isso, a alma só estará livre para contemplar as realidades em si após liberar-se do corpo, ou seja, na morte. Adquire-se o conhecimento apenas quando ‘se morre’, ou seja, apenas quando a alma investiga sozinha a verdade, sem o envolvimento da sensibilidade. A morte, assim definida, é então assumida como a direção do filósofo, a liberação do pensamento e a possibilidade do acesso a uma outra vida. Na medida em que polariza o movimento tanto da vida, como do pensamento, a morte assume um papel norteador e determinante na busca daquilo que tem início com o espanto¹⁶³ que é a busca da sabedoria e do verdadeiro conhecimento. Decerto que admitir que a morte

¹⁶² O tema da dualidade corpo/alma, certamente um dos mais debatidos pela tradição interpretativa da filosofia platônica, dá margem a muitos equívocos. Antes de tudo, mais do que uma constatação, a distinção entre o corpo e a alma é uma tarefa do exercício filosófico. A alma condiciona o corpo e, na medida em que se purifica, é capaz de exercer a sua superioridade em relação a ele, ou seja, a superioridade é algo a ser conquistado e não algo dado irrevogavelmente. Ademais, como se verá no argumento da reminiscência, o corpo tem uma função essencial na aquisição do conhecimento, pois é a experiência perceptiva que desencadeia o processo de rememoração do que a alma contemplou em uma outra existência.

¹⁶³ No *Fédon*, não há menção direta ao *thauma* como característica específica do filósofo. No entanto, temos referência a ele tanto nas palavras do narrador do diálogo, que, espantado com a tranquilidade, a nobreza e a felicidade de Sócrates diante do fim, descreve o sentimento admirável e estranho (*thaumasia*) – um misto de dor e prazer - que o evento da morte do mestre lhe proporcionou (59a), quanto nas declarações do próprio Sócrates diante da estranha e admirável (*thaumasia*) relação entre o prazer e a dor que sente ao serem retiradas as correntes de seus tornozelos (60b-c). É interessante observar que será a partir desta descrição que Sócrates faz que o diálogo começa a ganhar os desdobramentos de uma análise filosófica.

é a separação entre corpo e alma supõe que esta realidade denominada alma – não percebida pelos sentidos e que explica tudo o que ocorre no corpo enquanto ela o habita - sobrevive à morte, quando advém a separação entre ambos. Se, por um lado, o sustentáculo do ânimo de Sócrates diante da morte é a sua convicção de que a alma é imortal e de que a morte é uma oportunidade para o ser humano contemplar excelentes bens, ademais, explica ele, apenas quando alma e corpo separam-se é possível adquirir a verdadeira sabedoria; por outro, toda a última discussão de Sócrates com seus amigos tem como questão saber por quanto tempo e de que maneira a alma sobrevive à morte.

Chegando ao primeiro argumento em favor da imortalidade da alma, em resposta ao medo de Cebes de que a alma, uma vez separada do corpo, se disperse e desapareça como fumaça deixando assim de existir em qualquer parte (70a-b), Sócrates afirma que a investigação a seguir deverá ter em vista saber, então, se as almas dos mortos se encontram ou não no Hades (70c). Como prova, Sócrates apresenta o argumento segundo o qual, caso a geração fosse em linha reta, somente de um dos contrários ¹⁶⁴ para o outro e sem retorno, haveria imobilização de tudo e o cessar da geração (72b). Aceita a premissa da geração recíproca dos contrários, tem-se que a continuidade da alma caracteriza-se pela alternância cíclica e contínua entre os dois opostos: vida, isto é, unida a um corpo, e morte, separada dele. ¹⁶⁵ É interessante observar que, ao trazer os opostos polares ‘estar vivo’ e ‘estar morto’, para ilustrar a necessidade da geração recíproca dos opostos, Sócrates sugere como exemplos análogos o ‘estar acordado’ e o ‘estar dormindo’, propondo, deste modo, algo semelhante ao que fora indicado na *Apologia*, ou seja, o parentesco entre *Hypnos*, o Sono e *Thanatos*, a Morte. Através da fábula de Endimião, aquele que teria dormido um sono eterno em troca da juventude (Grimal, 2011, p.134), Sócrates apresenta uma descrição de algo muito semelhante à morte definitiva, um

¹⁶⁴ Para Greco, com quem concordamos, o primeiro argumento do *Fédon* é considerado o mais fraco dentre todos os argumentos em favor da imortalidade da alma no *corpus* platônico, mas isso se deve menos à inconsistência lógica do argumento, e mais ao fato de a concepção de alma que ele transmite estar em desacordo com a concepção que o diálogo pretende defender (1996, p. 225,226). Não obstante, consideramos que ele é um passo necessário para a concepção diligentemente elaborada ao longo da obra.

¹⁶⁵ Este processo é análogo à doutrina da metempsicose ou transmigração, irradiada de antigas tradições que admitem a reencarnação da alma, não apenas entre humanos, mas entre espécies diferentes, como de animais e vegetais.

sono universal em que nada poderia ser percebido, posto que tudo estaria como aquele que dorme, imobilizado.

Não é difícil, continuou, compreender o sentido de minhas palavras. No caso, por exemplo, de existir o sono, porém sem haver o correspondente, o despertar do que estava dormindo, bem sabes que acabaria por transformar-se em banalidade a fábula de Endimião, a qual não seria percebida em parte alguma, porque tudo o mais ficaria como ele, num sono universal.¹⁶⁶ (72b-c)

A despeito do exemplo ilustrativo e revelador, este paralelismo, contudo, não pode ser aplicado sem questionamento, uma vez que, no caso do estar dormindo ou do estar acordado, o processo é acordar ou dormir, envolvendo apenas dois estados que se alternam; mas voltar a viver, quando substituimos a noção de morte pelas ideias de ‘fim’ ou de ‘deixar de existir’, envolve três estados: vida (x), morte e vida (y). Que dos vivos os mortos provenham não há dúvida, mas como, de fato, ocorre a geração dos vivos através dos mortos o argumento não explica. Sócrates, com efeito, deixa espaço para outra possibilidade e lança o questionamento de como seria caso se admita que o que é vivo provenha de outra coisa senão do que é morto – “como evitar que tudo acabe por se perder na morte?”¹⁶⁷ (72d) -, mas insiste que as almas dos que se foram daqui retornam e nascem dos mortos e que as almas se encontram no Hades. Com este argumento, Sócrates pretende provar que as almas subsistem no mundo do Hades (70d), já que, se o processo de passagem da morte para a vida é o processo de passagem dos seres cuja condição é a de estar morto para a condição de estar vivo, ou seja, se as almas reencarnam, então é forçoso concluir que as almas dos que morrem, isto é, dos que têm sua alma e corpo separados, subsistam em algum lugar, de onde voltam para reviver.

Esse argumento, contudo, é apenas o primeiro de uma série que pretende provar a imortalidade da alma com sua capacidade pensante, garantindo, portanto, que ela guarde a lembrança de sua estadia no Hades, de onde retorna. Veremos que o argumento seguinte, o da reminiscência, complementando e aprofundando o argumento anterior, irá fundamentar a preexistência da alma à vida unida a um corpo, mas, como o próprio Cebes irá reivindicar, prova apenas parte do que se

¹⁶⁶ “οὐδὲν χαλεπὸν, ἢ δ’ ὅς, ἐννοῆσαι ὃ λέγω: ἀλλ’ οἷον εἰ τὸ καταδαρθάνειν μὲν εἴη, τὸ δ’ ἀνεγείρεσθαι μὴ ἀνταποδοιοῖν γιγνόμενον ἐκ τοῦ καθεύδοντος, οἷσθ’ ὅτι τελευτῶντα πάντ’ ἂν λῆρον τὸν Ἐνδυμίωνα ἀποδείξειεν καὶ οὐδαμοῦ ἂν φαίνοιτο διὰ τὸ καὶ τὰλλα πάντα ταῦτ’ ἐκεῖ φ’ πεπονθέναι, καθεύδειν”

¹⁶⁷ “εἰ γὰρ ἐκ μὲν τῶν ἄλλων τὰ ζῶντα γίγνοιτο, τὰ δὲ ζῶντα θνήσκοι, τίς μηχανὴ μὴ οὐχὶ πάντα καταναλωθῆναι εἰς τὸ τεθνάναι;”

pretende - já que não prova que a alma sobreviva à morte, isto é, à separação entre corpo e alma (77c). Após a demonstração de que é dos opostos que surgem os opostos e de que esta oposição acontece pela intercalação de dois processos (estar vivo/estar morto: morrer; estar morto/estar vivo: reviver), Sócrates apresenta a teoria que manifesta o processo de alternância entre dois opostos relacionados à cognição, o esquecer e o recordar (72e-77a). Segundo os propósitos do diálogo, não é suficiente afirmar que a alma de um homem que morreu continua a existir após a morte, é necessário, para a defesa que Sócrates faz da vida filosófica, provar que esta alma adquire sabedoria depois da morte. Deste modo, o que havia sido anteriormente afirmado – a geração dos vivos a partir dos mortos e a sobrevivência das almas após a morte – é correlacionado com a teoria da reminiscência platônica, segundo a qual, quando alguém conhece algo, este foi adquirido num tempo anterior ao seu nascimento, e o conhecimento que adquire quando se confronta algo, nesta vida, nada mais é do que uma recordação do conhecimento que anteriormente já possuía.

Não nos é conveniente delongar na análise da teoria da anamnese desenvolvida no *Fédon*, porém, fato é que o processo da reminiscência, que é desencadeado pela experiência perceptiva, situa-se numa outra esfera que não a da percepção sensível corpórea, visto que ela pode ocorrer tão somente quando o pensamento se separa desta mesma percepção sensível que inicialmente lhe impulsionou. A sensação é o meio pelo qual a alma, que tem em si o conhecimento das formas adquirido antes da vida encarnada, possa delas recordar e deste modo conhecer, mas, por outro, para que haja percepção é preciso que já se tenha dado o conhecimento das ideias. O conhecimento das formas ocorre tão somente pela alma antes de encarnar, ou seja, separada do corpo, o que se define como morte. As formas, totalmente separadas do mundo sensível e, por consequência, inacessíveis ao homem em vida, dependem da percepção para serem rememoradas. O amante vê a lira, uma roupa ou um objeto qualquer do amado, e lhe vem à lembrança o amado; vemos uma pessoa, Símias, e nos lembramos de seu amigo inseparável, Cebes; ou podemos ainda, ao vermos um retrato de Símias, recordar-nos do próprio Símias (73c-74a). Como nos exemplos citados, em todos os casos é necessário que haja uma experiência cognitiva anterior à experiência cognitiva atual e que haja alguma relação entre as duas experiências. A reminiscência desencadeia-se quando,

ao ver uma coisa, pensamos noutra, semelhante ou dessemelhante, e mesmo que o caso que interessa ao desenrolar do argumento seja o da reminiscência que se dá entre semelhantes, tanto no caso da reminiscência que parte de semelhantes como no caso da que parte de dessemelhantes, o que ocorre é uma reminiscência - que se torna nitidamente distinta da percepção - de algo anteriormente conhecido. Quando derivada do semelhante, a lembrança suscita o reconhecimento de que falta no percebido alguma coisa do lembrado e de que este possui uma realidade ausente naquele, que passa, portanto, a ser considerado inferior em termos de objeto desejado.

Explorando as consequências da interrogação suscitada sobre o grau de semelhança que o objeto atual apresenta com relação àquele de que se recorda, Sócrates apresenta o exemplo das pedras ou paus iguais que nos fazem rememorar a própria igualdade; e explica que, para que seja possível comparar dois objetos que apresentem um grau de semelhança entre si, temos que conhecer previamente a ideia de igualdade em si, que não pode ser extraída a partir da observação dos objetos dos sentidos. Além de não haver dois objetos idênticos, as mesmas coisas, sem se modificarem, podem parecer ora iguais ora desiguais; isto é, diferente das igualdades contingentes, efêmeras e relativas que há entre as diversas coisas percebidas, o Igual em si nunca aparece como desigual, nem a igualdade como desigualdade. Através da experiência com as 'igualdades', somos levados a conceber e adquirir o conhecimento ou recordação do Igual em si (74c) e assim nos apercebemos que as realidades sensoriais tendem sempre para essa realidade do igual, embora sempre lhes fiquem aquém.

Como observa Casertano, “o defeito das coisas relativamente às ideias não poderia verificar-se se não fosse porque nós reconhecemos as coisas precisamente com base nas ideias.” (2016, p.45) Observa-se, que, além da anterioridade do inteligível sobre o sensível, é estabelecida a necessidade da percepção como etapa do processo cognitivo, havendo, por conseguinte, uma dependência recíproca entre as duas realidades, a inteligível e a sensível para que o (re)conhecimento se dê. A semelhança e a dessemelhança entre o pensado e o percebido não só é semelhança das coisas em relação à ideia, e, portanto, o ser capaz de ver a ideia nas coisas, como também, explica ele, é a própria dessemelhança, a diferença da ideia em relação às coisas (Casertano, 2016, p. 44-45). Por outras palavras, produzindo uma remissão

recíproca entre o visível e o invisível, algo ausente - ou esquecido - vai tornando-se de algum modo presente, as próprias formas. Ao mesmo tempo em que o processo se intensifica ao ser notado que, entre o concebido e o percebido, há uma distinção, e que, neste, falta algo daquele, a comparação dos iguais visíveis com o Igual estabelece a anterioridade cronológica e ao mesmo tempo ontológica da experiência inteligível sobre a sensível, bem como do aqui agora invisível sobre o aqui agora sensível, pois, como recordar o que nunca se experimentou ou reconhecer o que nunca se viu?

Esta explicação do processo anamnésico, como podemos ver, é muito semelhante àquela que Sócrates apresenta ao referir-se à diferença entre os amantes de espetáculos, aqueles que vivem em sonho, e os amantes da verdade, os filósofos, que se encontram na realidade. A partir das coisas sensíveis, recupera-se a ciência adormecida que, para além dos sentidos e dos liames do corpo, nos dá acesso ao que é em si, puro e uniforme. A alma, nesta vida, vê os objetos sensíveis e lembra dos inteligíveis, e esta reminiscência permite estabelecer entre os primeiros e os segundos uma relação análoga à que se estabelece entre ‘cópia’ e ‘realidade’ ou ‘ilusão’ e ‘verdade’. As duas experiências cognitivas, uma visível e a outra inteligível, são apresentadas coexistindo na alma sem que se confundam uma com a outra; sendo como que dessemelhantes em sua semelhança e semelhantes em sua dessemelhança. Valendo-nos da análise que fizemos a partir da *República*, podemos supor que o sujeito em processo de anamnese encaminha-se para a realidade, pois diferente daquele que confunde a aparência da coisa com a própria coisa, isto é, que sonha, as contém ambas na alma, sem que se confundam entre si. A alma sabe que há uma distinção entre o seu objeto de desejo e aquele que se lhe assemelha, estando, portanto, em vias de recordar-se do próprio objeto¹⁶⁸; e a distinção entre ambos não aparece como impedimento para o conhecimento, mas como ocasião para que a desigualdade estimule o avanço da própria reminiscência, que surge assim como uma aspiração pelo ausente, invisível e invariável.

Em suma, Platão postula a existência de realidades verdadeiras, imutáveis e eternas, que são as formas, totalmente separadas do mundo sensível e, por

¹⁶⁸ Para Allen, a deficiência do percebido em relação ao pensado e o desejo daquele de assemelhar-se a este indicam que a relação entre os particulares e as Formas é frustrada enquanto equivalência (2007, p. 169).

consequência, ou inacessíveis ao homem em vida ou acessíveis a ele apenas enquanto lembrança ao ‘exercitar-se para a morte’. Uma vez que as formas são acessíveis apenas à alma isolada, a alma só estará livre para contemplar as realidades em si libertando-se do corpo, ou seja, na morte. Durante sua vida física, ou seja, quando tem alma e corpo unidos, o homem só é capaz de conhecer, porque sua alma se lembra das formas correspondentes às realidades sensíveis que seu corpo apreende. Em oposição às aparências, as formas ou ideias remetem à própria realidade e ao estado de verdadeira vigília, ou seja, a contemplação das realidades em si apresenta-se acompanhada de um certo aspecto soteriológico, um despertar de um estado de limitada consciência correspondente ao sonho, no qual vivemos habitualmente. Com efeito, se por um lado, apenas a contemplação das ideias nos coloca em contato com a realidade em si, por outro, esta própria super-vigília (ou contra-sonho) é também chamada sonho em determinados contextos, sendo este o desejo do filósofo. No *Crátilo*, por exemplo, Sócrates afirma que, em oposição ao perpétuo fluir das coisas, tem sonhado (ὄνειρώττω) muitas vezes com a existência de algo em si, alheio ao devir, como o belo em si e o bom em si ¹⁶⁹ (439c). Neste sentido, nem o sonho nem tampouco a vigília, enquanto determinada pela sensação e pela *phantasia*, são associados ao contato com a própria realidade, que só acessamos a partir de um certo tipo de contra-sonho ou super-vigília que é contemplação das ideias.

Segundo ficamos sabendo pelo narrador do último diálogo de Sócrates, o julgamento do filósofo ocorreu justamente um dia após o envio do navio em missão sagrada e, por causa da cerimônia pública em respeito ao mito, Sócrates, como vimos, passou bastante tempo na prisão entre o julgamento e a execução. Segundo a explicação dada por Fédon em resposta à curiosidade de Equecrates, a cidade prometeu a Apolo enviar anualmente uma peregrinação a Delos em homenagem a Teseu e àqueles que o herói salvou quando matou o Minotauro (58a-c). Segundo versão do mito, Teseu matou o Minotauro na terceira peregrinação e assim libertou os atenienses do tributo imposto pelo rei Minos de Creta, que exigia, a cada nove anos, o sacrifício de sete jovens para o Minotauro cuja morada era o famoso labirinto (Grimal, 2011, p.441).

¹⁶⁹ “σκέψαι γάρ, ὃ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγεπολλάκις ὄνειρώττω. πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐνέκαστον τῶν ὄντων οὔτω, ἢ μή;”

Observamos que, em oposição ao método pedagógico do sofista que encerra o seu interlocutor no mundo da linguagem, de tal modo que esta se torna a sua principal e sobrepujante realidade, a filosofia revela, não apenas que nasce do espanto, mas que é uma atividade de despertar e uma prática de preparo para uma imigração. E, neste sentido, no *Fédon*, nos deparamos, já antes de Sócrates começar a defesa que dirige ao filósofo e a vida dedicada à filosofia, com uma cena que dramatiza a tensão entre o discurso e o silêncio, tal qual o espanto produz na vida filosófica. Críton interrompe o mestre para dizer-lhe que o homem que ministrava a cicuta aconselhava falar o menos possível, já que, falando muito, o corpo se aquece e assim seria preciso tomar duas ou até três vezes o veneno, ao que Sócrates responde dizendo que não se importa. Cena recorrente ao longo dos diálogos de Platão, no *Fédon*, contamos três momentos em que Sócrates fica absorto (84b; 95e; 118a) em alguma contemplação, dois que são silenciosos e, por fim, a morte propriamente dita, antes da qual o filósofo lembra a Críton a ‘dívida de um galo a Asclépio’.

Justificando-se o exaltado elogio que Sócrates, após ser condenado à morte, faz da alternativa de que a morte venha a ser um sono sem sonhos, observa-se que, para que haja nascimento, para que haja princípio de passado, presente e futuro, é preciso a morte completa, ou seja, uma espécie de esquecimento total ou de uma perda de consciência que ocorre quando, com o avançar da reminiscência, a comunhão que é quebrada da alma com o corpo, é substituída por uma outra, a da alma com o real mesmo. Em oposição à reduzida consciência do estado de sonho e a passividade característica deste estado, a morte para o filósofo é uma categoria ativa introjetada na consciência. Porquanto, filosofar é uma experiência de morte em vida e apenas quando se morre plenamente, isto é, quando corpo e alma se separam – tal como um sono sem sonhos – a alma pode renascer, recuperando assim a sua essência primordial de ser imortal porque princípio de vida. Enquanto permaneceu na prisão, por aproximadamente 30 dias, aguardando o retorno do barco que fora a Delos, Sócrates esteve, como Teseu, voluntariamente encontrando um meio de, após matar o Minotauro, retornar vivo do labirinto.

4. Considerações finais

Percorrer as elucubrações platônicas sobre os sonhos e deixar-se guiar por elas, além de nos ter levado a determo-nos em alguns diálogos, nos fez notar a profunda semelhança entre o filósofo e o sonhador. Começando a nossa investigação pelo *Teeteto*: neste diálogo, em uma passagem conhecida como ‘Digressão’, vimos como Sócrates pinta um retrato do filósofo como aquele cujo corpo apenas dorme e reside na cidade, pois, para além dos seus muros, o seu espírito, envolvido com a natureza da realidade e acostumado a pensar na Terra inteira, alça voos e perscruta as profundezas. Quando dormimos, quando estamos relativamente desligados de nossos sentidos, de certa forma fugimos do controle que se abate sobre nós o tempo todo. Neste sentido, desprendendo-se temporariamente do corpo, a alma, no sono, experimenta uma espécie de excursão psíquica, a qual Platão parece valorizar, porquanto este excuro pode aguçar a antítese corpo-alma. Em vista disso, não deixamos de considerar que a propedêutica filosófica que Platão apresenta em sua obra, de fato, visa dirigir a alma para a sua separação, momentânea, do corpo.

No percurso de nossa investigação, observamos que, se, por um lado, em relação aos sonhos, o mundo da vigília nos parece ter mais solidez e continuidade, por outro, cada um deles, o sono e a vigília, dentro de sua lógica própria, possui suas especificidades e limitações. Enquanto em sonho, quando frequentemente visitados pelo imponderável, podemos ter acesso ao que está distante, ao que está em estágio intermediário entre a vida e a morte, quiçá, através da memória onírica, acessamos o que já morreu, no mundo da vigília, estamos limitados ao que ocorre no aqui agora de nosso mundo circundante. Não obstante, deve-se observar que um aspecto marcante do sonho se dá pela ausência de estranhamento do sonhador: quando o autor do sonho começa a estranhá-lo, o sonho cessa. Isto porque estranhar, questionar, interrogar de dentro o sonho é romper a sua atemporalidade, para no instante da sua interrupção, perceber-se consciente do tempo, passado, presente, futuro. O sonhador está completamente imerso em um regime de irrupção e dissipação de aparições, sem que haja um plano de unidade ou continuidade

modalizando o plano de passagem. Neste sentido, o sonhador ainda é uma consciência, porém espectador de imagens e emoções é uma consciência em estado de passividade. O sonhador é, sobretudo, espectador de si mesmo, espectador em absoluto, pois, sobre as visões e emoções observadas por ele, possui pouco ou nenhum controle, nem reação, sequer reação íntima; em outras palavras, em sonho tudo é aceito como real e absoluto.

Vimos em nosso percurso que, segundo indica a crítica platônica, na doutrina de Protágoras, a distinção entre sonho e vigília não só não é possível, como não faz sentido nem mesmo semelhante oposição. Decerto que, o protagorismo, como observamos, em um primeiro momento, de fato, negando um mundo comum a todos, nega que o que está sendo mantenha relação epistemológica com outro sendo, pois todas e cada uma das aparições são unas e idênticas a si mesmas, vigorando em si e para si. Para o sofista, portanto, não pode haver distinção entre dizer que algo é ou algo vem a ser, pois o que há de acessível é apenas este momento presente produzido pelo encontro momentâneo. E neste sentido, para ele, a questão jamais seria posta nos termos da percepção correta ou falsa, pois não há nada independente em relação ao qual se esteja errado - cada percepção individual, de cada pessoa, em cada momento, é infalível e única, e nunca pode ser corrigida mediante a comparação com outras percepções. Em outras palavras, sem restrição, a tese do fluxo universal implica na indistinção total entre dois diferentes instantes perceptivos, já que, se duas percepções jamais entram em conflito entre si, sendo cada uma delas singular e única em si mesma, ocorrendo e desaparecendo, cada momento será igualmente composto por dois sujeitos e dois objetos diferentes. O sujeito que percebe, como se nota, encontra-se assim em um presente perpétuo e instantâneo, ‘medido’ apenas pela duração daquilo que aparece, que, por sua vez, é seguido por outra aparição e assim sucessivamente. Por conseguinte, segundo Platão parece querer mostrar, pelo fato de passarmos de uma experiência a outra, submetendo-nos, assim como às noções, memórias e decisões, ao meramente e imediatamente útil, toda experiência, mesmo que da vigília, torna-se uma espécie de sonho, na qual uma imagem imediatamente e como que automaticamente sucede a outra, sem que nada seja exposto à reflexão ou à tomada de consciência e sem que nunca uma experiência seja submetida ao rearranjo em relação a outras.

Por outro lado, observa-se que, baseando-nos na sucessão das aparições, mesmo que não possamos dizer quais delas são verdadeiras, aquelas que nos vêm enquanto estamos acordados ou aquelas que nos chegam quando estamos dormindo, isso não significa que elas sejam todas, de ambos os lados, igualmente verdadeiras. Caso assumamos que o sonho e a vigília estão em conflito um com o outro, segue-se que um dos dois poderá não estar correto ou ser menos real, mesmo que não possamos dizer qual deles é realmente real, quiçá não nos contentemos com a realidade de nenhum deles. Se, enquanto sonhamos, tudo o que nos aparece é real e verdadeiro, ao acordarmos uma outra realidade, que não a mesma daquela de quando sonhávamos, será novamente real e verdadeira. Interessante assim observar que, se, baseando-nos na doutrina protagórica, não há entre os indivíduos duas experiências idênticas e nem mesmo semelhantes entre si, jamais sendo possível dois percipientes possuírem a mesma percepção, sendo todas elas reais e instantâneas; para um mesmo indivíduo em processo de despertar, o seu sonho lhe fornece um contraste entre dois mundos reais e verdadeiros, embora distintos entre si. Como dizíamos, quando acordamos julgamo-nos incertos, estranhamos acerca do que julgávamos conhecer e, neste sentido, em oposição à brusquidão do sonho e à ausência de estranheza do sonhador, ao despertar, já em vigília, o tempo é restituído, torna-se possibilidade de exercício e de ponto de vista, e, deste modo, podemos novamente movermo-nos na temporalidade como se a sobrevoássemos, em vez de nela estarmos por inteiro imersos. É importante, neste sentido, ressaltar que, frequentemente baseando-nos nas aparições e emoções a que somos o tempo todo submetidos, apesar da dificuldade em saber se estamos acordados ou sonhando, Sócrates, de sua parte, não afirma que os dois estados se equivalem entre si, mas, antes, que os estados de vigília e de sonho, que não são propriamente iguais, são perturbadoramente semelhantes e dificilmente distinguíveis. O filósofo, neste sentido, não se abstém de distinguir o que é sonho e o que é vigília, o que é real e o que é ilusório, sendo esta suposta diferenciação um traço marcante da perplexidade do filósofo. Conquanto, como vimos no *Político*, sendo presumível que cada um de nós saiba tudo como se estivesse num sonho, assim que desperta corre-se o risco de tudo ignorar - desconcertante experiência com a qual o filósofo platônico, mais do que os outros homens, é capaz de lidar.

Como vimos, na *República*, Sócrates afirma que sonhar, o que pode ocorrer a alguém acordado ou dormindo, é crer que o semelhante a algo é a própria entidade a que se assemelha, e que, pelo contrário, viver desperto é ser capaz de ver distintamente a própria coisa, no caso, o próprio belo ou o belo em si, sem confundir pensando que ele é as coisas que dele participam, nem que estas são ele. Aqui fomos levados a observar a necessidade de proceder a uma distinção entre a aparência enquanto aparência, tal como vimos ser bastante explorada no *Teeteto*, e a aparência enquanto imagem medida em relação à forma. O filósofo é aquele que se lança em direção às ideias, sem, contudo, ignorar a existência das coisas particulares, pois entendendo que existe o ser em si - e sabendo discernir as ideias das coisas particulares - é capaz de contemplá-lo em sua essência e nas coisas que dele participam. O filósofo sabe, diferentemente do amator de espetáculos, o sonhador, que as coisas só aparecem como tal por participarem da coisa em si, à qual são semelhantes. Todavia, como vimos, se, por um lado, em oposição às aparências, as formas ou ideias remetem à própria realidade e ao estado de verdadeira vigília, ou seja, se a contemplação das realidades em si apresenta-se acompanhada de um certo aspecto soteriológico, um despertar de um estado de limitada consciência correspondente ao sonho, no qual vivemos habitualmente; por outro, esta própria super-vigília (ou contra-sonho) que nos coloca em contato com a realidade em si é também chamada sonho, pois, fortemente associado ao desejo, contemplar as formas é o sonho do filósofo.

Vimos, ademais, que tanto no caso dos sonhos dos tiranos, quanto no caso dos sonhos dos homens democráticos, a oposição entre o sonho e a vigília não reflete apenas um estado fisiológico, mas põe em confronto duas condições mentais que podem ou não contrastar entre si. Se, para a alma democrática, distinguem-se para si esses dois estados, para a alma tirânica o sonho e a vigília identificam-se entre si, pois, ao acordar, a alma tirânica, desregrada pelos ímpetos da parte apetitiva da alma, experimenta as mesmas condições habitualmente vividas em sonho, que em geral são de ruptura com a regularidade do mundo habitual e com as normas morais e jurídicas. O homem democrático, assim como o filósofo, distingue o sonho da vigília, porém o filósofo, assim como o tirano, quer alcançar e tornar real o seu sonho. Se, ao despertar (quando a alma e o corpo se juntam e os sentidos tomam novamente a direção de nossa atenção) perdemos o acesso direto ao que foi

visto em sonhos, o sonho purificado do filósofo que, satisfazendo moderadamente as outras partes alma, mobilizou a sua faculdade intelectual antes de dormir, é capaz de aprender algo sobre o passado, o presente e o futuro. Quando dormimos, os restos diurnos anteriormente vividos persistem nos sonhos, e o mesmo pode-se dizer acerca do excuro que a alma faz em seu ciclo vida, morte e renascimento. Quando a alma se exercita na reminiscência, em uma remissão recíproca entre o visível atualmente (indistinguível enquanto ou sonho ou realidade) e o inteligível (visto enquanto corpo e alma encontravam-se separados), algo ausente - ou esquecido - vai tornando-se de algum modo presente, que são as próprias formas. Assemelhando-se a uma morte temporária, o sono traz embutido em si o conhecimento da cura propiciada por este excuro da alma que, alimentada pelo ciclo de declínio, morte e renascimento, tem na ação de despertar o alvorecer de uma nova vida.

5. Referências bibliográficas

ALLEN, R. E. The argument from opposites in Republic V. In: **Essays in Ancient Greek Philosophy I**. New York: State University of New York Press, 2007.

_____. Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo. In: **The Review of Metaphysics**, Vol. 13, No. 1 (Sep., 1959), p. 165-174.

ALSINA, Julieta. **As revoluções da alma**. Sonho e *prodiagnosis* no tratado hipocrático *Da Dieta*. São Paulo: USP, Tese de doutorado, 2015.

ANTIFONTE. **Testemunhos Fragmentos Discursos**. Tradução: Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2008.

ALTMAN, Wiliam. Platão, o democrata. **Ethic@** - Florianópolis v.11, n. 3, p. 355 – 367, Dez.2012.

ARAUJO, Carolina. **Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. ed. bilíngue. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. 1. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1973 (Os Pensadores).

_____. **Retórica**. Imprensa nacional casa da moeda: Lisboa, 2005. Tradução: Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena.

_____. **Parva Naturalia**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012

ARTEMIDORO. **Sobre a interpretação dos sonhos**. Tradução de Eliane Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009

AQUINO, J. M. F. Aísthesis e anámneses no Fédon. **Especiaria**, v.11, n.19. jan./jun. 2008, p. 75-89.

BENSON, Hugh H. **Platão**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1993.

_____. **Essays on the philosophy of Socrates**. New York: Oxford University Press, 1992.

BARNES, Jonathan. **Early greek philosophy**. London: Penguin Books, 1987.

BENOIST, J.M. **Tiranía do Lógos**. Porto: Rés, s/d.

BETT, R. The Sophists and Relativism. In: **Phronesis**, v. 34, n. 2, p. 139-169, 1989.

BOLZANI, Roberto Filho. Platão trágico e antitrágico. In: **Letras Clássicas**, n. 12, p. 151-168, 2008.

- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1986. V.1.
- Brickhouse e Smith [B&S], **Socrates on Trial**. Oxford University Press, 1989.
- _____. **Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Trial of Socrates**. New York: Routledge, 2004.
- _____. **Socratic moral psychology**. New York: Cambridge University Press, 2010.
- BRILLANTE, Carlo. **La realtà del sogno da Omero a Platone**. This content downloaded from 159.178.22.27 on Sun, 12 Jun 2016 14:40:17 UTCAll use subject to <http://about.jstor.org/terms>.
- BRISSON, Luc. A prova pela morte. **Hypnos**, ano 7 / nº 9 - 2º sem. 2002 - São Paulo / p. 9-38.
- BROCHARD, Victor. **Os cétricos gregos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- BURGER, Ronna. **The Phaedo: a platonic labirint**. New York: Yale University Press, 1984
- BURKERT, Walter. **A religião grega na época clássica e arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- BURNET, J. **O Despertar da Filosofia Grega**. Trad. M. G. Kury. São Paulo: Siciliano, 1994.
- BURNYEAT, Myles. **The Theaetetus of Plato**. Traslated by M.J. Levett. Indianapolis, IN: Hackett, 1928.
- CAMPPELLETTI, J. Ángel. **Las teorías del sueño em la filosofía antigua**. México: Fondo de cultura económica México, 1989.
- CASTIAGO, Isabel. **O teatro grego no contexto de representação**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- CASSERTANO, Giovanni. Epimênides: sábio ou filósofo. **Hypnos**, São Paulo, número 26, 1º semestre 2011, p. 13-35
- _____. **O prazer, a morte, o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos**. São Paulo: AnnaBlume, 2012.
- _____. Discurso lógico e existência ética no Fédon. **Hypnos**, São Paulo, volume 32, número 1, ano 2014, p. 1-19.
- _____. A Reminiscência no *Fédon*. **Archai**, n. 18, sept.-dec. (2016), p. 17-73. 2016.
- _____. Alma, morte e imortalidade. **Archai**, n. 17, may- aug. (2016), p. 137-157.
- CASSIN, Barbara. **Efeito Sofístico**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- _____. **Ensaio Sofísticos**. Trad. A. L. Oliveira; L. C. Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

_____. **Plato's Theory of Knowledge**. The open University: Londres, 1935.

CHAPPELL, Timothy. **Reading Plato's Theaetetus**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.

CHERNISS, H. F., A economia filosófica da teoria das ideias. **O que nos faz pensar**, n. 2. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Janeiro de 1990.

CORDERO, Nestor Luis. **Sendo, se é: a tese de Parmênides**. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.

CORNFORD, F. M. **Plato's Theory of Knowledge**. The open University: Londres, 1935.

_____. **Principium Sapientiae: As origens do pensamento filosófico grego**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1952.

CORNELLI, Cornelli; MATSUI, Sussumo. Nos tempos de Asclépio: a suposta engenharia genética de Platão. **Prometeus** - Ano 9 - Número 19 – Janeiro-Junho/2016.

COSTA, Alexandre. **Thanatos: Da possibilidade de um conceito de morte a partir de Heráclito**. São Paulo: Odysseus, 2012

_____. **Heráclito: Fragmentos contextualizados**. São Paulo: Odysseus, 2012

CURADO, Manuel. Mundos possíveis e ficção da morte em Platão. **Diacrítica**, Minho, v. 13-14, p.129-180, 1999.

DETENNE, Marcel. **Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Trad. M. G. Kury. Brasília: EdUnb, 1988.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Lisboa: Gravis, 1988.

ENTRALGO, Pedro Lain. **La curacion por la palabra em la antigüidade clásica**. Madrid: Revista de Occidente, 1958.

ERLER, M; BRISSON, L. **Gorgias - Menon: Selected papers from seventh symposium platonicum**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007.

ÉSQUILO. **Oréstia**. Tradução: Maria da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

EURÍPEDES. **Héracles**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

FINE, Gail. **Plato on knowledge and Forms: selected essays**. New York: Oxford

FLAKSMAN, Ana. **Aspectos da recepção de Heráclito por Platão**. 2009. 197 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

FRANCO, Irley F. “A Realidade do Mundo Físico na Filosofia de Platão”. **O Que nos Faz Pensar**, Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio, n. 11, abril de 1997. p. 87-130.

GALLOP, David. Dreaming and Waking in Plato. In: **Essays in Ancient Greek Philosophy I**. New York: State University of New York Press, 2007.

GARRIDO, R. F. & LOBO, M. A. V. “La terminología griega para ‘sueño’ y ‘soñar’”. *Cuadernos de Filología Clásica*, 13, 2003, pp. 69-104.

GILBERT. Pål Rykkja. **Platonic sophrosyne**: Many-headed beast or a simpler creature?. (Tese de Doutorado) Oslo: University of Oslo, 2010.

GOMPERZ, Theodor. **Pensadores Griegos**. Asuncion: Editorial Guaranía, 1881.

GRECO, A. Plato’s Cyclical Argument for the Immortality of the Soul, **Archiv für Geschichte der Philosophie** 78, (1996) pp.225-252.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

GRIMALDI, Nicolas. **Sócrates, o feiticeiro**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GRUBE, G. M. A. & COOPER, J. M. **The Trial and Death of Socrates**. 3^a. ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

GULLEY, N. **Plato’s Theory of Knowledge**. London: Routledge, 1962.

GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

HARRIS, William V. **Dreams and experience in Classical Antiquity**. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2009.

HAVELOCK, E. **Prefácio a Platão**. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

HEMINGWAY, B. **The dream in classical greece**: Debates and practices. Trinity: Queens College, 2008.

HESÍODO. **Teogonia**. Trad.: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. **Os Trabalhos e os Dias**. Tradução de Mary de Camargo N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HERÓDOTO. **Historias**. Traducido por Jaime Berenguer Amenós. Barcelona: Ediciones Alma Mater, 1960.

HOLANDA, Luisa Severo Buarque. 'Notas sobre o exemplo de Aquiles na *Apologia de Sócrates* (28c) e na *República* (386c-d e 516d): o filósofo, a retórica e a morte'. In: *Anais de Filosofia Clássica*, v. 11, p. 46-69, 2017.

_____. ‘Tragédia e antitragédia na *Apologia de Sócrates*: uma análise retórica.’ **O que nos faz pensar**, v. 28, número 42, 2018, no prelo.

HOMERO. **Ilíada**. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

- _____. **Odisséia**. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- IRWIN, Terence. **Plato's ethics**. New York: Oxford University Press, 1995.
- JAEGER, Werner. **Paidéia**. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- _____. *Theology of the early greek philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1947.
- JARRET, Susan C. **Reereading the sophists classical rhetorical refigured**. Southern Illinois university, 1991.
- KAHN, H. Charles. **Plato and the socratic dialogue**. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- _____. **Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____. **A arte e o pensamento de Heráclito**. São Paulo: Paulus, 2009.
- KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KESSELS, A.H.M. (1978) *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht
- KOCH, S.R. Asclépio, o deus-herói da cura: seu culto e seus templos. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, Suplemento 12: 51-55, 2011.
- KRAMER, S. "Socrates' Dream: Crito 44a-b". **The Classical Journal**, 83 (3), 1988, pp. 193-197.
- LESKY, Albin. **A tragédia grega**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- _____. **História da literatura grega**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.
- LIDDEL, H. G.; SCOTT, R; JONES, H.S. **A greek-english Lexicon**. New (Ninth) Edition. Oxford, [1940] 1996.
- LIEBERSOHN, Yosef Z. Socrates, Wake up! An analysis and exegesis of the "preface" in Plato's *Crito* (43a1-b9) http://dx.doi.org/10.14195/2183-4105_15_2 Bar-Ilan University.
- LIESHOUT, R. G. A. van. **Greeks on Dreams**. Utrecht: H&S, 1980.
- MARQUES, Marcelo P.. A percepção individual no *Teeteto*. In: Orgs: PEIXOTO, Miriam C.; MARQUES, Marcelo P; PUENTE, Fernando R. (Org.). **O Visível e o Inteligível: estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia antiga**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p.69-88.
- _____. *Phantasia* em Platão. In: **Tópicos**, n. 28, 2005, p.57-82.
- _____. Prazer e memória no Filebo. **Archai**, n. 13, jul - dez, 2014, p. 91-98.
- MATTHEWS, Gareth B. **Socratic perplexity**. Oxford: Oxford University press, 2007.

McPHERRAN, Mark L. Socrates and Zalmoxis os drugs, charms and purification. **Apeiron**: a journal for ancient philosophy and science, 2011. Published Online: 2011-03-03 | DOI: <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2004.37>.

MENEZES, A. T. B. As portas do sonho. In: **Psicologia USP**, São Paulo 5(1/2) p.73-90, 1994.

McDOWELL, John. **Plato Theaetetus**. Traslated with notes. Oxford, 1973.

MOSSÉ, Claude. **Atenas**: A História de uma Democracia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. **Genres in dialogue**: Plato and the construct of philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. **Spectacles of truth in classical greek philosophy**. Cambridge University Press, 2009.

NUNES SOBRINHO, Rubens G. Iniciação ao princípio. Universidade Federal de Uberlândia. **Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga e Humanidades** (NEFAH). Jan., 2011.

OURO, Lethicia de Almeida M. de O. **Da Mímesis Divina à Humana**: um breve estudo sobre as noções de pintura e escultura nos diálogos *Sofista*, *Timeu* e *Leis* de Platão. Rio de Janeiro: PUC, Tese de doutorado, 2015.

PAPPAS, Nickolas. **Plato and the Republic**. London: Routlegde, 1995.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PAVIANI, Jayme. O homem tirânico na *República*. **Hypnos**. n. 9 - 2º sem. (2002). São Paulo, p. 39-56.

PEREIRA, Bianca P. das N. Vilhena C. **A grandeza trágica do homem**: Protágoras e o homem como medida. Rio de Janeiro, PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2013 (Dissertação de Mestrado).

Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/>

PINHEIRO, Marcus Reis. Filosofia, Saúde, Alma e Corpo no *Cármides* de Platão. In: **Princípios**, Natal, vol. 12, nos 17-18, jan./dez. 2005, p.173 -182.

PLATÃO. **Apologia**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).

_____. **Apologia de Sócrates**. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2014.

_____. **Banquete**. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2012.

_____. **Banquete**. Tradução de Jose Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

_____. **Cármides, Critão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980 (Coleção Amazônica).

_____. **Carta Sétima**. Tradução de Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinda Melo. Lisboa: Editorial Estampa, 2002.

_____. **Crátilo e Teeteto**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980 (Coleção Amazônica).

_____. **Critão, Menão, Hípias Maior e outros**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2a. ed. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. **Filebo**. Tradução de Fernando Muniz. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Fédon**. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1998.

_____. **Fédon**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

_____. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2007 (Diálogos).

_____. **Fedro**. Tradução: Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1994.

_____. **Leis**. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. **Mênôn**. ed. bilíngue. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Parmênides**. ed. bilíngue. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2003.

_____. **Político**. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Os Pensadores).

_____. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980 (Coleção Amazônica).

_____. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **República**. Tradução de Anna Lia A. de A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Diálogos vol. 1. **Teeteto, Sofista, Protágoras**. Bauru: Edipro, 2007.

_____. Diálogos. **Teeteto, Crátilo**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.

_____. **Timeu - Crítias**. Tradução: Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

PRÉ-SOCRATICOS. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ROBINSON, Thomas M. **As Origens da alma**: Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: AnnaBlume, 2012.

_____. **A psicologia de Platão.** Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. **Os sofistas.** Lisboa: edições 70, 1999.

ROOCHNIK, David. The deathbed dream of reason: Socrates' dream in the *Phaedo*. **Arethusa** 34, (2001), 239-258.

ROPP, Cyd P. **Os Sonhos da Grécia Antiga.** Trad.: Leonardo T. de Oliveira. A Hermeneutic and Rhetoric of Dreams', *Janus Head*, Vol. 3, No. 1, (2000).

ROZOKOKI, Alexandra. 'Penelope's Dream in Book 19 of the *Odyssey*', **Classical Quarterly** 51.1, (2001), 1-6. Tradução: Leonardo Teixeira de Oliveira, 2006

ROHDE, Erwin. **Psique.** Barcelona: Editorial Labor, 1973.

SACHS, Joe. **Plato Theaetetus.** (Translated with Introduction and Notes). Newburyport: Focus Publishing, 2004.

SCHAFER, Christian (ORG.). **Léxico Platão.** São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCHIAPPA, Edward. **Protagoras and logos:** a study in greek philosophy and rhetoric. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

SCHMITT, A. A cidade sonhada: filosofia, utopia, sonho e adivinhação. **Kléos.** v. 16-17. Rio de Janeiro: UFRJ, IFCS, Pragma. pp. 215-230.

SCHMID, Thomas W. Socratic moderation and self-knowledge. **Journal of the History of Philosophy**, Volume 21, Number 3, July 1983, pp. 339-348.

SCOLNICOV, Samuel. Anamnese e a estrutura das ideias: o *Teeteto* e o *Parmênides*. In: **Anamnese e saber.** Lisboa: Imprensa nacional casa da moeda, 1998.

SEDLEY, David. **The midwife of Platonism.** Text and subtext in Plato's *Theaetetus*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of Pyrronism.** Tradução, introdução e comentários: Benson Mates, Oxford University Press, New York Oxford, 1996.

SILVA, Rafael G. T. Lendo a citação (*Crítion*, 43d1-44b5): "Vou-me embora pra fértil Phtia..." In: **Nuntius Antiquos**, Belo Horizonte, v.11, n.1, p.173-194, 2005.

SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu.** Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001 (Estudos).

SOFISTAS. **Testemunhos e Fragmentos.** Tradução: Ana A. A. de Sousa e Maria J. V. Pinto. Lisboa: Casa da moeda, 2005.

SÓFOCLES. **A Trilogia Tebana.** Tradução: Mario da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. **Prometeu Acorrentado, Ajax, Alceste.** Tradução: Maria da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

- _____. **Antigone**. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- STELLA, M. **L'illusion philosophique**: la mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens. Grenoble: Jérôme Millon, 2006.
- STERN, Paul. **Socratic Rationalism and Political Philosophy**. State University of New York Press, 1993.
- TIGNER, S.S. (1970) 'On Plato's Use of Dream Metaphors', in **AJPh** 91: 204-212
- TRINDADE SANTOS, J. G. **Anamnese e saber**. Lisboa: Imprensa nacional casa da moeda, 1998.
- _____. A função da alma na percepção nos diálogos platônicos. In: **Hypnos**, nº 13 – 2º sem. 2004, São Paulo, p. 27-39.
- _____. **Para ler Platão**: A ontoepistemologia dos diálogos platônicos. São Paulo: Loyola, 2008. Tomo I.
- _____. **Para ler Platão**: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das Formas. São Paulo: Loyola, 2008. Tomo II.
- _____. **Para ler Platão**: Alma, cidade, cosmo. São Paulo: Loyola, 2009. Tomo III.
- _____. Preambulo do argumento contra os amadores de espetáculos: República V 475E-477A4. **Trilhas Filosóficas**, VIII, n. 2, p.11-30, jul.-dez. 2015.
- UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas**: uma interpretação filosófica. Tradução Renato Ambrósio, São Paulo: Paulus, 2012.
- VASCONCELOS. Bernardo César Diniz Athayde. A temperança em diálogo no Cármites de Platão. **ConTextura**, Belo Horizonte, no 10, ago. 2017, p. 17-31.
- VERNANT, J-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. Tradução: Elisa A. Kossovitch e João. A. Hansen. **Discurso**. São Paulo, Editora Ciências Humanas, n. 9, 1978, p. 31-62.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. Psykhé: Duplo do corpo ou reflexo do divino? In: **Entre Mito e Política**. Tradução, Cristina Murachco. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- VERNANT, J-P e Vidal-Naquet. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- VLASTOS, Gregory. **Socrates: ironist and moral philosopher**. New York: Cambridge University Press, 1991.