

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE

BOLETIM DO CPA/UNICAMP

Ano XXIV nº 33 - 1º Semestre de 2019

ISSN: 2177- 5850

**CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO
CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) – IFCH – UNICAMP**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP
Bibliotecário: Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade /
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. vol. 1, n.1. (1996)- . Campinas :
UNICAMP/IFCH, 1996-

2019 24(33)

Anteriormente publicado como Boletim do CPA
ISSN - 2177-5850 (versão on-line)

1. Platão. 2. Dialética. 3. Mito. 4. Economia. 5. História Antiga.
I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. II. Título.

CDD – 184

Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da ANTIGUIDADE

Boletim do Centro de Pensamento Antigo (UNICAMP)

Publicação do *Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica* do IFCH–UNICAMP

ISSN: 2177-5850

Diretor do IFCH: Prof. Dr. Alvaro G. Bianchi Mendez

Diretor associado do IFCH: Prof. Dr. Roberto Luiz do Carmo

Diretor do CPA: Hector Benoit, Unicamp, Brasil

Diretor - Adjunto: Glaydson José da Silva, UNIFESP, Brasil

Editor - chefe: Hector Benoit, Unicamp, Brasil

Editor - associado: Glaydson José da Silva, UNIFESP, Brasil

Comissão Editorial

Renato Pinto, Unicamp, Brasil

José Lourenço Pereira da Silva, Brasil

Gérson Pereira Filho, PUC, Brasil

Dennys Xavier, UFG - MG, Brasil

Flávio Ribeiro Oliveira, Unicamp, Brasil

Patricia Prata, Unicamp, Brasil

Pedro Paulo Funari, Unicamp, Brasil

Conselho Editorial

Ricardo Pereira de Melo, UFMS, Brasil

Isabella Tardin Cardoso, Unicamp, Brasil

Gabriele Cornelli, UnB, Brasil

Fernando Dillenburg, UFRGS, Brasil

Cláudio Umpierre Carlan, Unifal, MG, Brasil

Franco Trabattoni, Università degli Studi di Milano, Itália

Maura Iglesias, PUC- RJ, Brasil

Maria Carolina Alves Santos, Faculdade de Filosofia Mosteiro de
São Bento / Unesp - Campus Marília, Brasil
Richard Hingley, Universidade de Durham, Reino Unido

Editoração Eletrônica

Rafael Padial, Unicamp, Brasil

Filipe Silva, Unicamp, Brasil

Imagens, Finalização de Capa, Miolo e Divulgação:
Setor de Publicações do IFCH

SUMÁRIO

Apresentação

Hector Benoit 7

Platão e as origens da tradição dialética: cruzamento entre a metafísica e a política

Hector Benoit 9

‘Como ler os diálogos de Platão?’ O procedimento Hermenêutico de Leo Strauss

Tiago Azambuja Rodrigues 29

À sombra do Plátano_ Comentário

Sobre o mito escatológico do Fedro de Platão

Maria Carolina Alves dos Santos 53

A Arquitetônica da alma em O ego e o Id, de Sigmund Freud e no Livro IV de A República, de Platão – notas sobre uma pesquisa

Ricardo L. Leopoldino 73

Resenha

François Hartog. *La nation, la religion, l’avenir. Sur les traces d’Ernest Renan.* Paris Gallimard, 2017, 156 pp. ISBN 9782072699573

Pedro Paulo A. Funari 87

Resenha

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CARLAN, Claudio Umpierre; DUPRAT, Paulo Pires. *Arqueologia e economia antiga no Mediterrâneo: das origens à dominação romana.* São Paulo: Fonte Editorial, 2019. 176p. ISBN: 978-85-80330-00-3.

Filipe N. Silva 93

APRESENTAÇÃO

Apresentamos aqui o número 33 da *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, revista que dá continuidade ao *Boletim do CPA*, publicação do Centro do Pensamento Antigo do IFCH – UNICAMP, existente desde 1996. Durante esses anos, tivemos certas descontinuidades, principalmente por dificuldades na gráfica do IFCH, uma vez que a publicação era impressa e a gráfica estava sobrecarregada. Passamos então a uma nova fase, na qual resolvemos transformar a publicação em uma edição somente eletrônica. Este ano publicamos o número 32 (que corresponde na realidade ao ano de 2018) e aqui, agora, lançamos o número 33 (que corresponde ao primeiro semestre de 2019). Com isso, conseguimos atualizar a periodicidade da revista, que passou agora a ser semestral. Sendo assim, tentaremos ainda até o fim deste ano lançar mais um número, que corresponderá ao segundo semestre de 2019. Agradecemos a todos os que colaboram com o CPA e sua revista, particularmente à Comissão de Publicações do IFCH, que nos concede um apoio institucional decisivo. Diante disso, esperamos que a revista do CPA continue a sua já longa trajetória rara nesta área tão árdua. Aproveitamos esta oportunidade para convidar a todos os que estudam a Antiguidade e a sua Posteridade (por exemplo, na Filosofia Medieval, na Arqueologia, nos Estudos Clássicos, assim como mesmo na Modernidade e pensamento contemporâneo), para que enviem artigos à nossa revista, os quais serão avaliados por especialistas acadêmicos, sempre os mais próximos do tema abordado no artigo. Recebemos também com prazer o envio de resenhas de livros recentes ou reedições importantes de livros clássicos referentes à Antiguidade e sua Posteridade.

Hector Benoit

PLATÃO E AS ORIGENS DA TRADIÇÃO DIALÉTICA: CRUZAMENTO ENTRE A METAFÍSICA E A POLÍTICA

Hector Benoit¹

RESUMO: O artigo retoma uma longa pesquisa do autor a respeito de Platão e a tradição dialética, assim como avança algumas das suas possibilidades de desenvolvimento teórico para refletir sobre a irracionalidade do mundo tecnológico contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Platão. Dialética. Democracia. Irracionalidade Tecnológica.

PLATO AND THE ORIGINS OF THE DIALECTICAL TRADITION: THE INTERSECTION OF METAPHYSICS AND POLITIC

ABSTRACT: This article resumes a long research work carried out by its author on Plato and the dialectical tradition, and puts forward some possibilities of theoretical development, to reflect about the irrationality of the contemporary technological world.

KEYWORDS: Plato. Dialectics. Democracy. Technological irrationality.

Caso lermos os *Diálogos* numa perspectiva dialética e fenomenológica, desenvolvida em dois livros que recentemente publiquei, manifesta-se uma leitura dos *Diálogos* que, em certo sentido, volta-se contra grande parte da

¹ Professor Livre-Docente pela Unicamp, Doutor e Mestre pela USP, atualmente Professor Colaborador do Departamento de Filosofia da Unicamp, Diretor do CPA (Centro de Estudos e Documentação do Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica – IFCH, Unicamp); orientador do PPG do Departamento de Filosofia da Unicamp; hbenoit@uol.com.br.

tradição hermenêutica de Platão (uma tradição analítica) e desvelam-se, mais claramente, as relações dos *Diálogos* com as origens da tradição dialética ocidental e com a modernidade – particularmente com as obras de Hegel, Marx e outros autores que rompem com a noção de identidade absoluta.

Esta leitura é o resultado de mais de 30 anos de pesquisa a respeito da tradição dialética e da obra de Platão. Recentemente, publiquei dois livros complementares que fazem a exposição mais clara dessa perspectiva. O último livro intitula-se *A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética* (2017), ed. Annablume, SP, Brasil. A obra possui 563 páginas. Ainda que possa ser lida separadamente, é a continuação de meu outro livro, publicado em 2015 pela mesma editora, intitulado *Platão e as temporalidades: a questão metodológica* (206 páginas). Esta primeira obra procura explicar a metodologia específica utilizada. Ambos os livros são versões modificadas e desenvolvidas tanto da minha tese de doutorado defendida na USP em 1990, como de diversos artigos sobre o próprio Platão, sobre Hegel, Marx e o marxismo, mas, particularmente, trata-se do desenvolvimento da minha tese de Livre-Docência defendida em 2004 na UNICAMP.

Se algumas das principais ideias defendidas nestes últimos livros já apareciam em parte na minha tese de doutoramento de 1990, em artigos, e na tese de livre-docência de 2004, somente nestes livros publicados recentemente cheguei a desenvolver melhor o conceito de *léxis*, “ação de dizer” (algo que pode ser compreendido plenamente como “o modo de exposição”), superando certos limites que ainda postulavam a noção de “*léxis*” demasiadamente presa ao âmbito “dramático”, caindo ainda em algo que seria limitado, podendo confundir-se com aspectos quase meramente “literários” e externos, assim, ao próprio conteúdo mais conceitual. Depois aprimorei mais essa noção, graças, em grande parte, a diversas discussões

com o Professor Arley Moreno (especialista, não por acaso, em filosofia da linguagem e, particularmente, em Wittgenstein²).

Como escreve Arley Moreno na “apresentação” do meu livro a respeito de Platão e as temporalidades:

Com seu livro, o prof. Benoit enfrenta, no âmbito específico da história da filosofia, a ampla e secular questão de como compreender e explicar as obras humanas em sua especificidade simbólica. Isto é feito através de severa crítica à atitude cientificista vigente nessa área da Filosofia e, também, através do método imanentista que Benoit propõe para a leitura e interpretação de textos – tomando como exemplo de sua aplicação os ‘Diálogos’ de Platão.³

Como se vê, já nessas palavras Arley ressalta a explicação que caracteriza a minha metodologia como dando ênfase à importância de se respeitar a “especificidade simbólica” de uma obra filosófica, através de “severa crítica à atitude cientificista” que prevalece mesmo nessa área da

² Cf. Arley Moreno (Professor Titular da Unicamp), “Apresentação”, páginas 7 a 19, in, Hector Benoit, *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*, editora Annablume, São Paulo, 1915. Além dessa apresentação, foram valiosas as diversas trocas de mensagens e conversas pessoais que trocamos desde 2004, quando o Professor Arley Moreno participou da minha banca de Livre-Docência na UNICAMP. Arley mostrou-me como em Wittgenstein aparece o mesmo problema, sobretudo na sua procura incansável de uma *léxis* perfeita para *As Investigações Filosóficas*, algo que, infelizmente, apesar dos esforços que se manifestam nos seus manuscritos, jamais chegou a atingir (apesar dos recortes, reformulações e anotações paralelas), terminando a vida tragicamente sem publicá-las. Importante também foi a leitura do livro de Arley Moreno, *Introdução a uma Pragmática Filosófica*, SP, Editora da Unicamp, 2005 (414 páginas). Como apresenta Arley ainda na introdução desse seu livro: “Uma teoria filosófica da representação e do conceito, ao assumir uma orientação pragmática, deverá elaborar conceitos que permitam interpretar a diversidade de elementos pré-lógicos em sua função *reguladora* ou *constitutiva* da significação conceitual; mais amplamente, deverá interpretar a ligação simbólica relativamente à dimensão circunstancial em que se é construída. Não se trata de integrar a gênese empírica da análise da significação, mas, pelo contrário, de indicar os processos de integração do empírico pela atividade simbólica que conduzem à organização formal da experiência e à constituição de objetos para o pensamento.” (p. 30)

³ “Apresentação” in obra supra citada de Benoit, *Platão e as temporalidades (...)*, p. 7.

Filosofia. Arley ressalta também “o método *imanentista*” para a leitura e interpretação de textos, e, por fim, ainda destaca que a aplicação aos *Diálogos* seria apenas um “*exemplo*” dessa metodologia. Ou seja, tal metodologia pode ser aplicada a outras obras filosóficas e não somente à obra de Platão (e, de fato, venho há bom tempo realizando tal esforço em outras obras que comentei). Porém, para se afastar do método das ciências da natureza e captar o aspecto simbólico específico das obras filosóficas, comenta ainda Arley, precisamente, foi necessário forjar outro método “para compreender e explicar os fatos humanos, que permita preservar a objetividade das análises – i.e., evitando que o investigador projete elementos subjetivos e culturais sobre aquilo que investiga.”⁴ O problema maior é diferenciar-se das ciências da natureza que reduzem a sua metodologia a relações quantitativas e “mecânicas de causalidade”. Em diversas outras obras dialéticas, a noção de “causa” é superada por aquela de “determinação”, ou seja, algo provisório e superável no processo de desenvolvimento dialético.

Porém, também como observa Arley Moreno, no “caso dos fatos simbólicos, produtos do trabalho humano – como a obra de Platão – (...) o pesquisador estará sempre mais ou menos diretamente envolvido com os fatos que pretende explicar, por ser, ele próprio, um agente simbólico.”⁵ Como ele diz logo a seguir, “o pesquisador quer explicar algo que ele compreende, i.e., o *sentido* do fato, e sabe que não poderá fazê-lo exclusivamente através de modelos quantitativos e causais – tal como nos mostra a recente história das diversas tentativas de formalização dos fatos humanos”⁶

A partir destes meus últimos livros, evolui justamente para essa direção, mais conscientemente, em âmbito superior a respeito da questão

⁴ *Ibidem*, p. 7-8.

⁵ *Ibidem*, p. 8.

⁶ *Ibidem*.

da *léxis*, agora pensada como *todos os elementos simbólicos* que aparecem nos *Diálogos* e que lhes dão um *sentido* assim como uma *temporalidade específica*. Portanto, esses dois livros são o resultado mais acabado, como disse, de muitos anos de pesquisa e reflexão.

Segundo o método desenvolvido nesse longo período, reconheço nos *Diálogos* quatro temporalidades:

Primeira: a temporalidade da *léxis* (que significa “a ação mesma do dizer”), aquilo que não seria uma particularidade de Platão, mas sim de todas as obras dialéticas. Nesse sentido, já havia mostrado como a “*léxis*” seria o “modo de exposição”, algo fundamental que caracteriza a dialética, conceito muito importante em Hegel, Marx e outros autores marxistas, algo já desenvolvido, anteriormente, por mim, em alguns textos sobre Marx e outros que praticam a dialética. Neste caso, a *léxis* aparece como o “modo de exposição” que sempre precisa ser respeitado para a compreensão da obra como totalidade⁷.

⁷ Hector Benoit, “Sobre a crítica (dialética) de *O capital*”, revista *Crítica Marxista*, editora Brasiliense, vol 1, nº 3, 1996. Também Hector Benoit, “Sobre o desenvolvimento dialético do Programa”, in *Crítica Marxista*, editora Xamã, 1997; nesse artigo examino o desenvolvimento do chamado “Programa de Transição” de Trotsky. Da mesma forma, esse conceito de “modo de exposição” é fundamental no livro *O problema da crise capitalista em O capital de Marx*, Hector Benoit e Jadir Antunes, 2016, Paco Editorial, Jundiaí, SP (211 páginas). Cf. resenha deste livro do Professor Eleutério F. S. Prado (Economia, USP), que compreende bem esse problema, *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, nº47, maio-agosto, 2017 (<http://revistasep.org.br/index.php/sep/article/view/314>). Em outro artigo, o Professor Eleutério Prado utiliza o conceito de “*léxis*”, citando inclusive, o meu livro *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*” tanto no artigo como na bibliografia, in artigo publicado na *Revista Outubro*, nº 30, maio/2018, “O rentismo e a *léxis* de *O capital*”. Escreve Eleutério Prado precisamente: “Como já ficou implícito no exposto, o termo *léxis* está sendo empregado aqui para indicar a ordem das categorias numa exposição que visa abarcar certa totalidade. Segundo Benoit, que o empregou nesse sentido, ele faz referência ao modo de concatenação das categorias, o qual caracteriza a temporalidade conceitual da obra filosófica na matriz dialética (Benoit, p. 174-175, *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*, 2015). Assim – continua Eleutério – não se teria numa obra como *O capital* – ou como a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel – um mero arranjo de noções, uma sequência relativamente arbitrária de categorias, as quais poderiam ser reordenadas de alguma outra maneira. Ao contrário, nessas obras, todas as figuras, e mesmo a primeira que dá início à exposição, encontram-se articuladas entre si dialeticamente, isto é, por

No caso específico dos *Diálogos* de Platão, a *léxis* seria construída pela formação temporal constituída por todos os elementos simbólicos das obras, ou seja, os elementos particularmente apresentados nas chamadas “introduções” – mas não somente nelas –, que localizam de maneira precisa a maioria dos *Diálogos*, os temporalizam e os ordenam fenomenologicamente. Os *Diálogos* teriam, assim, na *léxis*, uma ordenação imanente pré-conceitual, a partir da revelação de quando supostamente teriam ocorrido aquelas conversas filosóficas. Isto se faz com referência à idade dos personagens (como no *Parmênides*, datado por volta de 450, com Sócrates muito jovem ainda), aos fatos históricos citados, tais como batalhas (a batalha de Potidea, por exemplo), festas e festivais (como no *Banquete* que é datado precisamente, 416 a. C, pela vitória de Agatão nos jogos poéticos), processos jurídicos (como o de Sócrates, ocorrido em 399 a. C), morte de Sócrates em 399 no diálogo *Fédon*, assim como outros acontecimentos, citados e inscritos interiormente no próprio texto de maneira imanente como figuras, ou elementos simbólicos, que, em geral, são pouco considerados, como se fossem elementos ditos “dramáticos” e que só teriam um interesse do ponto vista secundário, enquanto algo meramente literário. Ao contrário, para mim, tal *léxis* ganhou cada vez mais um sentido rigoroso e seria o próprio mapa imanente de ordenamento de leitura dos *Diálogos*, o ordenamento final que o autor Platão nos deixou como guia de sua obra. Essa *léxis* teria sido montada e remontada através de toda a sua vida, diversas vezes, indicando como realmente devemos ler os *Diálogos* como uma totalidade que se desenvolve dialeticamente, uma temporalidade e um sentido posto de forma imanente nos próprios textos.

uma lógica que ordena e concatena todas as categorias por meio de posição/pressuposição. Logo não se pode introduzir arbitrariamente uma nova noção nessa ordem apenas porque ela parece descritiva ou politicamente interessante.” (p. 82).

Segunda temporalidade: constatada tal *léxis*, poderíamos desvelar e deduzir uma outra precisa temporalidade, a qual chamo de “temporalidade da *nóesis*” (ou, literalmente, “a ação de pensar”), a temporalidade conceitual, aquela que para os comentadores, em sua maioria, é constituída arbitrariamente, apenas, como diz Victor Goldschmidt, “obedecendo à comodidade de exposição da doutrina”. Seria chamada por Goldschmidt de “tempo lógico”. Tal tradição, apesar de já aparecer em Aristóteles, consolida-se definitivamente com o Neoplatonismo, no qual ocorre a predominância da preocupação de expor “dogmaticamente” a “doutrina de Platão”, ou seja, a teoria das ideias, a teoria da procura do Bem supremo, a teoria do amor platônico, a teoria da imortalidade da alma, em suma, todas as doutrinas que são atribuídas a Platão pelos manuais de Filosofia até hoje, e que procuram mostrar justamente que existe uma doutrina “dogmática” de Platão, combatendo aqueles que o aproximavam até do ceticismo⁸.

Ora, com isso, com a preocupação conceitual-lógica como primeira (e em geral única preocupação), desaparece toda a temporalidade inscrita na materialidade simbólica, aquela da *léxis*. Evidentemente, no entanto, na minha leitura, é exatamente o resultado dessa temporalidade da *léxis* que desemboca na constituição de uma “temporalidade lógica”, sempre procurada pelos comentadores, mas, quando pensada isoladamente da *léxis*, não coincide em nada com aquela que pode ser deduzida da própria *léxis*. Como é o caso no célebre “tempo lógico” de Victor Goldschmidt. Para este autor, no seu livro clássico *Les Dialogues de Platon*⁹, como dissemos

⁸ Anônimo, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, edição bilingue de J. Whittaker e P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1990. Cf. também Bonazzi, M., *Academici e Platonici. Il Dibattito Antico sullo Scetticismo di Platone*, Filarete, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 2003; Cf. ainda, Benoit, H., “Platão além do dogmatismo”, revista *Trans/Form/Ação*, UNESP/Marília, 1995.

⁹ 3 edição, PUF, Paris, 1971.

acima, os elementos simbólicos são tomados como tema não-filosófico, algo de interesse meramente dramático e só de interesse para um estudo literário. Quanto à ordem de exposição da “doutrina”, o “tempo lógico”, diz ele que obedece à mera arbitrariedade, à “comodidade de exposição”!

Terceira temporalidade: após a dedução da *nóesis*, podemos deduzir o que eu chamo de “temporalidade da *gênesis*”, pois a maioria dos personagens são conhecidos historicamente, viveram e morreram na Grécia dos séculos V, IV e III a. C., tais como Parmênides, Górgias, Protágoras, Sócrates, Alcibíades, Críton, Cármides, Crítias e tantos outros, como até o próprio autor, Platão. Os *Diálogos* supostamente decorrem claramente entre 450 a.C. (Sócrates muito jovem ainda no diálogo *Parmênides*, possui cerca de 20 anos apenas) e o ano da morte de Sócrates (399), marcado por uma série de obras importantes (*Teeteto*, *Eutífron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Críton*, e *Fédon*) e, finalmente, a data derradeira de 347 a.C. (morte de Platão, quando estava terminando *As leis*).

Quarta temporalidade: trata-se da temporalidade da *póiesis*, ou produção da obra, aquilo que os comentadores identificam como a *cronologia* da obra. Curiosamente, estas quatro temporalidades não coincidem totalmente na minha análise dialética e fenomenológica. Por exemplo, o diálogo *Parmênides* teria sido escrito somente no final da vida de Platão e seria um dos últimos na temporalidade da *póiesis* ou cronologia da obra, mas, ao mesmo tempo, seria o primeiro absoluto na temporalidade da *léxis*, pois Sócrates tem apenas vinte anos e estaríamos por volta de 450 a.C. Partindo-se da minha análise, haveria coincidência somente entre as temporalidades da *léxis* e aquela da *nóesis*, pois a *léxis* teria sido construída por último (após muitas montagens e desmontagens, recortes, inserções e

mesmo diálogos que teriam sido reescritos) e seria a forma definitiva por meio da qual Platão nos teria deixado a leitura imanente da sua obra, e a sua significação conceitual última, a sua intencionalidade lógica, pré-constituída simbolicamente na *léxis*.

Ora, caso lermos os Diálogos nessa ordem originada na perspectiva dialética e fenomenológica cairia toda uma tradição de 2.500 anos. Em primeiro lugar, Sócrates e Parmênides, assim como Timeu e Crítias, e particularmente o Estrangeiro de Eléia, não poderiam ser confundidos com Platão. Os *Diálogos*, no seu desenvolvimento, mostrariam longamente as diversas tentativas de Sócrates para resolver o problema da “participação”, ou seja, a relação entre as coisas sensíveis e as ideias, assim como a “participação” das ideias contraditórias entre si, problemas colocados já lá no começo da temporalidade da *léxis*, no diálogo entre o jovem Sócrates e Parmênides. Ora, de 450 até 399, Sócrates se debate em torno dos problemas colocados por Parmênides em sua juventude e não encontra saída. Os *Diálogos* descrevem essa longa trajetória socrática e como, finalmente, em 399, aparece a solução dessa problemática, mas, através de outro personagem que substitui Sócrates como diretor do diálogo: o Estrangeiro de Eléia. Este personagem, no diálogo *Sofista*, mostra onde estaria a *aporia* fundamental que impede Sócrates de responder aos problemas colocados por Parmênides. O projeto socrático jamais enfrentou o interdito de Parmênides a respeito do *não-ser*. Por isso, no diálogo *Sofista* aparece a figura do Estrangeiro de Eléia que, quase como um novo Édipo, realiza o *parricídio* ao “pai” Parmênides, pai de todas as antigas teorias sobre o ser, e demonstra a existência do *não-ser*, a quebra da identidade absoluta do ser, e a necessidade de aceitar a contradição, fundamento supremo da dialética negativa. Ao mesmo tempo, realiza-se em certo sentido o “parricídio” do próprio Sócrates, que jamais

enfrentou o pai Parmênides, criador de todas as dialéticas analíticas ainda prisioneiras da identidade.

Com isso, o Platão da tradição milenar tombaria totalmente em uma série de aspectos fundamentais, particularmente, tudo aquilo que Sócrates diz nos *Diálogos* são apenas momentos que não podem ser fixados como essenciais e ser tomados ou citados como o pensamento de Platão, ele próprio. Mas, sim, são momentos dialéticos que se desvanecem, que pouco a pouco vão perdendo a sua verdade provisória, até o momento mais decisivo, aquele do diálogo *Sofista*, no qual são dissolvidas definitivamente as principais verdades socráticas e sua longa trajetória narrada de 450 a 399. Se ainda no *Fédon* Sócrates retoma a teoria das ideias e tenta demonstrar a imortalidade da alma, percebe-se primeiramente uma grande resistência em Símiias e Cebes quanto a aceitar a imortalidade da alma. Porém, terminam cedendo junto aos outros discípulos, diante de um Sócrates que está à beira de deixar o corpo, concordam com a teoria socrática, mas, parece que muito mais por estar diante de um homem que está á beira da morte. O convencimento de todos os discípulos a respeito da imortalidade da alma é posto em dúvida, sobretudo quando se aproxima a hora fatal da cicuta e todos caem em prantos, alguns até em desespero. Sócrates lhes diz que sente vergonha deles, pois eles próprios não parecem acreditar na imortalidade da alma, e tampouco em que ele estará logo partindo para outra vida liberta das torturas do corpo.

Platão teria, realmente, através da figura misteriosa do Estrangeiro de Eléia, descoberto o caminho do não-ser, e, com isto, quebrado a teoria da identidade, sobretudo da identidade pensada como absoluta. Assim, o Ser não seria o mesmo que si, mesmo quando se diz “o Ser é o mesmo que o ser”, pois, para qualquer determinação do Ser ele teria de entrar em relação com

o gênero de um outro. O Ser quando é o mesmo que si, é outro que o gênero do Mesmo, assim como é outro que o gênero do Outro. Isto dado na instância da ontologia abriria o caminho para destruir a teoria política de *A república*, que seria uma teoria ainda socrática, ainda fiel à lógica da não-contradição. O Bem, centro do pensamento de Sócrates, Bem jamais atingido, não poderia unificar metafisicamente as coisas sensíveis e muito menos a permanente crise política da polis grega. O Bem socrático seria a retomada do Ser-Um de Parmênides.

Nesse sentido, *A república*, um diálogo tão valorizado como o “pensamento político de Platão”, mostra-se como algo que, na verdade, permanece como “aporético”, e, como afirma Sócrates, já perto do final do diálogo, “somente existe na alma do filósofo” e este está destinado talvez a não militar em cidade alguma das existentes ou das que existirão. Nesse sentido, é interessante lembrar a questão da propriedade em *A república*. O próprio comunismo e a dissolução da família, somente existiriam no estamento dos guardiães, sendo que os outros estamentos da cidade permaneceriam apegados à apropriação privada da *physis*. No entanto, para a tradição dominante, *A república* seria a cidade ideal de Platão, e não um projeto *socrático*. Desta maneira, a política de Platão seria uma utopia que jamais poderia ser realizada, existindo apenas na alma do filósofo ou como “um paradigma no céu”. Como apresenta o livro de Mário Vegetti (2010), assim exatamente intitulado, *Um paradigma no céu*, que apesar de uma valiosa síntese da longa história hermenêutica da política dos *Diálogos*, não ultrapassa em nenhum momento essa longa tradição que privilegia *A república*, confundindo sempre Sócrates com o próprio Platão.

Ora, a entrada em cena do Estrangeiro de Eléia no diálogo *Sofista* manifesta já no *Político* sérias consequências. O diálogo *Político*, que é

sequência do diálogo *Sofista*, e também exposto pelo Estrangeiro de Eléia, rompe com a teoria política do Sócrates de *A república*. Ali já se reconhece que, caso não exista uma ciência política perfeita, é melhor obedecer às leis existentes do que se arriscar a que a cidade seja governada por um tirano ou um sofista (ainda que este tente se passar pelo “rei-filósofo”). Nesse sentido, se afirma que, sem a certeza de uma verdadeira ciência política, e sem obedecer às leis, a democracia seria o melhor de todos os governos, pois, como diz o Estrangeiro, nas sociedades humanas não nascem reis como nas colmeias das abelhas. Afirma-se, então, que, nesse caso, os homens têm que se contentar com a democracia, têm que se reunir em comum, em assembleia, e discutir as leis que considerarem melhores.

Exatamente por isso, o último dos diálogos, que teria permanecido inacabado, *As leis*, narrado por um misterioso personagem, um idoso ateniense, recuperando em grande parte toda a experiência democrática grega e a existência de uma dialética do *não-ser*, elabora o projeto de uma nova cidade, uma cidade *transitória* que, se, no futuro, chegaria ao *comunismo* mais completo, no presente seria governada por uma teoria embasada nos conselhos, onde os chefes ou arcontes seriam eleitos diretamente, com as mãos levantadas, isto em todas as instâncias: mesmo nas forças armadas. Neste caso, os hoplitas ou soldados elegeriam em assembleia os seus arcontes, da mesma forma fariam os arqueiros, os marinheiros e os outros setores das forças armadas. De maneira igual, praticamente todos os cargos de chefia seriam eleitos democraticamente e o poder supremo seria ainda aquele de um conselho, o chamado “conselho noturno”, surgido dos outros conselhos, que se reuniria de madrugada para iluminar com a discussão contraditória o dia a dia da cidade, que, sobretudo, teria como objetivo chegar gradualmente ao comunismo. Essa teoria dos conselhos é desenvolvida,

sobretudo, no livro VI de *As leis*, sendo que o chamado “conselho noturno” é desenvolvido, particularmente, no livro XII (950 e seguintes).

Caminharíamos assim, gradualmente, a uma comunidade – uma *koinonia* – que se autogovernaria e que eliminaria o Estado autoritário, a família e a propriedade privada. Como diz, de maneira precisa, o idoso Ateniense, personagem principal das *Leis*, na seguinte passagem exemplar em que descreve a cidade mais afortunada, aquela em que desaparecerá totalmente a opressão, citemos integralmente este trecho:

Em primeiro lugar, temos a cidade, a forma de governo e as leis ideais, confirmantes, com satisfatória aproximação do antigo provérbio que nos mostra como tudo entre amigos é comum. Se tais condições se observam presentemente em qualquer parte, ou se algum dia chegarão a concretizar-se – serem comuns as mulheres, comuns os filhos, comuns todos os bens –, no caso de ficar banida o que se chama propriedade privada, e se conseguir, na medida do possível, tornar comum, de uma maneira ou de outra, até mesmo o que por natureza é nosso, como os olhos, os ouvidos e as mãos, de forma que todos pareçam ver, ouvir, ou trabalhar em comum, e que todos, a uma voz, dentro das possibilidades humanas, elogiem ou censurem as mesmas coisas, por se alegrarem ou se entristecerem com elas, e havendo, em suma, conseguido as leis amoldar a cidade na mais perfeita unidade que se possa conceber: ninguém jamais adotará critério melhor e mais acertado do que esse, para atingir o mais alto grau da virtude. Numa cidade assim constituída, quer seja povoada por deuses, quer por filhos dos deuses em grande número, seus habitantes viverão na maior alegria. Essa, a razão de não precisarmos procurar noutra parte a constituição modelo; bastará agarrarmo-nos a esta mesma e procurar, por todos os meios, pôr em prática a que mais se lhe assemelhe.” (Leis, 739c-d)

Evidentemente, apesar de estar todo esse conteúdo escrito nas *Leis* – que seria assim a primeira grande teoria política comunista, antecedida pela primeira grande teoria de um governo dos conselhos, que culminaria no comunismo e na aparente extinção do Estado –, essa teoria transitória passou despercebida pela tradição milenar, que deformou Platão e atribuiu a ele como teoria política *A república*, uma teoria ainda socrática, ainda presa à lei da não-contradição e da identidade vinculada a Parmênides. Esta teoria ontológica desemboca numa teoria política autoritária e metafísica do poder, aquela do rei-filósofo e do Bem, que necessitam e possuem o estamento dos guardiães educados de forma perfeita como apoio político fundamental e, evidentemente, a existência permanente de um Estado, assim como, de certa estratificação social que aparece como insuperável¹⁰.

Ora, essa teoria exposta por Sócrates, em *A república*, foi a teoria que prevaleceu na história da filosofia, como a teoria política do próprio Platão. Porém, não coincide com a exposição das *Leis*, que passaram totalmente a segundo plano na tradição ocidental, sendo pouco comentadas pois a teoria ali exposta, de acordo com a democracia dos conselhos, a democracia enquanto os interesses da maioria, seria contrária aos interesses das classes dominantes que por mais de 2.500 anos dominaram e dominam a sociedade ocidental. Dessa forma, em certo sentido, ideologicamente foram “esquecidos” e “escondidos” os ensinamentos do idoso Ateniese das *Leis*, aquele que, talvez, ele sim, teria coincidido com o último Platão – talvez fosse ele próprio, Platão, o idoso Ateniese, algo que alguns autores da Antiguidade, como Cícero, chegaram a sugerir e suspeitar.

¹⁰ Sem dúvida, é a partir dessa tradição que se fundamentam as acusações de Karl Popper, em sua obra tão difundida *A sociedade aberta e seus inimigos*, tradução em português, edição EDUSP, 1974, onde o maior inimigo da “sociedade aberta” seria primeiramente Platão.

Assim, somente após as longas aventuras e desventuras da dialética, Platão teria chegado a compreender, no fim de sua vida, a contradição permanente como aquilo que preserva a unidade dialética absoluta, como a base para uma racionalidade que aceitando a contradição conseguiria realmente ordenar em harmonia os ventos, as árvores, os rios, a terra, as montanhas, os animais, os homens e suas cidades, sem querer se apossar de forma privada da *phýsis*, pulsão que sempre renasce como uma planta invencível. Assim, tragicamente, somente no fim de sua vida Platão teria chegado a um projeto de racionalidade que rompe com todas as desventuras que surgem para os humanos quando querem se sobrepor à pulsão originária da *phýsis*, quando, sem respeito, pretendem se encaminhar além (*meta*) da *phýsis*, ou, em outras palavras, realizar as desventuras que esperam todos os que praticam a *metafísica*, ou seja, que pensam *meta-fisicamente* em nome, principalmente, da apropriação privada dos entes que se distribuem de maneira precisa e artisticamente pelo universo contraditório.

Nesse sentido, os *Diálogos*, pensados a partir dessa metodologia, desvelariam, como desfecho da trajetória longa de Platão, uma teoria política libertária, além da metafísica parmenideano-socrática, e precursora das teorias dialéticas do século XIX e começo do XX, que pensavam na possibilidade de, após um período transitório, eliminar esse elemento que se eleva acima da maioria da sociedade, o Estado embasado na desigualdade entre as classes sociais. Paradoxalmente, assim, o resultado da longa odisseia dos *Diálogos* aponta não para as sociedades autoritárias, como denuncia Popper e tantos outros, não para uma sociedade dominada por uma elite de sábios, apoiada em guardiães bem treinados, mas sim para os teóricos e militantes revolucionários que procuraram pensar e realizar uma sociedade comunista libertária que apontaria para o fim de todas as

formas estatais e fantasmagóricas que oprimem a maioria dos homens, que transformam as relações sociais em fetichismos obscuros, e que destroem a *physis*, árvores e montanhas, rios e cidades, assim como todos os seres que carregam a pulsão inigualável da vida.

Assim, o caminho que vai do *Parmênides* ao *Sofista*, da teoria da não contradição à teoria do *não-ser*, é o mesmo que permite superar o projeto autoritário de *A república* e abrir o caminho que conduz às *Leis*. Não é uma elite de sábios apoiada pelos guardiães bem treinados que conduz à harmonia com a *physis*, não é a *tékhnē* que deve dominar a *physis*. Esse projeto iluminista está fadado ao fracasso, como mostram amplamente as sociedades contemporâneas e suas cidades cada vez mais desordenadas e arruinadas, apesar de toda a tecnologia. Se Heidegger e depois outros condenaram a sociedade tecnológica, não compreendiam que a questão chave está dada ainda pelos *Diálogos*: é necessário compreender que a *physis* (pulsão originária) não deve ser dominada ou aperfeiçoada (como chegou a dizer Aristóteles na sua *Física*), mas, ao contrário, a *physis*, ela própria, seria a forma suprema de *tékhnē*, e a arte suprema que permite harmonizar tudo o que é. O caminho contrário é aquele fadado ao fracasso, é o caminho de procurar algo superior à *physis*, e é exatamente a isso que nos condenou a metafísica ocidental, o seu pensamento analítico da identidade. Romper com a metafísica significa pensar o *não-ser como algo que é*. Somente assim se compreenderá o que é imagem, e se diferenciará o que aparece como ser do que realmente é, somente assim se cercará o sofista que produz e reproduz um mundo fantasmagórico, o mundo fetichista dos simulacros que torna todas as entes turvos e nebulosos – hoje, o mundo onde reina a forma de manifestação do valor da mercadoria. Como mostrou Marx, longe do iluminismo do século XVIII e mesmo longe dos resíduos metafísicos da

dialética hegeliana, o desenvolvimento tecnológico (ou das forças produtivas) por si só, a revolução da informática e o processo de robotização, dominados pelo capital e pela propriedade privada, não conduzem a nenhuma utopia, mas sim ao desenvolvimento cada vez maior do capital constante e o gradual rebaixamento do capital variável, e, assim, ao desemprego em massa, à miséria, à desigualdade social, às pestes, às crises permanentes e cada vez mais avassaladoras, em poucas palavras, à destruição generalizada da totalidade da *physis*.

Em grande parte, tudo isso começa a se compreender lendo corretamente os *Diálogos*, respeitando a sua *léxis* imanente pré-conceitual e simbólica que prepara o desenvolvimento da temporalidade conceitual e revela a *physis* como a arte ou poética suprema, desvelada pela dialética negativa. Toda esta síntese teórica aqui apresentada, evidentemente, não cabe no espaço de somente um artigo, e é muito mais apenas a promessa de um novo livro que precisaria incorporar de maneira mais desenvolvida os múltiplos elementos, por enquanto, só esboçados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anônimo. *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, edição bilingue de J. Whittaker e P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1990.
- Aristóteles. *Physique*, texto grego e tradução francesa por Henri Carteron, Société D'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1973.
- Aristóteles. *Aristotle's Metaphysics*, edição com comentário de D. Ross, 2 volumes, Clarendon Press, Oxford, 1958.
- Benoit, A. H. R. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*, Annablume, 2015, São Paulo, (206 páginas), "Apresentação" de Arley Moreno, orelha de Gabriele Cornelli.

- Benoit, A. H. R. *A odisseia de Platão- As aventuras e desventuras da dialética*, Annablume, 2017, São Paulo, (563 páginas), “quarta capa” de Gabriele Cornelli.
- Benoit, A. H. R. “As regiões do negativo no diálogo *Sofista*: as raízes da historicidade dialética”, *Ideias*, ano 11, nº 2, 2004, IFCH-Unicamp.
- Benoit, A. H. R. “Sobre o Desenvolvimento dialético do Programa”, in *Crítica Marxista*, São Paulo, Editora Xamã, 1997.
- Benoit, A. H. R. “Da lógica com um grande L à lógica de *O capital*”, in Diversos autores, São Paulo, Editora Xamã, 2003.
- Benoit, A. H. R. “O conceito de transição em Marx ou receitas do futuro?”, Andréia Galvão e outros organizadores, *Marxismo, capitalismo, socialismo*, editora Xamã, São Paulo/SP, 2008, Coleção Cemarx, IFCH-Unicamp.
- Benoit, A. H. R. “Pensando com (ou contra) Marx? Sobre o método dialético de *O capital* de *O capital de Marx*”, in *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo Editorial, 1999.
- Benoit, A. H. R. “Metafísica e política na *ousia* aristotélica”, *Ideias*, Revista do IFCH – Unicamp, Ano 2, nº2, junho/dezembro de 1995.
- Benoit e Antunes, Jadir. *O problema da crise capitalista em O capital de Marx*, Paco Editorial, 2016, Jundiaí, (212 páginas), com “Apresentação” de Plínio de Arruda Sampaio Júnior.
- Heidegger. *Sein und Zeit*, tradução francesa *L’Etre et le Temps*, por R. Roehm e A. de Waelhens, edição Gallimard, 1964.
- Heidegger. *Platon: Sophistes*, Marburger Vorlesung Wintersemester, 1924/25, V. Klostermann, Frankfurt am Maim, 1992.
- Kraus, Tamás, *Reconstruindo Lênin*, edição Boitempo, São Paulo, 2017 (tradução brasileira, original húngaro). Conferir particularmente p. 284, na qual Kraus conta como em outubro/novembro de 1917, na Rússia, mais de 8 milhões de membros das forças armadas participavam dos conselhos.
- Marx, K. *Das Kapital*, Dietz Verlag, Berlin, 1962 e seguintes, in Marx e Engels, Werke.
- Platão. *Platonis opera*, texto grego, Joannes Burnet, 5 tomos, Oxford University Press, Oxford, sétima edição, 1991.

Platão e as origens da tradição dialética:...

Platão. *Oeuvres complètes*, texto grego e tradução francesa, Collection des Universités de France, “Les Belles Letres”, Paris 1920 e seguintes.

Platão. *Diálogos*, tradução em português, Carlos Alberto Nunes, Belém, UFPA, 1972 e seguintes.

Pradeau, J.-F. *Platon et la cité*, Paris, PUF, 1997.

Trotsky, L. *O Programa de Transição*, editora Týkhe, 2009, São Paulo.

Vegetti, M. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*, Annablume, São Paulo, 2010, (296 páginas).

‘COMO LER OS DIÁLOGOS DE PLATÃO?’ O PROCEDIMENTO HERMENÊUTICO DE LEO STRAUSS

Tiago Azambuja Rodrigues

RESUMO: Este artigo se ocupa do método de L. Strauss de leitura dos diálogos de Platão. Nele, além de interpretarmos, sistematizamos e ordenamos em princípios a forma difusa e ensaística pela qual Strauss trouxe a público na obra *A Cidade e o Homem*, (1964), o seu procedimento hermenêutico de leitura dos textos de Platão. Os princípios em questão podem ser expressos em duas chaves principais: i) a dimensão irônica-dissimulatória, que Strauss asseve ser a chave para abordarmos e entendermos a trama e as conversações com as quais nos deparamos nos diálogos; e ii) a dimensão dramática-cômica, que nos habilitaria a compreender corretamente a própria mensagem (os argumentos, as testes e conclusões) transmitida pelos textos. Outrossim, de tais princípios, segue a tese de Strauss, a despeito da questão da aproximação dialogal, de que podemos atribuir a Platão certas ideias ou doutrinas, desde que o leiamos pela abordagem e procedimento adequados.

PALAVRAS-CHAVE: Platão-irônico. Método Hermenêutico de Leo-Strauss. Aproximação Dialogal.

‘HOW TO READ PLATO’S DIALOGUES?’ LEO STRAUSS’S HERMENEUTIC PROCEDURE

ABSTRACT: This article deals with L. Strauss’s method of reading Plato’s dialogues. In it, in addition to interpreting, we systematize and order in principle the diffuse and essayistic form by which Strauss brought the public in his work, *The City and Man*, (1964), his hermeneutic procedure of reading Plato’s texts. The principles at issue can be expressed in two main keys: (i) the ironic-dissimulatory dimension, which Strauss claims to be the key to approaching and understanding the plot and the conversations we encounter in the dialogues; and ii) the

dramatic-comic dimension, which would enable us to correctly understand the message itself (the arguments, the theses and the conclusions) transmitted by the texts. Moreover, from such principles, Strauss's thesis follows, in spite of the question of the dialogical approach that we can attribute to Plato certain ideas or doctrines, provided we read them by the appropriate approach and procedure.

KEYWORDS: Plato-ironist; Hermeneutic Method of Leo-Strauss; Dialogical Approach.

INTRODUÇÃO

O presente texto aborda o método de L. Strauss (1899 – 1973) de leitura dos diálogos de Platão. Também pretende realizar a tarefa de interpretar, sistematizar e ordenar em princípios a forma difusa e ensaística – que se deve em grande parte ao procedimento de escrita peculiar do autor¹– pela qual Strauss trouxe tal método a público na obra *A Cidade e o Homem* (1964), em que ele discorre em pormenores, fora o contexto dos seminários, o seu procedimento hermenêutico de leitura dos textos de Platão.

Trata-se, então, de descrever e expor (i) as cifras exegéticas que o autor utiliza para reconstruir a lógica do enredo dos diálogos Platônicos – isto é, os princípios através dos quais, em tal concepção, as cenas são construídas, o perfil dos personagens é elaborado, a lógica das conversações se ancora – e (ii) o fundamento hermenêutico por meio do qual a natureza do diálogo de Platão é, na ótica do autor, explicada. No primeiro ponto, nos referimos à

¹ Strauss (2015) entende que é imprescindível que o filósofo tenha algumas técnicas ao escrever, pois, p. ex., pode lhe ocorrer a necessidade de resistir um dado sistema vigente, caso este seja injusto e mal. Portanto, esse tipo de atividade pode sofrer perseguições, razão pela qual se deve escrever “nas entrelinhas” do texto. Ele explica que em um estado totalitário, um indivíduo pode escrever um texto denso, técnico e, no meio dele, colocar algumas afirmações, discretas, indo contra o regime, mesmo que isso implique que seu texto contenha algumas “contradições e lacunas”. Mas será nestes pontos que ele estará de fato crescendo conhecimento, criticando o que é injusto, proferindo juízos de valor e deixando seu legado. Por isso, esse método, o método da escrita esotérica, pressupõem um leitor paciente e muito atento.

dimensão irônica-dissimulatória, a qual L. Strauss assere ser a chave para abordarmos e entendermos corretamente a trama e as conversações com as quais nos deparamos nos diálogos. Este princípio, o princípio da ironia, a regra hermenêutica mais ampla para lermos o diálogo platônico, diz respeito à chamada “aproximação dialogal” (Vegetti, 2010), ou seja, ao fato de que Platão não escreveu tratados, mas diálogos, que ao lermos os diálogos de Platão temos a voz de seus personagens, não exatamente a voz dele.

De acordo com a visão de L. Strauss, isto significa que, ao falar por meio de seus personagens, sendo Sócrates seu porta-voz principal, Platão transmite seu ensinamento de forma oblíqua, visto ser a conversação socrática essencialmente irônica. É oblíqua, pois a ironia de Sócrates, entendida como ocultação da sabedoria, faz com que as cenas dramáticas dos diálogos, imitando a comunicação oral, sejam multifacetadas, ofereçam uma mensagem dual, sirvam para conduzir certos leitores a um consenso a respeito de opiniões úteis e saudáveis e a outros até a verdade de um determinado tema ou problema (Strauss, 2005).

No segundo ponto, nos referimos à dimensão dramática-cômica, que supostamente nos habilita a entender corretamente a própria mensagem (os argumentos, as teses e conclusões) dos diálogos, que, na interpretação de Strauss, são redefinidos pelo gênero do texto platônico – os diálogos de Platão ‘são dramas’ e assim devem ser lidos, célebre frase dos seminários de Strauss. Dramático-cômico quer dizer que o diálogo de Platão é afim à comédia, não à tragédia.

Primeiramente, esse caráter cômico se ancora, como veremos no decorrer deste artigo, em um pressuposto de ordem metafísico-epistemológica, pois a tese de L. Strauss é que cada diálogo de Platão, em razão desse pressuposto, se afasta de algo que é essencial ao seu tema, o que conduz à impossibilidade da realização deste. É então cômico, o caráter dramático

do diálogo de Platão, pois, ao tratar o irrealizável como realizável e possível, resulta seu sentido como ridículo (Strauss, 2005). Em segundo lugar, conforme Strauss, paralelamente à comédia de Aristófanes, cujo núcleo é orientando ou constituído por algo impossível no sentido ora exposto, o diálogo de Platão leva a cabo esse tipo de impossibilidade— e é dentro dessa ótica e chave, isto é, dentro deste sentido cômico, que a mensagem do diálogo de Platão deve ser interpretada.

Expostos os princípios hermenêuticos gerais da metodologia de L. Strauss que iremos tratar, passemos ao delineamento de nosso trabalho, que é estruturado por três seções principais, correspondentes ao seu conteúdo. Na primeira seção, explicamos e descrevemos o conceito de ironia socrática de L. Strauss, bem como, em pormenores, o papel de tal conceito na construção do enredo dos diálogos de Platão. Na segunda seção, já exposta e clarificada a questão da ironia, mostramos como para o autor seria possível encontrar a voz de Platão nos diálogos compreendendo adequadamente a questão da cena dramática das conversações, da eleição dos títulos e o tratamento poético, retórico e particular das questões filosóficas.

Finalmente, na terceira e última seção, explicamos o significado cômico do “drama” platônico explicitando a tese de Strauss acerca do pressuposto metafísico e epistemológico (citado acima) e pelo paralelo com Aristófanes, em que reconstruímos em linhas gerais a comparação de Strauss entre a obra de Platão e a comédia do comediógrafo.

OMÉTODODEL.STRAUSSDELEITURADOSDIÁLOGOSDEPLATÃO:AIRONIA DE SÓCRATES COMO PRIMEIRA CHAVE

O ponto de partida de L. Strauss diante da questão ‘como devem ser lidos os diálogos de Platão?’ diz respeito à aproximação dialogal: diferente

dos filósofos que escreveram tratados, como é o caso de Aristóteles, Platão, ao escrever os diálogos e se expressar por meio de seus personagens, nunca propôs uma tese em primeira pessoa²; afinal, são os personagens de Platão que falam, de modo que não podemos distinguir simplesmente a sua voz da voz de seus personagens. Esta observação levou alguns intérpretes de Platão à hipótese de que não podemos conhecer a partir dos diálogos o que Platão pensava, bem como afirmar a autoria de uma doutrina ou corpo doutrinal passíveis de ser a ele atribuídos³.

L. Strauss lida com essa dificuldade por meio do raciocínio dialético que descreveremos a seguir. É comumente aceito pela maioria dos leitores de Platão que ele se expressa por meio de seus porta-vozes, isto é, Sócrates, os Estrangeiros de Eleia e de Atenas e de Timeu. Porém Platão se serve de vários personagens, de modo que devemos nos perguntar qual deles é realmente seu porta-voz. Ademais, o comportamento dos porta-vozes muda em certos diálogos, trazendo-nos, nesse sentido, a dificuldade adicional acerca de quem realmente é o seu porta-voz – a este respeito o autor nos lembra que Platão “faz com que Sócrates seja um ouvinte silencioso dos discursos de Timeu e do Estrangeiro de Eleia” (STRAUSS, 2005, p. 79).

Ao salientar que Platão não nos revela por que ele se serve de diversos porta-vozes e por que o comportamento deles muda, Strauss infere que sem o entendermos, não saberemos o que significa ser um porta-voz de Platão e

² Vegetti 2010, p. 209) menciona autores que notaram tal elemento ou tendência nos escritos de Platão, p. ex., diz que “Proclo notou neles uma “reticência dialogal”; Bernardo de Chartres, Abelardo e Egídio Romano “falaram de uma escrita *per involucrium, in tegumentum*, de uma *metaphorice loqui*. Pier Candido Decembrio defendera claramente que aquelas teses deviam ser entendidas como *exposições ironice, sub enigmat*”.

³ É o caso de Julia Annas (1981), que nega a existência de uma doutrina que seja atribuída a Platão. Outro exemplo é Hector Benoit (2015) cuja obra sobre a metodologia de leitura dos diálogos platônicos chegou a meu conhecimento depois deste artigo preparado, assim não pude a tempo aprofundar-me em sua interpretação.

nem mesmo se há algo nesse sentido⁴. Entretanto, o porta-voz por excelência de Platão é Sócrates. Neste ponto temos a regra hermenêutica mais ampla para ler o diálogo Platônico, a regra da ironia: Sócrates era famoso por ser um homem irônico⁵. A “constatação” da ironia de Sócrates faz com que Strauss acredite que a suposição de que os diálogos de Platão não transmitam uma doutrina seja falsa, já que a chave para os ensinamentos de Platão depende do significado da ironia de Sócrates.

Por ironia, Strauss entende as ideias de dissimulação ou falsidade, sem se tratar, no entanto, de uma qualidade viciosa em sentido definitivo – esse é o juízo de Strauss a este respeito, a despeito de Aristóteles classificar a ironia como um vício⁶. A ironia de Sócrates é explicada a partir do paralelo com o homem magnânimo de Aristóteles, o qual serve como modelo da ironia que não consiste em um vício em sentido total. O homem magnânimo, tomando o caso da magnanimidade mencionado por Aristóteles, ou seja, a posse da fortuna, é aquele que sabe em que situação ou lugar e diante de quem expressar as qualidades e méritos relacionados à sua pessoa, a fim de não gerar impressão inadequada ou constrangimento aos seus pares.

A ironia então diz respeito ao hábito de ocultar ações ou qualidades positivas, virtuosas, consistindo no ocultamento do valor e das qualidades que eventualmente tornam alguém distinto dos demais. Quando aplicada à esfera da vida e da atividade filosófica, a ironia consiste no ocultamento do maior grau de distinção cabível ao homem, a sabedoria; por conseguinte,

⁴ Para uma das respostas de Strauss, Cf. página 6 e 7 deste trabalho.

⁵ “É geralmente admitido que os diálogos Platônicos são dramas, e é geralmente admitido que isso significa o mesmo que eles são irônicos [...]”. Sócrates foi descrito como irônico por seus companheiros, como nós vimos dos diálogos de Platão propriamente ditos. E, de acordo, com Thomson, “[...] isso foi baseado no fato que os atenienses eram familiarizados com a ironia, com a trágica ou ironia cômica na tragédia ou comédia” (STRAUSS, 1966, p. 18). A obra que Strauss cita, na qual ele também baseia esta afirmação, é de THOMSON, J.A.K (1926, p.169).

⁶ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, a19-22; b29-31; a20-26, b22-31.

neste plano, a ironia será o ocultamento da própria sabedoria: “só sei que nada sei”. A ironia de Sócrates, então, consiste no ocultamento de sua própria sabedoria. De modo exato, ela não significa só que ele esconde a sua sabedoria, mas, de modo semelhante ao homem magnânimo, se dirija de modo distinto a diferentes tipos de pessoas.

Este caráter oblíquo da conversação socrática faz com ele tenha um *modus operandi* de dialogar que apresenta duas faces, segundo Strauss:

Expressando acerca de um tema sábio ou complexo ideias que são geralmente aceitas, convencionais, que são menos sábias que as próprias [...]. Ou bem abster de expressar ideia alguma acerca de um tema “sábio”, baseando-se em que ele não possui um conhecimento acerca do tema e, portanto, só pode plantar questões sem obter respostas. (STRAUSS, 2005, p. 81)⁷.

Da ironia de Sócrates e seu modo de operação, como veremos em pormenores adiante, segue um corolário da regra hermenêutica da ironia, ou seja, que devemos dar atenção, ao ler os diálogos de Platão, à esfera dos atos, das cenas desenvolvidas nele, o que nos leva a operar a distinção entre forma e conteúdo do diálogo platônico. Em virtude disto, Strauss afirma a necessidade de compreender a natureza do diálogo de Platão para que possamos entender a intenção do ensinamento do autor. Essa regra nos leva à impossibilidade de separar a compreensão do ensinamento de Platão da forma em que ele o apresenta:

Se deve prestar a mesma atenção ao como e **ao quê**. [...]. Ao menos em um começo, se deve prestar mais atenção à forma do que à substância, dado que o significado da substância

⁷ Exceto quando a outrem atribuída, toda tradução das citações da obra de Strauss nesse artigo é minha.

depende da forma. Se deve suspender o interesse por questões mais sérias (as questões filosóficas), a fim de se focar no estudo da questão meramente literária. (STRAUSS, 2005, p. 82, grifo nosso).

A ironia que se depreende da forma de escrita do diálogo platônico evoca a elucidação da questão literária no pensamento de Platão ou, mais precisamente, envolve a questão da escrita e da comunicação, a qual, por sua essência, explica a razão da ironia dos diálogos. Segundo Strauss, Sócrates afirma no *Fedro* que a escrita é uma aquisição de valor duvidoso. Isso ocorre porque na comunicação escrita, que é acessível a toda sorte de leitores, se diz as mesmas coisas a todos os tipos de pessoas, não se sabe a quem falar e a quem calar. Strauss asseve que, por esta razão, os escritos de Platão possuem a adaptabilidade e flexibilidade da oralidade, aduzindo que eles foram intencionalmente criados para dizer coisas distintas a diferentes tipos de pessoas, ou porque são irônicos de raiz.

A adaptabilidade e flexibilidade ora mencionadas são implementadas no texto escrito por aquilo que Strauss chama de necessidade logográfica⁸, que, segundo sua leitura do *Fedro*, constitui o caráter indispensável do bom escrito e do modo adequado de lê-lo, o que passa pela compreensão de seu caráter:

Um escrito é bom se obedece à necessidade logográfica, a necessidade que deveria governar a escrita dos discursos: cada parte de um discurso escrito deve ser necessária para o todo; o lugar onde ocorre cada parte é o

⁸ A necessidade logográfica, que Strauss chama de lei logográfica, é o que permite a introdução do elemento da ironia na conversação platônica, determina que prestemos atenção aos atos dos diálogos, ao 'como', que veremos logo mais; ao modo, em todo rigor, como o enredo é montado, as cenas e seu contexto, o comportamento dos personagens e também as mudanças de comportamento (orais e não orais) destes.

lugar onde é necessário que ocorra; em poucas palavras, o bom escrito se deve parecer ao animal são que pode fazer bem a sua tarefa. (STRAUSS, 2005, p. 83).

No entanto, segundo Strauss, o Sócrates de Platão não nos diz como a ironia é posta em ação ou é executada nos diálogos juntamente com a necessidade logográfica, já que parece certo que um escrito se dirige a todo tipo de pessoa, enquanto a tarefa do bom escrito (que determina que o autor deve falar certas coisas a uns e a outros não) é seguir o preceito hermenêutico da ironia. É em Xenofonte⁹ que entendemos melhor, de acordo com Strauss, como a prática da comunicação oral se adapta à da comunicação escrita, ou melhor, como a ironia é implementada no interior do diálogo de Platão.

Assim sendo, Strauss aponta que, de acordo com Xenofonte, a arte da conversação de Sócrates tem duas faces, a conversação por oposição e a conversação por livre iniciativa. Na primeira, quando Sócrates recebia alguma objeção às suas proposições, ele conduzia a conversa introduzindo a pergunta ‘o que é?’, discutindo ponto por ponto com seu interlocutor até que a verdade era posta à luz aos seus contraditores. Na segunda, Sócrates levava a conversa, quando era ouvido sem ser objetado, mediante opiniões aceitas em geral, às ideias convencionais, chegando a um alto grau de consenso com seu interlocutor.

Embora Xenofonte não explique porque Sócrates trata seus interlocutores desse modo, Strauss entende que Sócrates não abordava as pessoas da mesma maneira, antes se dirigia de uma maneira às pessoas com inclinação para o teor de suas conversações e de outra às demais. Neste último caso, as conduzia a um consenso a respeito de opiniões úteis e saudáveis, ou confirmava tais opiniões, aos outros, conduzia até a verdade

⁹ Strauss remete seus leitores ao seguinte texto de Xenofonte: *Memoráveis* I 6.14, IV 1.2-2.1.

de um determinado tema ou problema: “O Sócrates de Xenofonte se dedicava às tarefas mais felizes apenas com seus amigos, ou melhor, com os seus bons amigos. Já que, como afirma o Sócrates de Platão, é seguro dizer a verdade entre amigos sensatos” (STRAUSS, 2005, p. 83).

Assim, isto é, a partir da necessidade logográfica e do caráter essencialmente irônico do escrito platônico, os quais devem seguir exatamente o procedimento de duas faces da conversação de Sócrates, Strauss “desenha exatamente” os mecanismos de confecção e estruturação dos diálogos de Platão. Segundo ele, em primeiro lugar, imitando a boa conversação, o texto deve se dirigir a um ou mais indivíduos conhecidos pelo orador. Por conseguinte, o destinatário principal do diálogo deve representar o tipo de pessoa a quem o orador pretende alcançar primeiramente, os quais são pessoas aptas a receber a mensagem pretendida pelo autor do livro:

O diálogo platônico apresenta uma conversação em que um homem conversa com um ou mais homens, os quais conhece mais ou menos bem e para os quais, portanto, pode adaptar o que diz à habilidade, ao caráter e inclusive ao humor de seus interlocutores. (STRAUSS, 2005, p.83).

Apesar de lidar com a dificuldade dos escritos, os diálogos de Platão ainda preservam uma diferença ora negativa e ora positiva em relação aos diálogos orais. Negativamente, eles mostram a conversação a uma multidão completamente desconhecida de Platão, a quem Platão nunca se dirigiu. Positivamente, eles mostram com muito mais clareza a finalidade epistolar, ou seja, como o orador principal adapta o ensinamento, que tem um público particular como destinatário, e pelo qual pode recolocar o ensinamento para que seja válido além de uma situação particular.

Strauss dá a entender que Platão alcança esse resultado positivo ao apresentar seus diálogos entre personagens que não são socialmente e intelectualmente iguais, ou que não possuem qualidades iguais às do orador principal. Esta é, inclusive, uma das razões pelas quais, de acordo com Strauss, Platão utiliza diversos porta-vozes: “ao não apresentar uma conversação entre Sócrates e o estrangeiro de Eleia ou Timeu, indica que não existe um diálogo platônico entre homens que são, ou que se poderia crer que fossem, iguais” (STRAUSS, 2005, p. 85).

Em síntese, a situação existencial dos personagens permite que os leitores, para quem a conversação não se remete em primeira instância, possam acessar o ensino de Platão, seja ao se identificar com os personagens (com suas crenças e valores) ou ao poderem se aproximar do orador principal, o qual possui, aparentemente, esses mesmos valores e crenças em um nível diferente dos seus, em uma palavra, como um modelo de sabedoria ou de sábio.

Isto posto, temos o segundo momento de explicitação do método de Strauss de leitura dos diálogos, o qual está associado à concessão que o autor faz à nossa insistência no fato de que a identificação da voz de Platão através da ironia e da necessidade logográfica não são suficientes para justificar esta identificação, já que sempre temos os personagens de Platão falando, não necessariamente ele.

A VOZ DE PLATÃO NOS DIÁLOGOS

O autor passa então a buscar a voz de Platão no texto examinando os diálogos do ponto de vista externo e de sua superfície. Nesse sentido, Strauss não foca na eleição do assunto do diálogo propriamente dito, em sua natureza, se é aporética ou não, e no desenvolvimento temporal dos

diálogos, nas mudanças e no progresso dos temas filosóficos que constam neles. Strauss foca nos títulos, asseverando que inegavelmente a autoria é de Platão, a despeito de alguns deles ser julgados inautênticos e de outros talvez ser registros de conversas reais. Aponta que dos 35 diálogos de Platão, apenas sete indicam o tema do diálogo a ele atinente: *A República*, *As Leis*, *O Sofista*, *O Político*, *Hiparco*, *Minos* e a *Apologia de Sócrates*. Concluindo que o tema de tais diálogos, tomando a correspondência com o título como parâmetro, são políticos.

Ainda a esse respeito, Strauss sustenta que além dos títulos (e em consonância com eles) é na seleção das conversações elegidas pelos diálogos de Platão que podemos notar a presença deste como alguém distinto de seus personagens. Isto nos é revelado, do ponto de vista de Strauss, pelo caso de Sócrates, de seu nome nos títulos dos diálogos de Platão. O nome de Sócrates aparece, embora ele esteja presente na maioria dos diálogos, apenas na *Apologia*, que leva seu nome. Parece que, como Xenofonte, o qual coloca o nome de Sócrates no título do diálogo apenas associado a uma apologia, Platão deliberadamente omite o nome de Sócrates dos títulos.

Entretanto é justamente na *Apologia* que temos o relato das conversações de Sócrates. No relato de Sócrates na *Apologia*, ele conversava com todos os homens, com poetas, políticos, artesãos, não só com os da nobreza, mas dos *demoi* em geral. A este respeito, até mesmo Xenofonte consagra um capítulo de seu texto *Memoráveis* para mostrar a conversa de Sócrates com artesãos e uma parte de um capítulo mostrando a conversa de Sócrates como uma mulher charmosa e sedutora. No entanto, quando olhamos para ação dos diálogos de Platão, apenas se menciona o fato da conversa de Sócrates com os cidadãos em geral e com duas mulheres, sendo que nos apresenta apenas a mulher de Sócrates, restando, pelos atos

dos diálogos, a conversa de Sócrates com indivíduos que não pertencem ao povo, com personalidades distintas do ponto de vista cultural, social e até mesmo histórico.

Em terceiro lugar, Strauss afirma que Platão nos fala, sem intermediação dos personagens, não só na seleção das conversas presente nos diálogos, mas também no fato de que nos apresenta a maioria dos diálogos de modo representado, e os demais como narrados. Ao observar os aspectos positivos e negativos que essa distinção carrega consigo, Strauss vai nos mostrando como o som da voz de Platão se “faz ouvir”. No diálogo representado não há as desvantagens no uso constante de expressões que indicam que esse ou aquele personagem está falando, “disse S”, ou “disse P”, “replicou A”, “novamente replicou B”, etc. Por outro lado, o diálogo narrado nos permite que o personagem nos fale diretamente determinado assunto, sem a intermediação de um personagem ou de uma cena, de uma digressão, como ocorre no diálogo representado. Strauss observa que é possível que nos seja dito algum segredo mais facilmente através do diálogo narrado¹⁰. Porém é sobretudo na revelação, por parte de Sócrates, da intenção que carrega o ato de apresentar o diálogo de forma representada que Strauss baseia esta afirmação. Ele diz que nós podemos antever o método de trabalho de Platão a partir do exemplo da transformação de um diálogo narrado em representado, o que ocorre no *Teeteto*:

Euclides, que aparentemente não tinha tão boa memória como outros personagens platônicos, escreveu o que havia lido dito Sócrates, porém não textualmente como Sócrates lido havia

¹⁰ Segundo Strauss, no diálogo narrado é “possível que Sócrates nos diga coisas que não poderia ter dito por decoro de seus interlocutores, p ex., por que deu certo giro em uma conversação, o que pensava de seus interlocutores; portanto, pode nos revelar alguns segredos” (STRAUSS, 2005, p. 90).

narrado, senão “omitindo (...) as partes narrativas entre os discursos” como quando Sócrates diz “disse” e “Teeteto estava de acordo”. Euclides transformou um diálogo narrado em um diálogo representado. (STRAUSS, 2005, p. 90).

É com base na própria afirmação de Sócrates a esse respeito que Strauss finalmente consegue mais uma vez conciliar a sua tese do Platão Irônico com a própria lógica de criação dos diálogos:

Como deixa bem claro ali em uma extenso comentário [Sócrates], se um escritor só fala como se fosse um dos seus personagens, quer dizer, se se “omite” “o que se encontra entre os discursos” dos personagens (o que “A disse” e “B contestou”), o escritor se oculta por completo, e seus escritos são obras dramáticas.” (STRAUSS, 2005, p. 91).

Strauss não quer dizer acima que não haja uma teoria (ou corpo de teorias) que possa ser atribuída a Platão acerca dos temas ou problemas discutidos nos diálogos, diz antes que se suas obras seguem o preceito hermenêutico de serem lidas como obras dramáticas, devemos, então, não atribuir palavra alguma a Platão sem antes tomar grandes precauções. Isto é elucidado por ele com base no caso do *Macbeth* de Shakespeare. Face a pergunta “o que Shakespeare pensa da vida?”, devemos ver a fala de Macbeth ao olhar a obra como um todo. Assim, Strauss afirma que segundo a obra como um todo, a vida significa: “a vida não carece de sentido senão que perde o sentido para aquele que infringe a lei sagrada da vida; ou bem a ordem sagrada se restaura, ou bem a infração da lei tem como resultado a autodestruição” (STRAUSS, 2005, p. 91).

No entanto, a obra como um todo, cuja decifração pode nos levar ao pensamento de Shakespeare, aborda um assunto universal, o significado

da vida, dentro de um contexto particular, o qual é constituído por suas idiossincrasias. A autodestruição se aplica a Macbeth, que é um particular, o que nos deve levar a perguntar se o ensino da obra se aplica a todos homens, ou seja, se é universalizável. Nesse sentido, deveríamos perguntar se a lei natural é realmente uma lei natural, já que Macbeth viola a lei natural por força da ação de seres sobrenaturais.

É a partir desta dialética que devemos e podemos nos aproximar do pensamento de Platão, indo além dos discursos dos personagens, vendo no contexto particular em que determinado problema ou verdade atinente ao discurso são postos, ou seja, à luz de seus atos, e depois abordá-lo novamente em seu escopo universal a fim de compreendê-los e questioná-los, para só então nos aproximar da opinião do autor que assim procede. É dessa forma que devemos, segundo Strauss, entender os discursos dos personagens de Platão, a partir da ótica de seus atos:

Do mesmo modo devemos entender os “discursos” de todos os personagens platônicos à luz dos “atos”. Os “atos” são, em primeiro lugar, a cena e a ação do diálogo individual: sobre que tipo de homens atua Sócrates com seus discursos? Qual é a idade, o carácter, as habilidades, a posição na sociedade e a aparência de cada um? Quando e onde ocorre a ação? Sócrates alcança seu propósito? Sua ação é voluntária ou alguém lhe impõe? (STRAUSS, 2005, p. 92).

Além de comunicar o enredo dos diálogos de forma mais abrangente, os atos também têm um propósito terapêutico e propedêutico, os quais são levados a cabo pela ignorância de Sócrates e por sua maiêutica¹¹. Por essa

¹¹ “Quiçá a intenção principal de Sócrates não seja ensinar uma doutrina, mas bem educar a seres humanos: fazê-los melhores, mais justos ou refinados, mais conscientes de sus limitações, já que, para que os homens possam receber um ensinamento genuíno, primeiro têm que estar

razão, vários diálogos de Platão, como, por exemplo, o *Mênon* e o *Laques*, começam com uma digressão do assunto principal, em que o interlocutor de Sócrates é posto em aporia, levando à constatação de sua própria ignorância; ou então o início do diálogo é irônico, como o caso de *A República*, em que os homens que aparecem falando com Sócrates na casa de Céfalo sobre a justiça serão vítimas de uma profunda injustiça; ou ainda o caso de *Mênon*¹², um tirano, que inicia o diálogo com Sócrates sobre a virtude, afirmando saber o que é a virtude. A propedêutica de Platão é então levada a cabo não através do discurso, mas através da ação silenciosa e dos atos, por meio da ação silenciosa de Sócrates, distinta de seus discursos.

Além disso, os atos dizem respeito também aos fatos, assuntos ou conhecimentos relevantes que não são explicitados, mas apenas implicados, pelos discursos e dos quais Platão ou Sócrates tinham ciência, de modo que seja possível que um discurso Socrático que convença a todo um público não coincida com os vários fatos, assuntos ou conhecimentos por ele sabidos¹³. Para chegar a estes fatos não mencionados, é necessário prestar atenção a detalhes não temáticos e observações que até mesmo são ou parecem casuais; daí resulta a dificuldade de aproximação com o pensamento de Platão, “pois é fácil captar a faceta discursiva do diálogo, mas o difícil é acessar o que em certo sentido não é dito, ou é dito de forma oblíqua, perceber como se diz o que diz é mais difícil” (STRAUSS, 2005, p. 92).

dispostos a recebê-lo; devem ter tomado consciência de sua necessidade de recebê-la; devem libertar-se dos prejulgamentos que os fazem obtusos” (STRAUSS, 2005, p. 83).

¹² A respeito da identidade de *Mênon*, Cf. Klein 1968, p. 35. Sobre a relação dos personagens de Platão com os episódios históricos da tirania, Cf. Strauss 2005, p. 97, sobre a passagem em que o autor fala sobre a injustiça da qual foram vítimas Polemarco, Lísias e Nicerato sob o regime dos 30 tiranos.

¹³ Talvez seja elucidativo neste sentido o caso do diálogo de Sócrates com *Mênon*, em que, pelo decorrer da conversa de Sócrates, vimos Sócrates fazer *Mênon* cair em aporia, e o faz propositalmente, apesar de Sócrates nos passar a nítida impressão de saber a resposta à questão da virtude.

Disso resulta o preceito interpretativo de entender os discursos (o qual tem um teor filosófico e universal) à luz dos atos no contexto concreto de sua ocorrência, ou seja, nos diálogos, que se dão de modo particular, através da conversa de pessoas que tratam o tema universal, seja ele a justiça, a virtude, a piedade, etc. Isso significa, segundo Strauss, abordar, pela via da interpretação, a dimensão não só filosófica do diálogo, mas a sua dimensão poética ou retórica, as quais devem ser tratadas de modo dinâmico e dialético:

Entender os discursos à luz dos atos significa entender como o tratamento filosófico do tema filosófico se modifica pelo particular ou o individual, ou como se transforma em um tratamento retórico ou poético, ou como se recupera o tratamento filosófico implícito no tratamento poético ou retórico explícito. Para dizer de outro modo, compreender os discursos à luz dos atos transforma o bidimensional em algo tridimensional, ou más bem recupera a tridimensionalidade original. (STRAUSS, 2005, p. 93).

Mas, finalmente, qual o significado do caráter poético-dramático dos diálogos, a partir do qual o seu conteúdo filosófico deve ser abstraído até que se possa tratá-lo novamente de modo mais amplo e universal? Na seção seguinte, a seção derradeira, passamos a exposição deste ponto.

O CARÁTER DRAMÁTICO DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO

O caráter dramático dos diálogos não deve ser compreendido no sentido do trágico, embora seja o primeiro efeito, intencional, que os diálogos de Platão causem em seus leitores, o qual está associado a certa austeridade¹⁴.

¹⁴ Quando Sócrates explica na *República* o que é uma obra dramática, a contrapondo a outro tipo de poesia, o austero Adimanto pensa somente na tragédia. Do mesmo modo, o leitor austero dos diálogos platônicos - o primeiro que Platão faz a seus leitores é convertê-los em pessoas austeras - entende que o diálogo platônico é um novo tipo de tragédia, acaso a mais excelsa e

A afirmação do caráter menos trágico dos atos do diálogo de Platão, Strauss embasa em dois autores. Primeiro, em Thomas Morus, que foi, segundo Strauss, o primeiro autor que tentou entender a diferença entre o platonismo primitivo e o platonismo cristão. Segundo Strauss, Morus, cuja obra é uma interpretação livre de *A República*, e que carrega menos austeridade do que ela, compreendia a diferença entre os atos e os discursos, e a expôs após uma cena, enquanto *A República* acontece em meio a uma cena:

É no capítulo treze de seu diálogo da fortaleza contra a tribulação que Morus afirma: “E para provar que esta vida não é tempo de rir, mas sim o tempo de lágrimas, falamos que nosso mesmo salvador chorou duas ou três vezes, porém não encontramos uma ocasião em que ria. Não julgarei que nunca tenha feito, porém ao menos nunca deixou exemplo disso. Sem embargo, nos deixou exemplo de seu pranto. (STRAUSS, 2005, p. 94).

Strauss afirma que Morus devia estar consciente que tanto o Sócrates de Platão como o de Xenofonte não é retratado em momento algum em lágrimas, somente em riso. Ele vê a relação entre o riso e o choro como a relação da tragédia e da comédia, então afirma que a conversação socrática (e, por meio desta, o diálogo platônico) é mais afim à comédia do que com à tragédia.

O caráter cômico propriamente dito, Strauss afirma a partir do paralelo entre o diálogo de Platão e a *Assembleia das Mulheres* de Aristófanes. Ele é cômico não simplesmente porque há um procedimento em comum com a comédia de Aristófanes. Antes, o cômico está relacionado com um pressuposto de natureza metafísica- epistemológica que Strauss afirma ser

do melhor tipo” (STRAUSS, 2005, p. 93).

próprio de Platão. O ponto de partida de Strauss nesse sentido é a visão de filosofia que ele advoga, em atribuição aos antigos, Sócrates e Platão especialmente.

Em seu ensaio *O que é a Filosofia Política*¹⁵, Strauss define a filosofia com base no seguinte raciocínio: a filosofia é a tentativa de substituir as opiniões do todo pelo conhecimento do todo. Por essa razão, ela pode ser tomada como a busca pela sabedoria. Como a busca pela sabedoria é uma busca por conhecimento universal, pelo conhecimento como um todo, caso este tipo de conhecimento estivesse acessível, esta busca não seria necessária. Porém a ausência do conhecimento do todo não quer dizer que os homens não têm pensamentos sobre o todo, eles têm, o que faz com que a filosofia seja precedida por opiniões acerca da essência, do que é esse todo. Por conseguinte, a filosofia é a tentativa de conhecer, de substituir opinião a respeito do todo pelo conhecimento do todo.

No entanto, Strauss sustenta, e este é um dos traços distintivos de sua concepção de filosofia, que o conhecimento do todo, em sentido integral, não é possível¹⁶, pois, em sua visão, a qual é chamada por ele próprio de *ceticismo*

¹⁵ Cf. Strauss, 2016, p. 28.

¹⁶ Esta é uma tese recorrente na obra de Strauss, muito embora ele nunca ou quase nunca explicitamente completamente as justificativas que o levam a tal afirmação. Em suas Conferências sobre o *Mênon*, de 1966, quando trata da distinção entre conhecimento pré-científico e científico, vemos tal exposição: “Alguém pode conhecer qualquer coisa no sentido estrito do conhecimento sem conhecer todas as coisas? P. ex., o conhecimento sobre um cão. Você pode saber um monte de coisas sobre o cão que vive com você e se você é um biólogo interessado em cães você pode saber muito sobre cães. Mas isso é claramente inadequado. P. ex., uma tal coisa sobre a origem da espécie dos cães está encerrada com a totalidade da questão da evolução, a qual vai muito além de qualquer conhecimento dos cães enquanto cães. Mas ela está implicada com isso, pois os cães são seres vivos. Então a totalidade da questão da evolução está relacionada com a questão da origem do universo em sua totalidade e com infinitas questões relacionados com isso. Sócrates de algum modo aprova a possibilidade de que nós nunca sabemos qualquer coisa em sentido estrito do termo, se é de fato verdade que qualquer coisa que nós conhecemos a esse respeito é uma parte do todo, cuja totalidade nós nunca conhecemos adequadamente” (STRAUSS, 1966, p. 14).

zetético, a filosofia é a busca pela sabedoria, não a posse; por conseguinte, a filosofia leva à consciência refletida dos problemas fundamentais e das alternativas fundamentais que os acompanham¹⁷, sendo a sabedoria, que é o conhecimento da alternativa correta e verdadeira, inacessível ao homem.

Assim, o que temos, como Strauss deixa claro em suas *Conferências sobre o Mênon* de Platão, é a dialética do todo e da parte, a qual, por sua articulação, deriva na consciência da impossibilidade do conhecimento do todo¹⁸. Conforme o autor, a complexidade, o mistério e *aporeticidade* da realidade são, por excelência, a forma de inspiração dos diálogos platônicos e, por conseguinte, a chave para entender seu procedimento e alcançar a sua compreensão:

A obra de Platão está composta por muitos diálogos porque imita a multiplicidade, a variedade, a heterogeneidade do ser. Os diversos diálogos formam um cosmos que misteriosamente imitam o misterioso cosmos. O cosmos platônico imita ou reproduz seu modelo para despertar-nos ao mistério do modelo e para assistirmos à articulação do mistério. Há muitos diálogos porque o todo está composto de muitas partes. Porém o diálogo individual não é um capítulo de uma enciclopédia das

¹⁷ Cf. Strauss, 2016, p 28-29.

¹⁸ Vejamos como Strauss asseve isso também à luz de suas Conferências sobre o *Mênon*. Segundo ele, a filosofia de Platão e de Aristóteles é a tentativa de conhecimento do todo, o que não quer dizer que o conhecimento do todo ocorra. O conhecimento do todo segue o conhecimento de suas partes, suas partes essenciais em seu caráter essencial. Entretanto não é possível o conhecimento do todo sem o conhecimento das partes e vice-versa, ou seja, não podemos conhecer uma parte se não conhecermos o todo, porque esse é sempre um conhecimento parcial. Strauss explica que geralmente nós não vemos tal conexão, no entanto, ele coloca que de fato conhecemos apenas as partes, isto é, nós temos apenas conhecimento incompleto das partes, pois nós não conhecemos suficientemente o todo ao qual elas pertencem. A isso nós damos o nome de opinião, ou conhecimento parcial, para não dizer parte da verdade. Nós somos, então, capazes de nos esforçar para o conhecimento do todo, para a filosofia, não para a *sophia*, a sabedoria. De acordo com Strauss, essa é a visão platônica.

‘Como ler os diálogos de Platão?’...

ciências filosóficas ou de um sistema filosófico, e menos ainda uma relíquia de uma etapa do desenvolvimento de Platão. (STRAUSS, 2005, p. 95).

Strauss entende que o diálogo de Platão tem como objeto uma parte da totalidade e multiplicidade do ser, e que revela a verdade acerca dessa parte. Mas entende, seguindo a dialética epistemológica entre o todo e a parte, que a verdade acerca de uma dada parte ou das partes é incompleta, uma verdade em meio termo. Strauss, como ele mesmo admite, de forma intrépida diz que cada diálogo de Platão se afasta de algo que é essencial ao seu tema, o que conduz à impossibilidade da realização de seu tema. E é aí que reside o cômico, o caráter dramático-cômico do diálogo de Platão, “pois se trata o impossível, ou certo tipo de impossibilidade como possível ou realizável, seu sentido será ridículo” (STRAUSS, 2005, p. 95).

No entendimento de Strauss, o núcleo da comédia de Aristófanes é algo impossível nesse sentido, e que o diálogo de Platão leva a cabo é esse tipo de impossibilidade. Isso significa, *latu senso*¹⁹, que os diálogos de Platão – Strauss não nos diz exatamente se isso corresponde a todos os diálogos – se afastam, se abstraem, de algo fundamental ao seu tema, que em geral é universal.

¹⁹ Aqui, tomamos o paralelo entre a comédia de Aristófanes e os diálogos de Platão em sentido geral. Há, por parte de Strauss, o paralelo entre ambos em sentido estrito, entre a comédia de Aristófanes, *Assembleia das Mulheres* e a *República*, a qual, na leitura de Strauss, é a fonte de inspiração para a primeira. Strauss menciona, a este respeito, além de fatos estilísticos e narrativos, o enredo da *Assembleia*, que envolve o governo da mulher, a comunidade da propriedade e dos filhos, além das regras de casamento, que corresponde ao comunismo absoluto da *República* em seus três níveis e ao governo dos filósofos, como alternativa ao governo das mulheres. Ademais, Strauss cita as seguintes passagens, para este fim: Cf. *Assembleia da Mulher* 558-567, 590-591, 594-598, 606, 611-614, 635-643, 655-661, 673-674, e 1029 com *República* 442d10-443a7, 416d3-5, 417a6-7, 464b8-c3, 372b-c, 420a4-5, 457c10-d3, 461c8-d2, 465b1-4, 464d7-e7, 416d6-7, 493d6. Cf. *República* 451c2 com *Tesmoforiantes* 151, 452b6-c2 com *Lisístrata* 676-678, e 473d5 com *Lisístrata* 772. Considerar também 420e1-421b3.

Na *República*, que é o diálogo exemplificado por Strauss, a solução da justiça e da vida boa, a felicidade universal, tal como na *Assembleia*, se abstrai, propositalmente, de algo fundamental para a sua realização, isto é, a vida individual, a dimensão corpórea, para ser exato. Assim, as soluções, tanto da *República* como da *Assembleia*, na interpretação de Strauss, esbarram na questão do *eros*²⁰, que torna impossível o esquema político de ambos, que é contrário as determinações deste. Não obstante isso, tanto Platão como Aristófanes constroem todo um discurso e esquema poético-retórico impossível de ser realizado; por isso, Strauss alega que ambos os textos carregam em si esse sentido cômico, pois tratam como possível algo impossível e irrealizável²¹.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, temos os três principais pontos sobre o método hermenêutico de L. Strauss para a leitura dos diálogos platônicos. Primeiro, a) a ironia de Sócrates (ocultação do saber) como elemento chave, ao lado da logografia, para compreensão da construção e para a abordagem correta das cenas e das conversas dos diálogos de Platão, que são caracterizadas de forma ambígua, contendo uma mensagem dirigida ao consenso e opiniões úteis e outra ao saber e à verdade, estas últimas acessíveis se lermos os diálogos desde um ponto de vista poético e retórico até obtermos a dimensão filosófica e argumentativa.

Em segundo lugar, b) o caráter dramático-cômico dos diálogos, pelo qual entendemos, seja pela via epistemológica-metafísica, relativa à ideia de Strauss da dialética do todo e da parte, ou pela via literária, relativa ao paralelo

²⁰ Cf. L. Strauss, 1957, p 3-13, e também Strauss, 2005, p.160-170.

²¹ Cf. Strauss, 2005, p. 95

com a comédia aristofânica, que os diálogos de Platão, intencionalmente, se afastam de elementos, um ou vários, essenciais ao seu tema, que oferecem soluções ou respostas para as questões e problemas enfrentadas ignorando ou abstraindo de algo fundamental para a possibilidade e realização dessas mesmas soluções ou respostas, sendo esta a razão de seu aspecto ridículo: se trata o impossível, ou certo tipo de impossibilidade como possível ou realizável, seu sentido será ridículo” (Strauss, 2005, p 95).

A resposta mais relevante, relativa ao método de Strauss, que chegamos, uma vez formulados os princípios da ironia e da comédia, é que o autor não nega, a despeito do fato da aproximação dialógica, a possibilidade de atribuir a Platão certas ideias ou doutrinas, bastando para isso o entendimento da ideia de bom escrito de Platão sustentado no *Fedro* e, com base nela, lermos o diálogo desde o ponto de vista de seus atos e não só de seus argumentos, bem como de lermos como obras dramáticas de natureza cômica.

A fim de concluirmos, convém dizer que não nos dedicamos, ao longo deste trabalho, a avaliar o “potencial explicativo” do método de L. Strauss, o quão capaz ele é de oferecer resposta para a indagação ‘como devemos ler os diálogos de Platão?’ e qual seria o seu potencial e implicações para o entendimento dos diversos problemas particulares, sejam eles exegéticos ou filosóficos, presente nos textos de Platão. De igual forma, não medimos a sua força comparativa, confrontando a qualidade do método de Strauss, suas vantagens e desvantagens, à luz de outras abordagens hermenêuticas, das mais convencionais às mais heterodoxas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANNAS, J. *An Introduction to Republic of Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1981.
- ARISTÓFANES. *A Revolução das Mulheres*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BENOIT, H. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.
- KLEIN, J. *A Commentary on Plato's Menon*. The University of North Carolina Press, 1965.
- PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 13 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- PLATÃO. *Mênon*. Tradução. Maura Iglesias. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- STRAUSS, L. *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2005.
- STRAUSS, L. *O que é filosofia política*. In: STRAUSS, L. *Introdução à filosofia política: dez ensaios*. Tradução de Élcio Verçosa Filhos. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2016. Cap. 1, p. 27-75.
- STRAUSS, L. *Perseguição e a arte de escrever*. Tradução de Hugo Langone. 1 ed. São Paulo: É Realizações, 2015.
- STRAUSS, L. *Seminar on Plato's Menon*. Chicago: University of Chicago, 1966.
- STRAUSS, L. *Seminar on Republic's Plato*. University of Chicago, 1957.
- THOMPSON, J. A. K. *Irony: An Historical Introduction*. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- VEGETTI, M. Defender Platão de Popper (ou de si mesmo?). In: VEGETTI, M. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Tradução Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010. Cap. 7, p. 193-227.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, Ana Elias Pinheiro. 1.ed. Coimbra University Press, 2009.

À SOMBRA DO PLÁTANO_ COMENTÁRIO SOBRE O MITO ESCATOLÓGICO DO *FEDRO* DE PLATÃO

Maria Carolina Alves dos Santos

Faculdade São Bento de Filosofia (FSB)

Ao caro mestre e amigo Francisco Benjamim de
Souza Netto, à sombra de quem ora escrevo.

RESUMO: O mítico relato de Sócrates à Fedro, na palinódia a *Eros*, acerca de reminiscências fruídas no tempo das origens – miniatura que condensa temas centrais desse belo Diálogo do maior dos interlocutores daquele filósofo –, é aqui tomado como paradigma hermenêutico do conjunto da obra exotérica de Platão. À semelhança de um ovo filosófico, este curto discurso de retratação é vasto à sua maneira, revela como o que é em si pequeno pode abarcar o que é imenso. Conduzido por um autêntico *psykopompos*, o autor do *Fedro* reproduz com vívidas asserções essa narrativa sobre o arrebatado regresso das almas (*psykhai*) ao cerne daquele longínquo passado. O que foi, então, visto (*idein*) no imutável horizonte onde estão postadas as *Ideai* é rememorado aqui, e em outras duas mil páginas de textos platônicos, do modo que é possível à escrita quando do seu advento na Grécia.

PALAVRAS-CHAVE: mito. *Eros*. dialética. reminiscência. alma. *paideia*. retórica. escrita.

IN THE SHADE OF THE PLANE_ COMMENT ABOUT THE ESCATOLOGICAL MYTH OF PLATO'S FEDRO

ABSTRACT: Socrates' mythical account delivered to Phaedrus in his palinode to Eros about the reminiscences enjoyed in the time of origins - a miniature that condenses central topics of this beautiful Dialogue by the greatest interlocutor of that philosopher - is here taken as the hermeneutic paradigm of Plato's exoteric work. Like a philosophical egg, this short retraction speech is vast in its own way and it reveals how that which is in itself small may encompass what is immense. Guided by an actual *psykopompos*, the author of Phaedrus reproduces this narrative about the raptured return of the souls (*psykhai*) to the heart of that distant past using vivid assertions. What was then seen (*idein*) in the immutable horizon where the *Ideai* lie is recalled here, just as in another two thousand pages of Platonic texts, in the manner writing at the time of its advent in Ancient Greece allows it.

KEYWORDS: myth. Eros. dialectic. reminiscence. soul. paideia. rhetoric. writing.

I-A SYNOUSIA DE SÓCRATES

NUM TOPOS IDÍLICO

“Sócrates: Viremos aqui seguindo o Ilisso e, tão logo um lugar nos pareça tranquilo, sentaremos. Fedro: Em boa hora calho estar descalço, como tu sempre vais. De modo que será fácil e nada desconfortável irmos pela água, sobretudo nesta época do ano e nesta hora do dia! Sócrates: Prossegue então e vê onde vamos nos sentar. Fedro: Vês aquele altíssimo plátano? Sócrates: Que há com ele? Fedro: Ali há sombra, brisa moderada e relva para nos sentar, ou deitar se quisermos (229^a-b)”¹.

Para a conversa do *Fedro*, Platão concebe particular cenário, um extravio da paisagem urbana da maioria de seus Diálogos, o exuberante *topos* nos arredores de Atenas (230b-d). Caminhando em uma manhã de verão na hora em que o sol é mais potente (*mesembria*), Sócrates e seu amigo chegam a um bosque de grandes árvores. Ao se depararem com um plátano

¹ Utilizamos, na maioria das citações do *Fedro*, a tradução de J. Cavalcanti de Souza, 2016, Editora 34, SP.

de altaneiro talhe (naquela estação do ano, a árvore atinge trinta metros de altura), sem hesitação, decidem recostar-se sob a acolhedora sombra, para mais um dos circuitos discursivos habitualmente encetados pelo filósofo com seus interlocutores.

De imediato, ao avistar Fedro neste casual encontro, o filósofo lhe endereçara uma trivial indagação: **“amigo, de onde vens e para onde vais? (227^a)”**. E, como é frequente na construção dialógica dos textos platônicos, o prólogo sugere a chave para uma abrangente leitura – indica, por assim dizer, a viga central de toda a conversação à sombra daquela densa ramagem – a sempre retomada investigação a serviço do deus délfico acerca da origem, natureza e destino do homem (229e).

Seguindo prescrição médica, Fedro dirigia-se ao campo para um passeio benéfico à saúde do corpo, mas, por um capricho da *moira*, receberá o real tratamento de que ora necessita, um prévio cuidado da alma. O belo jovem vinha de exaustiva noite de audição de discursos do famoso retórico Lísias, cuja arte exercia, então, indiscutível influência sobre a juventude ateniense. À terapêutica corporal indicada por Acumeno, Sócrates irá interpor aquela que caracterizou sua prática, enquanto um cuidador de almas. Segundo os moldes do que ficou proposto no *Cármides*: **“se é na alma que males e bens ao corpo e ao homem todo têm seu ponto de partida, a ela devem ser endereçados os principais cuidados**, a ação encantatória dos **belos discursos” (156d)**. É pela força desses *kaloï logoi*, por associarem à argumentação racional a mágica do mito – que irá atuar sobre as fibras mais sensíveis da *psyche* –, que esta metódica interlocução restabelecerá sua saúde.

A princípio, o que pareceu casual no prazeroso passeio dos dois *etairoi* fora dos muros da polis irá se configurar, na sequência dessa trama textual,

como providencial fatalidade. Para a terapêutica eficaz de uma alma seduzida pela oratória será preciso recorrer à ação encantatória daqueles discursos, que somente um conhecedor genuíno da natureza do objeto ao qual se endereçam, sabe proferir. A breve demonstração da essência da alma como princípio e fonte de todo movimento (245d), seguida da bela figuração que a descreve como veloz carruagem alada, evidencia uma decorrência lógica em toda e qualquer ação cognitiva: a autonomia e a agilidade que cada uma potencialmente possui quando metodicamente bem instruída, para especular com profundidade temas de seu interesse. Firmado nesses sólidos pilares, o dialético acaba por erigir frontal contraposição argumentativa ao papel que os mestres da oratória lhe atribuem, um mero receptáculo da audição e memorização de discursos já prontos.

A prática interrogativa socrática, a um tempo maiêutica e catártica, promoverá, então, espetacular viragem no *modus operandi* da *paideia* retórica. A interlocução dialética caracteriza-se, sobretudo, como *synousia*, que estimula ativo compartilhamento das duas almas na investigação, uma *askesis* nutrida por idêntica *philia* ao saber. Juntas, ali mesmo sob aquele silente plátano, em longa e salutar trajetória vertical *exo ton ouranon* (247e), ensaiam circunvoluções ao redor das imortais e luminosas Ideias: visões mais e mais tonificantes lhes acorrem à memória, reavivando reminiscências de saberes fruídos em recuados tempos ali vividos.

A SACRALIZAÇÃO DO PLÁTANO

“Juro-te pois – por quem ao certo, por qual Deus? Pode ser precisamente por esse plátano? Sim, se tu não proferires o discurso diante desta árvore, nunca mais te exporei nem revelarei algum outro de quem quer que seja” (Fedro, 236d-e).

A árvore, elemento recorrente na literatura mítica dos primórdios, é o espaço simbólico de reunião que intermedeia as relações entre o factual e o poético, o profano e o sagrado, o céu e a terra. A cultura grega lhe associa deidades do panteão olímpico, seja por haverem nascido sob ela ou nela se transmutado. Por sua natureza hierofânica, a cada uma das espécies é dado o poder de manifestar uma divindade: o carvalho é Zeus, o loureiro Apolo, a videira Dionísio, a oliveira Atena. E o plátano (de *platus*, o que é largo, extenso), a quem Fedro jura como a um deus, a quem estaria se referindo? Evocaria talvez aquela potente figura, na expressão de J. Wahl, “cujos largos ombros sustentam não só toda a tradição ocidental, mas todas as tradições ocidentais” (p. 171)²?

À ampla sombra daquela árvore, nos sobressaltos de um divino entusiasmo, Sócrates irá fazer um belíssimo elogio da Filosofia, como a mais perfeita das terapias da alma. É sob os auspícios dela que lhe rememora saberes os mais antigos, os que detinha em tempos originários antes da submersão na dimensão corpórea e que, em decorrência dessa fusão de híbridas naturezas se obliteraram. Por visualizar em Fedro inegável pendor à sabedoria, ele se aplica em redirecionar essa *philia* aos discursos retóricos ao cultivo da faculdade da reminiscência pela dialética, que lhe trará a mais alta das cognições³. Bem por isso, ele se dispôs a percorrer grandes distâncias – **“qual rês faminta diante da qual se agita um ramo ou um fruto”** (230e) – para melhor inteirar-se do manuscrito (*biblion*) que o jovem traz oculto sob seu manto.

² Sugestão de R. Zavasky, A Hitherto Unremarked Pun in the Phaedrus, *Apeiron*, vol. 15, n. 2, 1981, pp. 115-6.

³ “Pois carece que o homem entenda segundo o que se chama ideia, de muitas sensações indo à unidade, por raciocínio concebida; e isto é reminiscência daqueles seres que outrora viu nossa alma, ...” (249b-c).

A paisagem aqui descrita por Platão prima por acentuar o contraste entre o ar leve e puro do espaço campestre à efervescência dos que são urbanos: seja o da ágora, onde o dialético habitualmente exerce a divina missão de estimular almas à flexão sobre si mesmas; seja o da privacidade das *oikiai* dos endinheirados, como a de Mórico, onde Fedro se compraz com insalubres discursos dos oradores profissionais. A fenomenologia da narrativa se aprimora quando Sócrates se declara um estrangeiro (*xenos*) precisado de guia, nessa paragem que o extravia de seu habitat cotidiano; e Fedro, por sua vez, se mostra excelente na empreitada de conduzi-lo até aquele belo recanto (230c): **“mas eh, companheiro, um momento! Não era esta a árvore a que justamente me conduziás?” (230b)**. Em termos metafóricos, ao fixar o plátano como ponto central da conversação, seria como se o autor da narrativa ali se materializasse, silente, daquele mesmo modo que sempre esteve nas incontáveis interlocuções de seus Diálogos, à sombra. Seja como for, é sob o espaço amplo dessa árvore altiva, que por sua vez o dialético será o guia de seu companheiro de especulações ao *topos* originário, a região do *hyperouranium*.

O discurso compulsivamente perseguido por Sócrates, que Fedro em vão pretendeu recitar decór, fora pronunciado por Lísias num lugar impuro a Moríquia⁴ (do verbo morusso, manchar), mais adiante, será desdenhado como eloquente porém trivial, e nada dizer de “são” (243a). O célebre orador, pretensamente temperante no amor sensual, elogia o amante sem paixão – **“antes prestar favores a quem não ama do que a um apaixonado”** – argumento que no entender de Fedro torna o discurso notável (227e). Terminada a leitura, diante do semblante exaltado do jovem, o dialético

⁴ Moríquia é a casa que pertenceu a Mórico, poeta trágico, conhecido pela gula e pelo caráter efeminado.

ironiza dizendo-se também transtornado. **Ora, assim, então, decides brincar**, retruca Fedro indignado e o desafia a compor outro ainda melhor (234d). Por vê-lo hesitante, apela ao meio infalível de obrigá-lo a dobrar-se a seus caprichos: jura por um deus, **“mas por quem? Por que divindade? Ah! Queres por este plátano aqui? Em verdade, se não fizeres discurso diante desta árvore, jamais qualquer outro discurso, de quem quer que seja, hei de te apresentar ou anunciar”** (236 e).

O irônico fascínio de Sócrates pela eloquência retórica é mera imitação da avidez do próprio Fedro por ouvir discursos que atuam sobre ele como um *pharmakon* (em sua dupla conotação, “encantamento” e “veneno” – 230e), donde o epíteto ambigualmente assumido pelo dialético de “amigo dos discursos” (*philologos*, 236e5). A princípio, mostra-se resistente, dizendo-se leigo na matéria e incapaz de rivalizar com o famoso logógrafo da época⁵; mas, face ao juramento de Fedro e a mal dissimulada impossibilidade de privar-se de semelhante regalo (*thoines*, 236e), dispõe-se a proferir um, e depois mais outro por imposição demoníaca, que ocuparão boa parte do diálogo: vinte parágrafos dos cinquenta e dois que o compõem (237a-257b).

O *topos* previamente escolhido torna-se assim uma espécie de santuário onde, no regaço daquela sombra reconfortante, o próprio *logos* será cultuado por curioso ritual. Conforme o teor das menções ao filho de Afrodite nos discursos que irá pronunciar, sucessivamente, Sócrates cobre e descobre a cabeça (242c). O primeiro deles, feito com a cabeça velada, é duplamente ofensivo: ora ao deus, ao descrever o amor tal como Lísias, como loucura má que tira o homem de seu juízo

⁵ Lísias (c. 458-380 a.C.), filho de Céfalo e irmão de Polemarco e Eutidemo, personagens na obra de Platão, era oriundo de rica família de Siracusa. Tornou-se escritor profissional de discursos e tentou sem sucesso obter a cidadania ateniense. Escreveu cerca de 200 peças oratórias, sobretudo forenses, das quais sobreviveram das trinta e cinco somente vinte e três completas. Seu estilo era admirado pela simplicidade e naturalidade, sem excessivos ornamentos retóricos e outras extravagâncias. A ação do Fedro ter-se-ia desenrolado por volta de 418-16 a.C., quando Lísias possuía entre 26 e 28 anos.

perfeito; ora ao próprio *logos*, por veicular uma concepção que não vem de seu próprio interior (235c). Metaforicamente, é como se estivesse cego ao reproduzir a opinião do retórico figurando um *Eros* maléfico. Em seguida, num gestual reverente após admoestação de seu vigilante *daimon*, descobre a cabeça antes de proferir o segundo, anunciado como um *katharmos* (243^a): enxergando agora com maior clareza, reconcilia-se com *Eros* exaltando seus benefícios.

Nesse segundo discurso, o dialético sustenta que os apaixonados são acometidos por uma espécie de loucura similar à das sibilas e adivinhos quando em transe, uma dádiva dos deuses à humanidade, que lhe causa seus maiores bens (245c). O insólito *pathos* é justamente a *mania* filosófica, a mais elevada condição que lhe foi outorgada pela sabedoria divina, para seu benefício (245a). Sob esse repentino e salutar delírio faísca a chama produtora de toda poesia e filosofia autênticas, pelo qual a boa *paideia* livra a alma de suas lembranças partidas e incompletas, ao remetê-la à instância onde os fundamentos do autoconhecimento podem ser recuperados. A inspirada alegoria que ilustra esse elogio ao Amor marca a diametral oposição entre dois *topoi* : o da fonte das coisas impalpáveis de onde jorram os “belos discursos” do filósofo, e aquele mundano panegírico, composto de elementos da dimensão sensível, próprios aos discursos do retórico.

Sob o divino êxtase, em salutar exercício de memória (*mneme*), mediante a ritmada agilidade do *logos*, Sócrates e Fedro alcançam juntos as alturas dos resplandecentes inteligíveis (*id.* 247b). Diante dos espetáculos do vertical passeio onde a princípio era o estrangeiro, Fedro inicia-se na sagrada rememoração do já contemplado em eras primordiais, na esteira das evoluções perfeitas dos deuses com seus carros alados (*id.* 247b). Pelos sucessivos movimentos de ascensão e descenso dos discursos dialéticos, na *synousia* desses seres celestiais que lhes são aparentados (*id.* 247e), ambos ultrapassam o mais alto cume além do céu: é de onde aqueles outrora

repentinos vislumbres das divinas Formas irão se transformar, pouco a pouco, na visão sinótica característica dos discursos eróticos de um filósofo.

A saga desse caminhar para além muros de Atenas do qual é Fedro inicialmente guia (*id.* 234 c-e), e que se transmuda em *periagoge* para fora do *topos ouranos* sob a condução daquele extremado amante do saber, constitui-se num perfeito paradigma do que Sócrates propicia na quase totalidade dos diálogos platônicos, a todo aquele ao qual disponibiliza sua maiêutica e irônica companhia. O empenho em reavivar antigos saberes na cripta das memórias é a propedêutica necessária a todo companheiro de boa natureza, para que vá então por si mesmo “**onde o logos como um sopro o levar**” (Rep. 394d); e para, quiçá, cristalizá-las em asserções fabuladoras, como ocorreu nesta e em outras interlocuções relatadas por Platão, o mais talentoso de todos eles⁶.

II- Platão autor

A grande metáfora do livro que se abre, que se soletra e que se lê para conhecer a natureza não é mais que o reverso visível de uma outra transferência, muito mais profunda, que constringe a linguagem a residir do lado do mundo.

(M. Foucault, As palavras e as coisas)

PARA REAVER UM BEM PERDIDO

Com o ato de escrever obras inspiradas em um saber primordial, Platão instaura potente *logos* que o torna *alethes*, tal como os antigos poetas de que

⁶ Para M. Nussbaum, seria subestimar a complexidade dessa obra e de seu jogo dialético não reconhecer que Platão figura no drama tanto quanto Sócrates, que ele é também, tanto quanto Fedro, aluno brilhante de Sócrates. Considerando a data dramática do diálogo, Fedro pode mesmo ser Platão, que teria então dezessete anos quando o filósofo tinha sessenta, um menino reluzente e arrebatado por essa influência filosófica. Esta autora supõe ainda que Lísias, amigo de seu irmão na República, fosse realmente aspirante a ser seu amante (A fragilidade do Bem, p. 201).

fala M. Detienne (1988, p.21). Seria ele, também, um “mestre da Verdade” pelo poder de visão direta e de enunciar palavras pertinentes em seu nome. Pertence, possivelmente, ao pequeno número dos que têm dom de memória_ **“as lembranças desta contemplação não se acordam em todas as almas com a mesma facilidade”** (oligai de leipontai ais to tes mnemes hikanos parestin - 250a)_ ao reverberar em seus textos antiquíssima familiaridade com o *hyperouranios topos*, o qual **“poeta nenhum cantou jamais de modo adequado”** (247c-d). As formulações que cristalizou na escrita constituem uma autobiografia intelectual – “o incessante Diálogo consigo mesmo travado ao longo de toda uma existência” (J. Bernhardt, 1971, p. 16) – na qual busca reproduzir, com a fidelidade que a linguagem escrita comporta, as recordações de suas frequentes interlocuções com Sócrates⁷.

A fixação dessas visões originárias em *biblios* – quando ambos também seguiam o cortejo dos deuses e buscavam imitar suas evoluções para delas fruir o mais possível (250c) – evidencia a marca dessa prolongada convivência. Invadido ele mesmo por aquele estranho *pathos*, Platão relembra no *Fedro* a palinódia socrática, valendo-se de termos e imagens concernentes às cerimônias de Elêusis. Naquelas iniciações, aquele que suporta as primeiras purificações alcança o estado de bem-aventurança, o “ato de ver” o divino: é quando algo suave e brilhante emerge e espargese diante dos olhos maravilhados do neófito⁸. Confiadas às folhas do papel,

⁷ “Toda esta rica rede de relações, que articula o Fedro com peças escritas em momentos diversos da composição do corpus platônico, poderá de algum modo explicar que, atenuando o rigor com que a Carta VII avalia as produções escritas, o Fedro eventualmente justifique o mérito filosófico da produção dialógica...” (J. Trindade dos Santos, p. 215)

⁸ Uma das principais características das cerimônias dos mistérios é o *makarismos*, o louvor ao estado venturoso daqueles que “viram”. No *Banquete*, empregando esse tipo de linguagem, Platão descreve a experiência da visão suprema do filósofo, estabelecendo a distinção entre a iniciação preliminar (*myein*) e os mistérios perfeitos e *epopticos* ao fim da ascensão dialética (209e). A visão do “imenso oceano” do Belo engendra uma multidão de belos e nobres discursos e pensamentos (*logous kai dianoemata*) mergulhados que está em inesgotável filosofia (en

surtem descrições da natureza alada da alma (246a: *oion men esti*), uma carruagem subindo aos céus, e das lembranças que guarda dos vislumbres das luminosas realidades lá existentes, criando o mais importante texto sobre a experiência dos Mistérios, segundo W. Burkert⁹. A narrativa constituirá referência fundamental a todo misticismo posterior em sua acepção mais verdadeira, “ao fornecer-lhe o modelo de uma nova teologia, contemplativa e poética, fonte que fecunda o conjunto de sua filosofia” (G.Rodis-Lewis, 1975, p. 15).

A monumental obra composta por esse fiel interlocutor de Sócrates, com base no simbolismo do domínio da visão, seguindo a tendência do espírito grego de usar imagens sensíveis para exprimir o inteligível, celebra as excelsas vivências de ambos na aquisição do saber que abarca o plano transcendente sinoticamente, no ato filosófico por excelência¹⁰. Urdido com expressivas analogias, essa mútua convivência é traduzida por uma multiplicidade de invocações – psicológica, poética e, especialmente, religiosa – que elas propiciam. O autor recorre infinitas vezes a pictóricas imagens para dizer “**de modo breve aquilo que exigiria longos e divinos discursos**”, indicando obliquamente ao que se assemelha, assim como nessa palinódia a Eros (Fedro 246^a). É pelo esforço (*ponos*) de reiteradas viagens (*poreiai*) de retorno à antiga pátria que Platão teria também vivido,

philosophia aphythono), cessando de ser, então, um *smikrologos* (Banq. 210d; W. Burkert, 1992, p. 103; P. M. Schuhl, 1949, p. 205).

⁹ Esse texto será reiteradamente imitado em linguagem mística por Filo e pelos platônicos posteriores até Dionísio Areopagita (W. Burkert, 1992, p. 102).

¹⁰ Afirma K. Kerényi, que se pode traduzir o ato filosófico em Platão pela perífrase “saber contemplativo”, cuja fonte é a capacidade visual do espírito. E porque o objeto contemplado facultava-lhe o efetivo poder da evidência, ocorre essa cognição superior à do intelecto, na qual se revela o que é digno de ver-se e de venerar-se: é experiência autenticamente religiosa na qual o saber alcançado reporta-se a algo eterno e cuja plenitude é dada somente aos deuses (1972, p. 109).

ainda que de modo temporário, algo permanente entre os deuses do panteão grego mencionados: a fruição da ciência perfeita do que é realmente divino – o que jamais nasce ou morre (247e), incolor, sem forma ou tato – visualizado somente pelo intelecto, o piloto da alma (*psykhes kubernetes*- 247c-e). Por essas visões cada vez mais aproximadas é que, finalmente, sua alma chegou a rememorar-se com maior clareza de sua origem, natureza e destino.

Por essa razão, a forma simbólica do dizer, no discurso platônico destinado ao grande público, não se reduz a mero recurso literário, ela efetua uma conversão similar à dos ritos iniciáticos, ao expressar aquilo que o *logos* do filósofo não lograria expor de modo direto. À luz do arcaico, aglutina fragmentos doutrinários, temas mitológicos, cosmológicos e religiosos, explorando o poder sugestivo da linguagem figurada e sua plástica capacidade de fazer ver e maravilhar. De metáfora em metáfora, recorrendo a termos que têm estreita correspondência com o central fenômeno religioso da vida helênica, ele chega a sinalizar uma primeira formulação do que é inefável em sua graduação ontológica. Apoiadas na imaginação mítica, as descrições de Platão teriam o poder de desencadear íntimas ressonâncias no leitor antigo, que provavelmente foi um iniciado nas cerimônias místicas. Lendo suas composições, rememoraria com mais facilidade, entusiásticas emoções já vivenciadas, quando a luz do que é incorpóreo e imortal voltaria a iluminar sua existência. E ao leitor moderno, que não possui aquela vivência do que efetivamente representam, poderia também ser assimilável em profundidade, desde que para ele, como sugere A. de Marignac, as imagens não tenham perdido sua máxima virtude: o poder de evocar a lembrança de algo primordialmente vivido – ainda que fugaz como uma faísca – “aquela repentina sensação do já visto” (1951, p. 125-7).

Escrita assim na vertigem do encantamento extático, a rememoração da palinódia de Sócrates no *Fedro* destina-se, sobretudo, a evidenciar, exotericamente, a eficaz pedagogia do genial *erotikos*. Ilustra a imperativa prática de exaustivos embates dialéticos, prévios a todo amante do saber que vise recobrar as asas da *psykhe*; e, quiçá os inspire ainda a compor obras como essa, que recupere em mais leitores a intimidade outrora vivida com a dimensão transcendente. Segundo sugere a maestria literária de Platão, reavivar reminiscências de viagens ultraterrenas e a comoção primeva diante do que é supremo – objeto precípua da *synousia* socrática – exige particular esmero na adequação do não-dizível ao dizível, mediante conjecturas visuais que evoquem impressões preexistentes no lugar mais fundo da memória (9): a articulação dessas aspirações infinitas ao finito das possibilidades da escrita por aqueles que chegarem a proceder assim, incitaria também outras almas ao voo que conduz ao *topos* do Belo – **“luz que mais brilhava entre todas aquelas Ideias Puras e que ali se difunde sem obstáculos”** (250e) – para reaver aquele bem ora esquecido.

A ALMA E O LIVRO

As *psykhai*, por natureza, têm disposição para gravar e conservar traços de impressões (*soteria tes aistheseos*) recolhidas no tempo paradigmático, antes de sua descida ao ciclo das gerações. Toda alma decaída, por esse modo de ser assemelhado a uma plaqueta de cera maleável (Teet. 191a), constitui-se em suporte dessa escrita primordial, mais legível em umas do que em outras, de acordo com as visões das coisas divinas obtidas até então. São comparáveis por isso mesmo a um livro (Fil. 38e-40a: *he psykhe biblio tini proseoikenai*), no qual estão gravados, em caráter permanente, vestígios dos fundamentos de uma espécie de teologia que a reiterada contemplação

faz aflorar em sua superfície delicada. Insuflado pela *synousia* socrática, Platão tornou-se também dialético excelente, dotado da genuína arte da eloquência; e, enquanto genial escritor, transportou para seus textos, com bem colocadas inflexões, essa infinidade de impressões retidas em sua alma. A exposição em planos hierarquizantes, cujos níveis mais altos a linguagem escrita mal consegue expressar, obedecem a esse especial desígnio: mais que um *hypomneseos pharmakon*, notas redigidas para suprir esquecimentos decorrentes da velhice (276d-e) ou a ilustração da palavra oral, viva, para preservar sua verdade (Joly, 1974, p. 123); os Diálogos buscam reproduzir com verossimilhança essa sabedoria inata inscrita no *biblion* interior, aberto aos olhos do filósofo pela *anamnesis* resultante do método socrático.

Dado o caráter quase indizível daquela matriz eterna, o texto inscrito na alma calcado sobre a verdade das “coisas que são” (*ta onta*), e que cintilam em suas entrelinhas, é regido por uma ordem de temporalidade que transcende a da história. O pequeno “livro” cristaliza-se na estrutura de cada obra como o tempo musical em uma partitura, à espera de intérpretes privilegiados que a reponham em movimento. Avesso ao que é pesado e rígido, inspirado naquelas reminiscências, que frui na companhia de Sócrates na extraordinária Pradaria da Verdade, Platão articulou essa bela sinfonia que é o *Fedro*. A iluminação da paisagem das origens, situada no mais remoto horizonte, faculta-nos o acesso à originalidade em sentido forte, dessa filosofia que é suprema música em sentido amplo (Féd. 61a).

A clareza arquitetônica da analogia que se pode estabelecer entre a criação literária de Platão e o perfeito *biblion* impresso em seu íntimo – de um lado a obra gerada, “**reflexo ampliado**” dos traços armazenados na alma; de outro, a matriz de seus escritos talhada em “**tamanho reduzido**” (Rep. 368d) – evidencia a estreita correspondência entre o caráter gráfico dado à sua

filosofia e o modelo eidético que ela reproduz¹¹. Essa bilateralidade faculta, por sua pertinência, o contato mais pleno do leitor (em face da **“ausência de uma vista mais penetrante”** – Rep. 368e) com os diminutos caracteres que compõem o “livro” do filósofo, nos quais está contido o espírito que os concebeu e os anima. A arte da decifração do que está sob a trama dos sinais negros transcritos sob o fundo branco do papel é o que lhe propicia acessar o âmago dos Diálogos. Uma vez fixados na escrita, tornou-se possível ler e reler indefinidamente esse pequeno “livro”, recompondo-o, assimilando-o, revalorizando assim o gesto gráfico platônico em favor da epifania de um passado primordial, que é o de todos os homens sem exceção (250^a): desde então, milhares de olhos o perscrutaram e, possivelmente, tenham de algo se recordado.

Escritos – e reescritos incessantemente segundo testemunha Dionísio de Halicarnasso – num espaço de quase cinquenta anos, Platão articulou dinâmica *synopsis*, uma *theoria* sobre as divinas realidades postadas na mítica Planície. Em torno de cada uma daquelas essências verdadeiras (*ton alethon*) – à semelhança do pequeno sistema existente sobre os deuses-astros, tomados como centro de coesão pelas almas menos perfeitas –, aglutinou metodicamente vasto cortejo de concepções. E é dessa estreita relação de parentesco que elas extraem seu estatuto ontológico e programático, delineando, liminarmente, o ainda pouco definido âmbito do que é filosófico. Uma vez associados aos prestígios de uma arte que é a verdadeira retórica – conhecedora da natureza de todas as almas e de seus variados graus de entendimento –, esses textos deverão atuar *psykagógicamente* (271a) como antídoto eficaz contra o esquecimento das idealidades transcendentais.

¹¹ Na *República*, Platão faz uso dessa imagem da alma enquanto suporte da escrita, quando se propõe a estudar a justiça no ser humano, “onde ela está escrita em minúsculos caracteres”. Será preciso, porém, examiná-la antes num quadro maior, a cidade, para em seguida decifrá-la no menor e verificar se coincidem (368d).

Não sendo tábula rasa por natureza, conforme o decreto de Adrastéia (248c), as *psykhai* possuem, todas elas, alguma reminiscência daquelas realidades, desde que, necessariamente, pertenceram à companhia de algum deus. Por essa razão, os textos de Platão são compostos de modo a evocar, na alma do leitor, vestígios daquele convívio sagrado de que falam nostalgicamente¹². Suas mãos depositam em livro palavras de grande possibilidade poética, que cumprem o ofício de dar corpo a realidades primordiais difíceis de exprimir e provocar profunda conversão, que o arranca da decifração linear, impulsionando-o à verticalidade. E, ao ocasionar-lhes essa reviravolta tão íntima e total da qual se fala demoradamente na *República* (*periagoge oles tes psykhes*), cumprem o avatar *psykagógico* socrático, que é o de toda autêntica filosofia¹³.

III-Conclusão

“A conclusão do Fedro é menos uma condenação da escritura em nome da fala presente, que a preferência de uma escritura a outra, de um rastro fecundo a um rastro estéril, de uma semente geradora porque depositada no dentro, a uma semente gasta no fora em pura perda, no risco da disseminação” (J. Derrida, 1991, p. 101).

O clima mítico-religioso, sob o qual a conversão da alma para o Belo ocorre, jamais poderia ser criado pela audição de um discurso inconsistente e ímpio como o *erotikos* redigido por Lísias (*Fedro* 228a-239b). É sob

¹² Se há ideia que pode servir de laço visível e seguro entre o pensamento intelectual e a religiosidade presente nos Diálogos, é a da imitação dos atributos e costumes daquele deus que a alma segue: todos os seus avatares são infalivelmente regidos por essa lei da imitação (A. Dies, 1927, p. 593 e 600).

¹³ Evidencia-se, neste texto, que, para o Sócrates platônico, a educação não consiste no que alguns dizem ser, colocar na alma um conhecimento que não havia antes, como se fosse dada a visão a olhos cegos, mas dirigir o olhar para a direção correta: é a arte de propiciar a conversão do olho interior para o ângulo da realidade divina (Rep. 518a-519a; M. Heidegger, 1968, p. 135-142; L. Paquet, 1973, p. 353-4).

o mágico recanto à sombra daquele plátano, e com o concurso da divina dádiva, despertada pela beleza sensível que emana do “reluzente” Fedro (249e), que Sócrates faz a mais sagrada das revelações sobre o sítio celeste onde se obtém o *gnoti seauton*¹⁴. E é somente acometido por esse mesmo *pathos* próprio à melhor filosofia, que Platão consegue fazê-la irromper à luz por meio dessa palinódia do *Fedro*. Toda a dinâmica da arquitetura de seus temas maiores – a alma, o amor, as Ideias, a beleza, a retórica, a dialética – teria, por objeto último, testemunhar como Sócrates finalmente chegou ao cumprimento da missão que Apolo lhe atribuiu.

É sob o efeito de similar entusiasmo socrático e com sua mesma eloquência superior à falsa sobriedade de Lísias, que o escritor reproduz, na superfície do papel, com palavras potentes, que poderão arrebatá-lo para além dos espaços urbanos, outras almas que aspirem à sabedoria: reconduzindo-as à fonte originária (*ek arkhes*), poderão também se recordar e obter à saciedade o autoconhecimento. Segundo A. de Marignac, “a força de expressão de Platão é tão grande que, após haver lido esse mito, é como ter visto desenrolar-se sob nossos olhos todas as aventuras daquela carruagem e suas asas: tem-se, então, o sentimento de conhecer verdadeiramente a natureza da alma, de saber plenamente o que somos, de onde viemos e por quais razões agimos deste e não de outro modo” (1951, p. 123)¹⁵.

¹⁴ A palinódia pode ser considerada parte integrante da busca socrática do autoconhecimento e o Fedro, um extenso e complexo escrito sobre a natureza e a vida da alma (C. Griswold, 1981, p. 478-9).

¹⁵ Comenta R. de Monticelli: “Essa ligação radical entre o ente próprio ao homem e o conhecimento das divinas essências é o ponto crucial que muitos dos filósofos posteriores negligenciaram. É por buscar recordar-se de quem era, do que constitui seu próprio ser, que o filósofo chega a ascender ao âmago do mundo divino das Ideias: é mais ou menos assim que Platão interpretou a palavra délfica “conhece-te a ti mesmo” (1994, p. 12) ... “Negligenciar a ligação entre o que a alma se lembra (ou sabe) e a vida que reconhece como sua própria vida (a de outrora), faz com que a doutrina da reminiscência permaneça um belo mas opaco mito. O que é essa vida “anterior” da qual o filósofo deve buscar a lembrança? Desse mito os filósofos posteriores não souberam muito

As incursões metafísicas, empreendidas por esses dois amantes de belos discursos, permitiram a Platão trazer à luz conteúdos infinitamente antigos gravados em seu “livro” interior, dos quais os Diálogos nada mais são que imitação. A miniatura, diz G. Bachelard, por suas virtudes dinâmicas, é autêntico ovo filosófico: neste, os valores se condensam e se enriquecem, tornando mais nítido o que há de grande no pequeno. O poder desse centro dinamizado é de flexibilizar e agilizar a inteligência, ativando valores profundos, de modo que, ao se deparar com uma imagem primitiva, deixa-se arrebatado para longe, de regresso ao núcleo do grande passado (1989, p. 157s). A perplexidade despertada pela contemplação do Belo originário o fez revelar o superlativo tesouro em duas mil páginas, que conservarão para sempre a luz refletida por aquele passado.

A chama de intensa beleza, que brilha na obra do filósofo de largos ombros, estimula-nos também à plena conversão para esse “livro” primordial, em que estão contidas as bases determinantes de toda a tradição propriamente filosófica do Ocidente: toda civilização está fundamentada numa espécie de “livro” cultural, no qual se armazenam informações para reutilizá-las continuamente, afirma E. Havelock. A partir do uso do alfabeto, a cultura grega retida oralmente antes de Homero sofre radicais transformações (1996 p. II); e Platão, por estar vivendo no centro dessa revolução – no ponto de confluência das civilizações da memória e da escrita –, antecipou-se como profeta da nova era mental (id. ib.)¹⁶. Tal como as Formas a que se referem

o que fazer. Esse “antes” metafórico permaneceu atado às Ideias, transformando-se em sua propriedade lógica e epistemológica, permitindo que algo iluminador se perdesse no caminho: as Ideias em si mesmas, “isso em virtude do que um deus é um ser divino” (249c), assemelham-se muito mais à forma de vida (divina) que a universais “abstratos”, ou a características comuns a diferentes dados particulares da experiência (1994, 20-1).

¹⁶ A História da Filosofia poderia ser escrita fundamentando-se unicamente sobre as interpretações sucessivas, das quais a obra platônica tem sido objeto no curso dos séculos (R. Schaerer, 1969, p. 10).

e confundem-se, esses textos nos quais essa transição cultural se efetua têm atravessado a deterioração própria aos redemoinhos da história imunes em sua verdade : constituem, por sua permanente vitalidade, a mais bela homenagem que um aprendiz poderia render a seu *psykopompos*. Valendo-se da era do livro, mediante discursos que ainda buscam preservar as marcas da oralidade, imita-o em sua tarefa de exortar mais e mais leitores a consagrarem sua vida a esse modo de filosofar, que tira partido das reminiscências do mais longínquo dos recomeços para conhecerem a si mesmos e a seu destino imortal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHELARD, G. A Poética do Espaço. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BERNHARDT, J. Platon et le matérialisme ancien. Paris: Payot, 1971.
- BURKERT, W. A Experiência Extraordinária. In: _____. Antigos Cultos de Mistério. São Paulo: Edusp, 1992.
- DERRIDA, J. A farmácia de Platão. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- DETIENNE, M. Os mestres da verdade na Grécia arcaica. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DIES, A. Autour de Platon. Paris: Beauchesne, 1927.
- GAUDIN, C. Platon et l'alphabet. Paris: PUF, 1990.
- GRISWOLD, C. Self-knowledge and the "idea" of the soul in Plato's "Phaedrus". *Revue de Metaphysique et de Morale*. n. 4, 1981.
- HAVELOCK, E. A revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais. São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- HAVELOCK, E. Prefácio a Platão. Campinas: Papirus, 1996.
- HEIDEGGER, M. La Doctrine de Platon sur la vérité. In: _____. *Questions II*. Paris: Gallimard, 1968.
- JOLY, H. Le renversement platonicien. Paris: Vrin, 1974.

- KERENYI, K. *La religion antigua*. Madrid: Castilla, 1972.
- MARIGNAC, A. de. *Imagination et dialectique*. Paris: Belles Lettres, 1951.
- MONTICELLI, R. de. *Sur la connaissance essentielle selon Platon*. *Revue de Philosophie Ancienne*. Bruxelles, n. 1, 1994.
- PAQUET, L. *La méditation du regard*. Leiden: E. J. Brill, 1973.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza, Posfácio e notas de José Trindade Santos, São Paulo, Editora 34, 2016.
- RODIS-LEWIS, G. *L'articulation des thèmes du "Phèdre"*. *Revue Philosophique*. n. 1, 1975.
- SCHAERER, R. *Epistème et Techné. Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Mâcon: Protat, 1930.

A ARQUITETÔNICA DA ALMA EM O EGO E O ID, DE SIGMUND FREUD E NO LIVRO IV DE A REPÚBLICA, DE PLATÃO – NOTAS SOBRE UMA PESQUISA¹

Ricardo L. Leopoldino²

A presente comunicação decorre da pesquisa intitulada *A Arquitetônica da alma em O ego e o Id, de Sigmund Freud e no Livro IV de A República, de Platão*: elementos para uma base epistemológica para a antropologia da segunda tópica freudiana. O título se mostra ainda como provisório. Neste sentido, sua vocação é dada de saída: pretende, nos limites impostos para a pesquisa acadêmica, abordar a articulação de parte específica do pensamento de Sigmund Freud com um aspecto da filosofia de Platão, a tripartição da alma em *A República*, visando produzir o fundamento que se supõe necessitar a primeira.

Terá como objeto específico a arquitetura da alma, em Freud, o texto de 1923, *O Ego e o Id*, tomado como ponto de partida para o exame na obra de Sigmund Freud, e em Platão, se concentrará no livro IV de *A República*. Além da busca apontada, igualmente se anota e se observa a recusa do

¹ Trabalho apresentado originalmente no XIV Colóquio do CPA & V Semana de Estudos Clássicos do CEC – IFCH – Filosofia.

² Doutorando do programa de Pós-graduação em filosofia do IFCH, sob orientação do Prof. Dr. Alcides Héctor Rodríguez Benoit/UNICAMP. Agradecemos ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp e especial ao Prof. Benoit a acolhida da pesquisa nesse importante centro internacional de excelência acadêmica, em que ousamos apresentar nossos argumentos e conclusões. Nossos equívocos, uma vez constatados, devem sempre ser tomados como pessoais, e nossos acertos, fruto da interlocução privilegiada na Unicamp.

autor de que exista tal relação, e que será igualmente analisada. O título aponta uma direção específica, que parte do contemporâneo e alcança o antigo, sendo que no segundo se espera alcançar a base para o primeiro, uma validação, fundamento.

Lembramos que a articulação entre o pensamento dos antigos com o de contemporâneos se reputava como controversa: tal polêmica veio a lume na querela literária e artística surgida na Academia Francesa entre os séculos XVII e XVIII, quando se colocava em questão a superioridade de um tempo por relação ao outro, e avança até alcançar o século passado. Nos afastamos dessa direção, eis que inexistente pretensão de aferir superioridade, mas fundamentação, e que partimos da afirmação da possível articulação entre as concepções oriundas das épocas antiga e moderna.

Se trata, em certo sentido, de verificar se a utilização feita por um autor, dos modelos que se pode atribuir ao anterior, é capaz de prover-lhe a base científica necessária para esclarecimento das relações que se desdobram em seu funcionamento. Assim, a pesquisa que se apropria de um autor por relação a outro, estabelece, por ela própria, a direção do discurso e, portanto, a via de acesso de um a outro autor. Neste sentido, uma especialização se apresenta, de início, fazendo com que um autor dialogue com o outro segundo nossa batuta.

Anotamos que a apropriação se dará sempre, por óbvio, do moderno ao antigo, e estará fundada na possibilidade de fundamentação, de divergência ou de invalidação dos argumentos do antigo, da perspectiva do contemporâneo, entre outras possibilidades.

Há, entretanto, casos em que a relação é estabelecida sem qualquer referência dos autores relacionados, quando observamos, por exemplo, na análise do primeiro, a eventual conexão temática com um segundo, nos

permitindo assim esclarecer e demonstrar o ponto de vista, independente de que houvesse pretendido o autor. A aproximação decorre das análises dos textos, do intérprete, por uma analogia produzida. Há casos que é o raciocínio desenvolvido que percorre via idêntica, não estando vinculado ao tema ou assunto da pesquisa, mas ao método. Há casos, também, que a relação é vedada pelo autor, que recusa a via que, entretanto, poderá oferecer uma compreensão adequada do conteúdo do que agora se desenvolve, mas que, afinal, não autorizada.

O exame que faremos dos textos de Freud está situado no período que se convencionou chamar de “segunda tópica”, período este situado a partir da edição do artigo sobre o *Jenseits des Lustprinzips*, de 1920. É a partir dele que são efetivamente introduzidas as inovações que conduziriam ao modelo final de seu “aparelho da alma”, o *Seelische Aparat*, constituído para além da divisão inicial que contrapunha de um lado a consciência e do outro um *Inconsciente* estanque e mudo, que vinha paulatinamente sofrendo modificações desde a edição de *Etwas von Unbewussten*, texto de autoria indeterminada, mas que James Strachey atribui a Freud, e que foi apresentado no 7º Congresso Psicanalítico Internacional, em 1912. O modelo descritivo-explicativo que se estabelece aí inverte a direção da pesquisa freudiana, que partia da consciência e alcançava o inconsciente é decorrente das inovações introduzidas pela pesquisa sobre o *narcisismo*. O psiquismo doravante será composto de três elementos/Instanz, não mais as regiões *Bewusstsein*, *Vorbewusst* e *Unbewusste*, mas de uma segunda estruturação, cujos elementos são o *Ich*, o *Überich* e o *Es*.

Imediatamente surge a questão da nomenclatura que será adotada: a versão para o vernáculo do termo germânico não parece controversa, eis que entre nós se adota os termos ego, superego e id, que, afinal, são de

origem grega. Eles se referem aos termos alemães das *Ich*, das *Überich* e das *Es*, que algumas traduções mais recentes traduzem por Eu, Supereu e Isso, como, em geral, adotam os hispânicos e franceses em vários trabalhos.

Cada um dos elementos na elaboração freudiana possui características específicas, quais sejam, para o ***Ich***, que é a face visível da estrutura anímica, é considerado como a superfície de contato com o mundo exterior, e também como o *mediador* entre as exigências do *Überich* e as demandas do *Es* feitas ao *Ich*; quanto ao ***Überich***, Freud anota que é ele sempre relacionado à ancestralidade e à moralidade, compondo-se de identificações e do jogo objetal que se desdobra do itinerário edipiano – portanto do jogo das identificações e, portanto, dos modelos que aí se constituem³.

Existe, nos ensina Freud, uma relação quase de subordinação do *Ich* ao *Überich*, pois nosso autor acentua que “do mesmo modo que o menino se encontrava submetido a seus pais e obrigado a obedecê-los, se submete o *Ich* ao imperativo categórico do *Überich*”⁴, ainda que em estreita relação com o último.

O terceiro elemento, o ***Es***, é a parte maior em extensão, mais obscura e inacessível de nossa personalidade, da qual pouco sabemos a respeito, senão a partir do estudo da elaboração onírica e da formação dos sintomas neuróticos. Necessário será anotar que toda a descrição não comporta um jogo de dimensões mensuráveis nos moldes dos sistemas métricos existentes, mas considerado como preponderância da influência na vida. Isto quer dizer que sofremos maiores influências de uma parte por relação à outra. Abordado por analogias, foi descrito como o caos interior, um caldeirão cheio de agitação fervilhante, votado à consecução da satisfação das necessidades pulsionais. Freud anota nas Novas Conferências que:

³ *Obras Completas de Sigmund Freud*. Mexico: Editorial Amorrutu, 1982 (§50 a 59)

⁴ *Obras Completas de Sigmund Freud*. Mexico: Editorial Amorrutu, 1982, p. 2721.

A relação do ego para com o id poderia ser comparada com a de um cavaleiro para com seu cavalo. O cavalo provê a energia de locomoção, enquanto o cavaleiro tem o privilégio de decidir o objetivo e de guiar o movimento do poderoso animal. Mas muito frequentemente surge entre o ego e o id a situação, não propriamente ideal, de o cavaleiro só poder guiar o cavalo por onde este quer ir. Há uma parte do id da qual o ego separou-se por meio de resistências devidas à repressão. A repressão, contudo, não se estende para dentro do id: o reprimido funde-se no restante do id. (Freud, Sigmund. *Neue folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse/Novas conferências introdutórias à psicanálise*, 1933).

É a partir daqui que o desenvolvimento freudiano nos obriga a observar de forma mais sistemática as referências à filosofia e ao “divino Platão”, profusamente citado quase sempre de memória, como era frequente para o período.

As referências mais salientes da presença da filosofia de Platão são ao *Symposium/Banquete*, e estariam relacionadas à doutrina do Eros (204e6-7), como anota Anthony Price no *Conflito Mental* (p. 22), ainda que com indicações de que a doutrina anímica de Platão tenha origem no *Fedro* e no *Fédon*, sempre sem referência direta ao texto do filósofo, como na passagem acima, onde se pode reconhecer a estrutura da “parelha alada (*Fedon*, 246a-253b).

Veja-se que para John C. Malone, em *Psychology: Pythagoras to present*⁵, no exame da mesma passagem e do conhecido “mito da parelha alada” (246a-253b), o que estaria em questão é a divisão de tarefas na cidade, o que é tomado por Freud como uma contraposição de forças no interior do

⁵ Malone, J. C.. *Psychology: Pythagoras to present*. Bradford Books, MIT Press: Cambridge, Massachusetts, London, England, 2009. p. 62.

indivíduo. Entretanto, em que pese a escolha dos elementos que compõem a explicação da presença do elemento da filosofia de Platão no texto de Freud, é inegável que se reconheça a presença desse elemento filosófico no interior da construção psicanalítica desenvolvida pelo último autor.

Os elementos que estariam presentes no texto platônico em questão são discriminados como uma *tripartição*⁶ da alma: o cavalo belo e bom e é assim apresentado como *Thymos* (aparecendo em algumas versões como concupiscível ou apetitiva), estão relacionados aos valores morais e às tradições que orientam, como uma espécie de “pano de fundo”, nossa conduta:

O cavalo de melhor aspecto tem um corpo harmonioso e bonito; pescoço alto, focinho curvo, cor branca, olhos pretos; ama a honestidade e é dotado de sobriedade e pudor, amigo como é da opinião certa. Não deve ser batido e sim dirigido pelo comando e pela palavra.(...) (Fedro, 253d).

O outro elemento, delimitado como um animal de raça ruim e de natureza bravia, é o *Epitymeticon* (aparecendo em algumas versões como *colérico* ou irascível), que representa nossa parte mais votada a prazeres e apetites, nossa sensualidade, e se aloja em nosso ventre, o diafragma, e submete a alma ao bem do corpo. É a maior parte de nossa alma, onde habitam as desmedidas, as ações mais primitivas, parte insaciável por natureza:

(...) O outro – o mau – é torto e disforme; segue o caminho sem deliberação; com o pescoço baixo tem um focinho achatado e a

⁶ Apesar de que a transliteração do termo grego *mére* não corresponda plenamente ao termo parte, quando usado na descrição das funções anímicas. A questão seria assim colocada pelo fato de que a unidade da alma não está em questão, e que a atribuição de “partes” determinaria que ela não se constituísse como unidade.

A arquitetônica da alma...

sua cor é preta; seus olhos de coruja são estriados de sangue; é amigo da soberba e da lascívia; tem as orelhas cobertas de pelos. Obedece apenas – e com esforço – ao chicote e ao açoite. (Fedro, 253d).

E o condutor é apresentado como o *Nous* ou a alma que raciocina, representando a razão (ou o racional), “parte divina do homem, pode, pela dialética, levar a alma ao conhecimento do Inteligível e à Ideia do Bem”, de dimensão intermediária e dotado de força e racionalidade.

Este modelo, que comparece em vários dos textos do filósofo ateniense, entretanto, não corresponde ao que analisaremos, ainda que seja o mencionado por Sigmund Freud, eis que seus elementos apontam para direção diversa daquela que está delimitada em seu texto e no modelo que desenvolve durante sua teorização, e que culmina no que tomamos como mote para o exame, o de 1923, onde tem seus contornos delimitados.

Ora, o modelo que se desenvolve em *O ego e o Id* apresenta-se mais em conformidade com aquele desenvolvido em *A República*, com seus três elementos, o *Epitimetikon*, o *Logistikón* e o *Thymoeidés*, que é a direção que visamos em nosso esforço de pesquisa. Nos elementos delimitados no livro IV da *República*, as funções permanecem as mesmas, em que pese sua descrição ganhar colorido consideravelmente mais forte.

Não se trata, afinal, de se buscar uma coincidência de termos e, dela, buscarmos identificar que haja identidade entre os elementos constantes nas construções dos autores. O que pretendemos apontar são concepções que possuem contornos semelhantes, decorrentes seja da arquitetura que se elaborou, seja das funções que seus componentes desempenham no universo que se constituiu. O trabalho, portanto, partirá do exame desses elementos que são análogos, e dele, se possível, construir uma relação possível entre os campos teóricos distintos.

As analogias que pretendemos examinar deverão ser traçadas a partir dos termos na medida em que enfeixam um conjunto de relações que se desenvolvem neles ou a partir deles, respeitados os campos semânticos no que se referir à distância temporal que os separa, assim como os contornos dos campos a que pertencem. Por óbvio, é de se observar que apesar de ambos pensadores pretenderem alcançar um tipo de terapêutica para o homem, não estão construindo nem modelos nem raciocínios que possam ser simplesmente conectados, mas nada impede de que sejam cotejados.

Aqui incide a questão que adiantamos, de a pesquisa seguir em direção diversa daquela que anota o próprio autor do texto estudado. Veja-se que os biógrafos de Freud nos fornecem direções que acabam por se consubstanciar na posição quase hegemônica de Ernst Jones⁷, e naquela de Paul-Laurent Assoun⁸, que aparecem e se repetem em vários comentadores de ambos autores.

O argumento que comparece, vetando o itinerário nessa direção tem por base a negativa de qualquer possibilidade de pensarmos o diálogo que aqui se anuncia, sustentada no texto de Freud, e que tem como referência mais conhecida a seguinte passagem:

Mesmo quando me afastei da observação, evitei cuidadosamente qualquer contato com a filosofia propriamente dita. Essa evitação foi grandemente facilitada pela [minha] incapacidade constitucional. (*Selbstdarstellung*, 1925)

⁷ Na sua biografia, *Freud: vida e obra*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989 (3 vol. Col. Analytica).

⁸ Sobretudo em *Freud: a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1978. No campo especificamente platônico, a discussão de Gerasimos X. Santas (SANTAS, Gerasimos X.. *Freud and Plato: two theories of Love*. New York: Basil Blackwell, 1988) acabou por reproduzir a mesma situação que anunciamos em relação a P-L. Assoun, que, ainda que indique alguma similaridade, acaba por descartar efetiva relação entre os autores, com posição referenciada em outros autores, como SOLINAS, Marco, em seu *Psiche: Platone e Freud, desiderio, sogno, mania, eros*. Firenze, Itália: Firenze University Press, 2008 (Studio i saggi, 67), entre outros.

Verificamos que ele recusa veementemente que se o vincule a outros campos, como a religião e a filosofia, ainda que, ao que parece, tenha ele permanecido em diálogo com eles. E assim, persistente, em seu itinerário de pesquisa, busca sustentação em autores de pouca evidência em seu campo ou fora dele seguindo apenas seu objetivo, olhando apenas para seu norte em meio às naturais tormentas de cada estação.

Paul-Laurent Assoun, epistemólogo francês, sobretudo em *Freud: a filosofia e os filósofos* (Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1978), parece seguir as orientações dedutíveis do texto freudiano. Passa assim a ser considerado a referência maior para grande parte dos comentadores, que adotam suas posições de forma bem hegemônica.

Naquele texto, Assoun, em minuciosa análise, caracteriza as referências feitas por Freud à filosofia, de forma geral, como “teses célebres de filósofos, extraídas sem escrúpulos de seus sistemas e convocadas para o uso da demonstração freudiana”, caracterizadas por “imprevisibilidade”, “rapidez”, “estereotipia” e “periodicidade”, o que lhes confeririam o aspecto de estarem “fora de propósito”, em que pese aderirem adequadamente ao discurso.

O objetivo de Assoun enquanto elabora seu discurso, entretanto, diverge do nosso. Ele pretende “cernir o sentido e a função das referências filosóficas” e lhes colher o “ganho na argumentação”, no universo que o concerne. Nosso objetivo, por outro lado, será apenas o de cotejar os modelos arquitetônicos e aferir-lhes funcionamento e funções.

Nesse sentido, a divergência não pretende invalidar as demonstrações, mas apontar para visada diversa, suportada em elementos igualmente diversos. Assoun está centrado na questão do ponto de vista dos filósofos utilizados, enquanto nosso objetivo será o de considerar a construção freu-

diana, de forma a verificarmos se lhe podemos atribuir a base epistemológica na filosofia de Platão.

Na pesquisa em curso, tentaremos, na medida em que nossas limitações permitirem, retomar a discussão que se estabeleceu em torno da proximidade e de distanciamentos entre o discurso psicanalítico e filosófico, no que se refere à estruturação do psiquismo.

Nosso universo de pesquisa, portanto, estará delimitado, em nossas demonstrações, a dois textos-base, mas será necessário não descurar o resto das construções relativas à alma em Freud, pois o modelo que ele desenvolve é feito paulatinamente. Neste sentido, será necessário, ainda que de forma menos específica, percorrer o itinerário de formação do modelo que culmina com o texto de 1923, de onde retiraremos a matéria de nossa discussão.

Neste sentido, se os pontos de referência dos quais partimos são, à luz dos textos, de Freud, *O Ego e o Id*, de 1923, e, de Platão, *A República*, sobretudo o livro IV, onde os autores delimitam o tema, necessário será, algumas vezes, seguir para longe desta referência, de forma a produzir o pleno entendimento do que se constrói. O objetivo será, enfim, aquele de oferecer vias de releitura da epistemologia da segunda topologia da psicanálise de Freud, distanciando-a de alguns modelos de leitura que os limitaram, e aproximando-a de outros, que os ampliam. Essa visibilidade será buscada na produção que decorre do pensamento de Freud ou de Platão, cernida dos comentadores que apontam, seja para a aproximação ou para o afastamento dos campos. Será neles que buscaremos os subsídios para nossos argumentos e conclusões. Tomamos, por ser incontroverso, que Freud encontrara Platão em seus verdes anos de juventude, e não o perdeu de vista, ainda que a uma distância segura na maior parte do tempo, sem o relacionar à sua profissão médica senão em raros aspectos.

Examinaremos, neste sentido, aspectos da arquitetura e do dinamismo psíquico nos autores, assim como os enfrentaremos em alguns comentadores da história da psicologia, da psiquiatria, além de em textos filosóficos. Confrontaremos os modelos para encontrarmos aproximações e distanciamentos a partir do modo de elaboração, das dimensões de seus componentes, das alianças possíveis e da racionalidade que os circunscreve.

A questão que trazemos à baila, que não é novidade, decorre de que, ainda que não mais enfatizada ou tematizada como antes, é aquela da relação entre antigos e contemporâneos. Mesmo que assim seja tomada, permanece como delicada, pois nos impõe trilhar, muitas vezes, nos limites do comentário, acompanhando autores por caminhos que eles mesmos evitaram recomendar percorrer ou mesmo vetaram, e sofrer com eles todas as vicissitudes a tais condutas reservadas.

Por outro lado, é dela que poderemos verificar, mais do que o alcance, a validade de um argumento que pode vencer a barreira dos anos, dos séculos e, quiçá dos milênios e se nos impõe como ainda não plenamente solvida. Por outro, poderemos verificar que, como ecos do passado, várias questões são colocadas de lado, consideradas ultrapassadas, ainda que tenham como elemento central a essência do humano, como no trabalho de ambos autores.

Assim encontramos um objeto comum a dois pensadores que o interrogam à distância de séculos. O que torna uma alma saudável e boa é a pergunta que faz surgir de forma caleidoscópica os campos no qual hoje circunscrevemos o conhecimento que se constitui em torno deles, indiferente nome que se os dê.

A terapêutica que propõem, a cada época, apontava para a necessidade de nos centrarmos naquilo que produziria o sentido do humano – a alma.

É na alma que todo esse repertório de qualidades é aferido, seja interna, seja externamente. É também aí que um jogo de forças produz igualmente as distorções que se evidenciam na volúpia e na apatia, que se extremam ao necessário e desejado equilíbrio. Então, a busca por regras que nos coloquem na direção de uma vida boa é também o maior sucedâneo para as doenças que algures emergem no curso de nossa existência.

Se ao final alcançaremos alguma compreensão sobre o assunto da alma, é matéria que somente ao Deus caberá saber!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREUD, Sigmund. *Coleção Estandard Brasileira de Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. 24 vol. São Paulo: Imago Editora, 1976
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*. 3 vol. Buenos Aires : Amorrortu Ed., 1976
- FREUD, Sigmund. *The Standard Edition of complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated and ed. James Strachey et al.. 24 volumes. London: Hogarth Press, 1953-1974.
- FREUD, Sigmund. *Meine Behühung mit Josef Popper-Linkeus*. Allgemeine nährpflicht. Wien. 15. 1932.
- FREUD, Sigmund. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. XXXI. 1932-3. Seite 3132, w.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werk: Psychoanalytischer Studien + Theoretische Schriften + Briefe*. (115 Titel in einem Buch – Vollständige Ausgaben). e-artnow, 2015. (ISBN 978-80-268-2611-8, e-book)
- Platão. *A República*. Introdução, tradução e notas introdutórias de Maria Helena da Rocha Pereira. 7a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- Platão. *La República*, vol. III, Libro IV. Roma, Itália: Bibliópolis/ Centro di Studio Del Pensiero antico, 1996
- Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903 (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>)

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud: a filosofia e os filósofos*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1978

CAROPRESTO, Fátima; SIMANKE, Richard T.. Uma reconstituição da estratégia freudiana para a justificação do inconsciente. *Agora: Estudos em Teoria Psicanalítica*. vol 11. no. 1. Rio de Janeiro, Jan./Jun 2008;

MALONE, John C.. *Psychology: Pythagoras to present*. Cambridge, Massachusetts – London, England: The MIT Press, 2009.

SANTAS, Gerasimos X.. *Freud and Plato: two theories of Love*. New York: Basil Blackwell, 1988.

SOLINAS, Marco. *Psiche: Platone e Freud, desiderio, sogno, mania, eros*. Firenze, Itália: Firenze University Press, 2008 (Studio i saggi, 67)

<https://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/>

RESENHA

FRANÇOIS HARTOG. *LA NATION, LA RELIGION, L'AVENIR. SUR LES TRACES D'ERNEST RENAN*. PARIS GALLIMARD, 2017, 156 PP. ISBN 9782072699573.

Pedro Paulo A. Funari

University of Campinas, Brazil

François Hartog is a leading thinker on historicity, memory, heritage and all matters related to the representation of the past, its relevance to the presence and perspective for the futures. Born just after the war (1946), Hartog studied with Jean-Pierre Vernant (1914-2007), early on specialized on ancient Greek historiography and published a landmark book on Herodotus (*Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980). Hartog turned then to modern historiography (*Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, PUF, 1988) and then produced a masterpiece on all things relating to the past (*Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, 2003). His epistemological stand is akin to Reinhart Koselleck (1923-2006) and the conceptual and philological approach to the relationship in different societies and epochs to the past. His concept of *régimes d'historicité* (*Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, NYC, Columbia University Press, 2015, translated by Saskia Brown) has been widely discussed as an important contribution to understanding the subject. Traditional societies tend to use the past as a model, the Enlightenment brought the future to the fore (1789-1989) and the

post-Cold War world established what he defines as presentism. Historical understanding has focused on the past, prior to the 18th C, the future during the modern period, followed by the overwhelming dominance of the ephemeral from then on.

Hartog follows the steps of Pierre Vidal-Naquet, but also others, such as Paul Veyne, in studying ancient and modern times and in theorizing about the epistemology of historical knowledge. Hartog is a classicist, a classical Greek ancient history specialist, who then turned also to modern historiography, as did Arnaldo Momigliano or Moses Finley, and finally turned to think how we relate to the past, it's meaning for the present and for the outlook. It is probably not casual that Hartog started his study by the father of history, Herodotus, and the pioneer of anthropology, geography and much more. Early on he has been relating past, present and future, as did Herodotus himself, praising diversity, contradiction, and complexity over straightforwardness. Again, he followed the steps of Herodotus, like Paul Cartledge or Momigliano, rather than Thucydides, pretending not to be right and eternal (*ktema eis aei*), but rather human, ephemeral and opinionated.

Hartog has been publishing on all those subjects: ancient historiography, epistemology of knowledge, modern historiography. He considers that there is no way to disentangle this triplet. He championed this approach as early as 1988 with his masterpiece on Fustel de Coulanges, step by step preparing his opus magnum on the way we understand the past (*Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, 2003). This essay on Ernest Renan (1823-1892) in a way is a tribute to scholarship and to the endeavor itself of searching for meaning. It may be interpreted as a eulogy of quest for human knowledge, a goal deemed worthwhile in itself.

Ernest Renan may be considered one of the most prolific French authors, ranked among the highest in style. This is no mean feat in itself, and more so considering his span of interests, some of them most difficult, such as Semitic languages and cultures, Judaism and Christianity, but nowadays Renan is most often quoted for his piece on the nation state (*Qu'est-ce qu'une nation?* 1882). Hartog wrote an essay on Renan, stressing an overall interpretation, rather than a detailed discussion of Renan's life and work, and this is the main lure of the book, starting with the epigraph: *mens agitat molem* (Virgil, En. 6, 727), the mind moves the matter, the idealist motto of Renan himself, translated in a much developed French ("c'est l'esprit qui met en branle la masse du monde").

In his lifetime and for several decades after his passing, Renan has been known for his *Life of Jesus* (1863), a best seller in French and in dozens more languages, still a must read book, and indeed most read. Educated to be a priest, he was first and foremost a philologist, and from that a Semitist, a historian of religion, and a political scientist *avant la lettre*, theorizing about society at his own age. Hartog follows this track, from philology to politics, from young to old age. Renan was schooled to become a most erudite scholar, being as fluent in Latin, as in his native French, as well mastering several other languages, from German to Hebrew, Aramaic, Arabic, several disciplines, such as epigraphy and archaeology, not to mention Biblical subjects, from theology to exegesis. He was soon excommunicated and spear headed a defense of secularism (*laïcité*) and in a way followed the enlightened steps of Voltaire's in reason, truth and idealism: *dilexi ueritatem*, his epitaph ("I have chosen the truth").

Renan understood the world through the lenses of language, anticipating somewhat the philological hermeneutics of Heidegger and others. Renan

opposed Indo-European and Semitic outlooks first, then French and German perspectives. He considered that Indo-European languages were analytic, complex and prone to producing abstract thinking, whilst the Semitic languages were synthetic and leading to simpler and direct reasoning. Indo-Europeans as a consequence were polytheistic, the Semites invented a single God and that led to a supreme tautology in Muslim: *allahu la ilaha illa hu* (God, there is no god but He). This early understanding in Renan led to a philological, so-called scientific interpretation of language, religion and civilization, deemed as racist by Edward Said and Aimé Césaire. Hartog argues that Renan was explicitly anti-racist and that the way he opposed French and German proves that. In fact, his stand on the nation, nowadays widely referenced to, opposes the German *ius sanguinis* to the French humanist understanding that the nation is a continued act of faith: “The existence of a nation (you will pardon me this metaphor) is a daily referendum, just as the continuing existence of an individual is a perpetual affirmation of life”. The German perception is understood as an arbitrary conflation of language, race and identity. His piece on the nation (1882) is a response to the German annexation in 1870 of Alsace, on the grounds that German speakers were German, whilst Renan argued that belonging is a subjective choice, surpassing language affiliation. Did Renan change his early perception of language as defining a fixed worldview to the late change due to the German conquest of 1870?

Hartog prefers not to venture on this, but he pays due attention to circumstances, contradictions, oxymora, aporias, and niceties. Renan was always under the influence of women, most of all, his sister and his wife: *dans ma manière de sentir, je suis femme aux trois quarts* (“I feel like a woman”). In the 19th c, the woman was deemed as fickle (“*la donna è mobile*”), so that Renan did not bother too much about changing. The main point Hartog

Resenha

stresses is that Renan is relevant for the present. His description of Islam as single-minded tautology (*Dieu est Dieu*, God is God) is immediately related to Daesh and the Islamic State. It is also relevant to the European Union and a possible post-national future. Is it still possible to figure out a future beyond narrow concerns? Ernest Renan is still most relevant and François Hartog proves that there is no modernity without antiquity, there is any future, without the past, in the present. Thinking about story telling is not only blissful; it is the only way of fostering an examined life and better future.

RESENHA

FUNARI, PEDRO PAULO ABREU; CARLAN, CLAUDIO UMPIERRE; DUPRAT, PAULO PIRES. *ARQUEOLOGIA E ECONOMIA ANTIGA NO MEDITERRÂNEO: DAS ORIGENS À DOMINAÇÃO ROMANA*. SÃO PAULO: FONTE EDITORIAL, 2019. 176P. ISBN: 978-85-80330-00-3.

Filipe N. Silva¹

Embasados por um lastro bibliográfico de dois séculos², os estudos sobre a Economia da Antiguidade permanecem, ainda nos dias atuais, sob amplo desenvolvimento e inovação mundo afora. Parte significativa dessas investigações ficou marcada pelo embate entre as tradições interpretativas denominadas *primitivistas* e aquelas conhecidas como *modernistas* (REMESAL, 1998. p. 183; REMESAL, 2009. p. 02; MORRIS, 2003. p. 07-08).

Apoiados sobre os estudos de Karl Bücher, os primitivistas, em geral, propuseram uma ruptura entre as economias antigas e a (moderna) capitalista. Já posteriormente, em sua obra *The Ancient Economy* (1973), Moses I. Finley argumentava que a economia dos antigos gregos e romanos teria sido marcada por limitações produtivas, seria voltada apenas à subsistência (Cf. MORRIS, 2003. p. 07) e tampouco teria conhecido “(...) *um sistema econômico que fosse uma enorme conglomeração de mercados*

¹ Doutorando em História. IFCH/Unicamp. E-mail: filipe.hadrian@gmail.com

² Conforme demonstrado por Ian Morris (2003. p.07), a importante obra de August Böck sobre a economia ateniense teria sido publicada no ano de 1817.

interdependentes (FINLEY, 1986. p. 26)". Ao salientar a proeminência dos empecilhos políticos que impediam o desenvolvimento da economia antiga, Finley (1973; 1986) rejeitou a categoria de *classe social* (cunhada com o intuito de analisar a economia capitalista) e empregou, em muitos de seus estudos, o conceito weberiano de *estamento* (MORRIS, 2003. p.13). Tal escolha, presumimos, também representa uma ruptura com a perspectiva modernista sobre a economia da Antiguidade.

Influenciados pela produção intelectual de Eduard Meyer (que refutou os argumentos oferecidos por Karl Bücher), os chamados *modernistas* ofereceram interpretações históricas que comparavam as economias antigas àquelas experienciadas no capitalismo moderno, sobretudo entre os séculos XIX e XX de nossa era (GAIA, 2010. p. 88). Na década de 1930, a perspectiva modernista foi reforçada por um dos principais estudiosos da Antiguidade no século XX: Mikhail Ivanovic Rostovtzeff (1870-1952). Em sua principal obra, *The Social and Economic History of the Roman Empire* – publicada pela primeira vez no ano de 1926 -, Rostovtzeff (1957. p. 54-66) lança mão de conceitos como os de “burguesia”, “indústria” e “proletariado” para denominar a experiência histórica da dominação romana sobre o Mediterrâneo. Para o eminente historiador russo, aliás, a paz instalada pelos romanos permitiu, entre outras coisas, a proeminência de “investidores capitalistas” no primeiro século do período imperial (ROSTOVITZEFF, 1957. p. 54).

Apesar do criticado viés modernista de sua obra, Rostovtzeff (1957) também ficou reconhecido pelo uso da documentação arqueológica nos estudos sobre a Antiguidade (BOWERSOCK, 1974. p. 20). É precisamente por meio da cultura material antiga que as investigações contemporâneas têm buscado caminhos alternativos para a compreensão da economia da Economia da Antiguidade para além da aludida contenda entre *modernistas*

x *primitivistas*. Alguns desdobramentos dessa nova perspectiva, aliás, podem ser observados no recente livro *Arqueologia e Economia no Mediterrâneo: das origens à dominação romana* (2019), de autoria dos professores Claudio Umpierre Carlan (UNIFAL/MG), Paulo Pires Duprat (Doutorando em História pelo IFCH/Unicamp) e Pedro Paulo A. Funari (DH/Unicamp).

Redigida em uma linguagem proveitosa a estudantes iniciantes ou àqueles já experientes nos estudos da Antiguidade, a obra *Arqueologia e Economia no Mediterrâneo* está estruturada sobre três partes principais. A primeira delas (p. 21-64) delimita o objeto de estudo, o aporte conceitual e o recorte adotados no livro. Após aludir à historicidade dos conceitos antigo e moderno de *economia*, a narrativa propõe uma reconstituição histórica sobre a relação economia x sociedade no Mediterrâneo Antigo, da época de surgimento das *poleis* à consolidação da hegemonia romana sobre esse território. Nesse percurso, o manejo de um extenso *corpus* documental composto por distintos textos antigos e artefatos arqueológicos (tais como as moedas e contentores cerâmicos de diversas épocas) evidencia as amplitudes temática e cronológica pretendidas pelos autores.

Compreendida entre as páginas 64 e 137, a segunda parte do livro versa sobre a produção, consumo e comércio de três itens fundamentais à alimentação das populações do Mediterrâneo Antigo: o vinho, o azeite e os condimentos piscícolas (*garum*). A análise de excertos das obras de Plínio, Catão, Columela, entre outros, aproxima-nos, ainda que de maneira parcial, da percepção e dos valores que os próprios antigos possuíam acerca desses produtos: a crença nas propriedades medicinais e culinárias das salsões de peixes (p.70), bem como a explicação mitológica para o surgimento das oliveiras (p.108), por exemplo, só chegou à posteridade devido ao registro desses escritores. Os usos quotidianos do azeite, as proporções de água para

o consumo do vinho, além das propriedades do *garum*, ademais, também são discutidos a partir desse *corpus* documental textual. Como o tema da distribuição desses produtos integra as narrativas antigas de maneira apenas periférica (p.36), a análise tipológica e epigráfica das ânforas distribuídas pelo Mediterrâneo é apresentada pelos autores como um caminho alternativo e inovador para a compreensão da Economia Antiga a partir das mercadorias mencionadas.

A terceira parte do livro (p. 137-159), por fim, trata da História Econômica da Antiguidade a partir das moedas. Após oferecer uma reconstituição histórica acerca de sua idealização nas antigas cidades mediterrânicas, os autores também apresentam especificações metodológicas fundamentais à utilização da documentação numismática como fonte histórica. A análise dos símbolos, inscrições e representações iconográficas das moedas ocupa um papel de destaque nessa empreitada e coloca em destaque, também, a feição política (e não apenas econômica) desses objetos. Repletas de referências a divindades pagãs, as cunhagens dos imperadores Domiciano e Constantino são descritas e analisadas à luz de suas reformas monetárias, e consolidam, à guisa de conclusão, a importância das moedas, também, nas investigações sobre a Antiguidade Tardia.

A oportuna publicação de *Arqueologia e Economia Antiga no Mediterrâneo* oferece um panorama atualizado das principais investigações fontes e modelos explicativos, nacionais e estrangeiros, sobre a economia antiga. Somada ao caráter pioneiro, no Brasil, da utilização do material anfórico como fonte primária, tal característica converte este livro em leitura fundamental nos cursos de graduação em História, Arqueologia, Economia, Ciências Sociais e áreas afins.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOWERSOCK, G.W. "The Social and Economic History of the Roman Empire" by Michael Ivanovitch Rostovtzeff. *Daedalus*. Vol.103, Nº.01. Twentieth-Century Classics Revisited. 1974. p.15-23.
- FINLEY, Moses Israel. *The ancient economy*. London: Chatto & Windus, 1973.
- FINLEY, Moses Israel. *A Economia Antiga*. Porto: Editora Afrontamento, 1986.
- GAIA, Deivid Valério. Questões para o Estudo da Economia Antiga: Notas para uma discussão. *Revista Mare Nostrum*. Universidade de São Paulo. Ano 01, Vol.01. 2010. p.84-99.
- MORRIS, Ian. *Prólogo*. In: FINLEY, Moses Israel. *La economía de la Antigüedad*. Ciudad do México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- REMESAL, José. "Baetican olive oil and the Roman economy". In: KEAY, Simon (Ed). *The Archaeology of Early Roman Baetica. Journal of Roman Archaeology Supplementary Series*. Book 29. Portsmouth/Rode Island, 1998. p.183-199.
- REMESAL, José. "Interdependencia Provincial en el Imperio Romano: un modelo explicativo de la economía romana". *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*. Buenos Aires: Volumen 05, 2009.
- REMESAL, José. *La Bética en el concierto del Império Romano*. Discurso leído em 13 de Marzo de 2011. Madrid: Real Academia Española de História, 2011.
- ROSTOVTZEFF, Mikhail Ivanovitch. *The Social and Economic History of the Roman Empire*. 2nd Edition. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- ROSTOVTZEFF, Mikhail Ivanovitch. *História da Grécia*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1983.

