

UMA INTERPRETAÇÃO COMPARATIVA DOS DIÁLOGOS ÍON E REPÚBLICA DE PLATÃO

COMPARATIVE INTERPRETATION OF PLATO'S DIALOGUES ION AND REPUBLIC

José André Ribeiro*
joseandre14@hotmail.com

Resumo: Este trabalho analisa as interpretações evolutivas dos diálogos platônicos, mostrando que estas propostas interpretativas restringem a compreensão do papel da poesia na obra platônica, pois consideram que os primeiros diálogos de Platão têm uma postura nitidamente socrática sobre a poesia, diferentemente das considerações dos diálogos de maturidade, nos quais, por meio da teoria das formas, há uma crítica severa à poesia. Por conseguinte, será feita uma análise comparativa dos diálogos *Íon* e *República*, para propor uma interpretação diferente destas obras: há uma convergência conceitual entre os dois diálogos, uma vez que os problemas concernentes à poesia são os mesmos.

Palavras-chave: Platão, poesia, Homero, *Íon*, *República*.

Abstract: This paper analyzes the evolutionary interpretations on Plato's dialogues to prove that those interpretations limit the understanding of poetry's function in platonic works, because it is stated that his first dialogues have a defined socratic purpose on poetry, while it is stated that in his late dialogues there is a severe critics on poetry's function, through Plato's theory of ideas. For this reason, a comparative analysis is done between *Ion* and *Republic* in order to interpret differently both works: there is a conceptual joining between the dialogues, for the problems about poetry are the same.

Key-words: Plato, poetry, Homer, *Ion*, *Republic*.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (Porto Seguro).

As considerações feitas sobre a poesia no *Íon* e a expulsão dos poetas no livro X da *República*, para a maior parte dos comentaristas,¹ são posições teóricas contraditórias, na medida em que atribuem à poesia responsabilidades diferentes. A primeira impressão de alguns comentaristas é que os recursos conceituais utilizados para descrever a atividade poética no *Íon* apresentam-se como sendo fundamentalmente diferentes da aprofundada análise exposta na *República*.²

¹ Grube (*El pensamiento de Platón*, p. 277), por exemplo, estabelece um abismo entre as duas posições, julgando que os dois diálogos representam épocas diferentes do pensamento platônico. Em primeiro lugar, considera o *Íon* um diálogo tipicamente socrático, comentando o seguinte: "No *Íon* se admite com toda liberdade não só a inspiração do poeta, como também a beleza da obra que produz, de forma que neste diálogo não há conflito algum entre filosofia e poesia, na medida em que a poesia, de modo semelhante aos poetas na *Apologia*, não apresenta pretensão alguma de conhecimento" (Idem, p. 278). E depois passa à *República*, um diálogo já com uma teoria platônica instituída: "Quando passamos à *República*, encontramos que o tema da arte se estuda inteiramente do ponto de vista do educador e do governante. Não há menção alguma à inspiração divina, nem tampouco se considera o artista como tal" (Ibidem). Ambos comentários subestimam o *Íon* e a crítica aos poetas nele presente, porque conferem a ele uma tolerância muito maior do que textualmente encontramos; além disso, não dedica razões plausíveis para tal conclusão, pois, comenta-o em apenas três páginas, enquanto a *República* recebe mais de trinta páginas de comentário em relação à questão da arte (nas palavras dele!).

² A extensão textual dos dois diálogos já nos aponta para um abismo entre eles: tende-se consideravelmente a uma supervalorização da *República* em detrimento do *Íon*, pois, enquanto aquela é um dos mais extensos escritos de Platão, o *Íon*, junto com o *Hípias Menor*, é um dos mais curtos. Isso nos leva a crer que a simplicidade deste é insignificante perto da complexidade daquele. Além disso, as marcas estilísticas e os recursos literários do *Íon*, por serem simples se comparados com o refinamento de outros diálogos, levam alguns comentaristas a considerar esse diálogo como apócrifo. Guthrie afirma que Ritter, por exemplo, considerava as

Segundo Dodds,³ o *Íon* tem como conceito chave a noção de *enthousiasmós*, que caracteriza os poetas e os rapsodos como homens inspirados, divinos, cujo dom de tratar com as palavras advém de uma força externa: as Musas. Nesse diálogo, há uma concepção da poesia como palavra doada, que torna clara a inter-relação da composição poética com o divino. Sócrates introduz essa noção no diálogo porque, a partir disso, pode definir a rapsódia e, conseqüentemente, a poesia como atividades fora do âmbito humano; é evidente que, nesse sentido, os poetas são excluídos de uma habilidade técnica, ou seja, são colocados como sendo incapazes de exercer uma produção técnica da poesia, que se constitua como uma atividade puramente humana; pois, ao serem possuídos pelas divindades, tornam-se incapazes de controlar os resultados de sua prática de forma consciente, isto é, tecnicamente. Na verdade, por estarem possuídos ou animados por uma divindade dentro de si, não podem ter a capacidade humana de produzir (*poíesis*) um resultado.

Por outro lado, na *República* a noção de *enthousiasmós* praticamente não aparece, dando lugar a *mímesis*: um conceito da

provas estilísticas suficientes para provar a inautenticidade deste diálogo (Guthrie, W. C. K. *Historia de la filosofía griega*, Vol. 4, p. 195). Entretanto, o nosso objetivo aqui não é prolongar a discussão sobre a autenticidade dele ou sobre sua formação estilística, porque julgamos que a problemática da poesia marca uma consonância muito forte com as posições presentes em outros diálogos sobre os poetas e a poesia em geral (sobretudo as considerações de Sócrates na *Apologia*). Obviamente, isso não prova a autenticidade do *Íon*, mas nos permite partir do pressuposto de que as considerações colocadas nesse diálogo permitem esclarecer qual é afinal a relação entre os textos platônicos e a poesia de Homero e Hesíodo. Nesse sentido, parece sensata a afirmação de Guthrie sobre a autenticidade do *Íon*: “poucos hoje duvidariam que é uma obra de Platão” (Idem, p. 196). Entretanto, nossa posição seria menos uma aceitação de Guthrie do que uma simples abstenção do juízo, já que esta temática não é objetivo específico de nosso trabalho.

³ Dodds, E. R. *Os gregos e o irracional*, p. 93.

produção poética que não se refere imediatamente a uma fonte externa para explicá-la, porque a coloca como sendo oriunda de um produtor, que a partir de si mesmo produz seus discursos. O poeta, na *República*, é classificado como um produtor, cujo intuito é fazer uma representação *mimética* das coisas por meio de palavras.

Sendo assim, essa diferença conceitual pode ser utilizada como um critério de oposição entre os dois diálogos.

No primeiro diálogo, Sócrates aparece como um interlocutor mais tolerante com a poesia, apesar de criticá-la, pois considera os rapsodos e os poetas (em geral) como dignos de respeito pelo que dizem, mesmo que não saibam explicar de forma plausível o conteúdo de suas palavras. No *Íon*, Sócrates estabelece uma analogia entre as atividades do poeta e as dos adivinhos e oráculos, compreendendo-as como modos de saber transmitidos dos deuses aos homens. A proposta mais explícita desse diálogo é provar que os poetas, por serem inspirados pelos deuses, dizem coisas belas e de forma bela, mas não possuem um saber específico sobre *o que* dizem, isto é, não possuem uma *tékhne*, um saber humano constituído a partir da consciência do que se faz.⁴

⁴ Na *Apologia*, Sócrates considerava esses saberes sobre-humanos, presentes em oráculos e adivinhos, como discursos dignos de serem ouvidos, como percebemos pela verossimilhança atribuída por ele à fala da Pítia, que o apontou como o homem mais sábio entre os gregos. Sócrates dá crédito à fala da Pítia, porém atribui a ela um significado oculto, não evidente, portanto, a ser interpretado (*Apol.*, 21b). A fala oracular é transformada em uma oportunidade para mais exame, reflexão, a ponto de levá-lo a investigar se poderia refutar a resposta de Apolo (*Apol.*, 21c). O discurso poético, nesse sentido, difere totalmente do discurso de um comandante, por exemplo, que, em um campo de batalha, dá à sua fala a transparência própria de uma *tékhne*, porque sabe *o que* diz e *qual é* o resultado final de sua atividade. Sendo assim, a proposta de Sócrates, tanto na *Apologia* como no *Íon*, de um modo geral, é desacreditar o discurso poético opondo-o ao saber humano racionalmente constituído e

Na *República*, ao contrário do *Íon*, a hostilidade contra os poetas é marcadamente visível, porque o descrédito com relação ao discurso poético se faz mais duro e fundamentado;⁵ os poetas deixam de ser olhados como homens divinos, portadores de um saber sobre-humano, para assumirem o papel de adversários. Basicamente, a conclusão da *República* é que se deve enfrentar a poesia tradicional homérica para fundamentar uma educação baseada no equilíbrio da alma.⁶

Certamente, como já dissemos, há uma diferença marcante entre as duas posições. Primeiro porque, em uma, o poeta é definido como um homem inspirado pelos deuses e, de certa forma, como o porta-voz de uma sabedoria não humana; enquanto, na outra, a poesia é colocada como uma produção mimética, produtora de representações imperfeitas da realidade e que ameaça a constituição de uma educação pautada pelo controle de si mesmo e pelo equilíbrio da alma.⁷ As diferenças estilísticas e conceituais dos dois

que se baseia no conhecimento técnico de recursos práticos, isto é, de uma *tékhne*.

⁵ Sócrates, no livro X da *República*, retoma a discussão sobre a poesia que já havia ocorrido nos livros II e III, para julgá-la a partir do que foi dito no livro IV, sobre a alma, e nos livros VI e VII, sobre o conhecimento, para que pudesse reajustar as críticas feitas anteriormente aos poetas. Com isso, Sócrates pode julgar a poesia a partir de novos parâmetros teóricos: 1^o a concepção de uma alma constituída por três elementos, sendo que a poesia apenas atinge um, a parte apetitiva; 2^o uma ontologia, na qual são definidas pelo menos três planos da realidade, sendo que a poesia se aproxima apenas das imagens; 3^o uma epistemologia, na qual a imagem é problematizada. Por isso, a crítica à poesia apresenta-se como mais fundamentada teoricamente, podendo, assim, defini-la como oposição à filosofia.

⁶ Ducan, T. S. *Plato and Poetry*, p. 486.

⁷ A passagem mais polêmica da *República* encontra-se no livro X, no qual Sócrates expulsa os poetas da *pólis*, alegando que a produção de imagens pode confundir a alma e levá-la a uma visão equivocada da realidade. Sócrates compara os discursos poéticos a um reflexo em um espelho, ten-

diálogos também são marcantes: o *Íon*, em sua simplicidade de recursos, lança mão do conceito de produção poética compreendida como um saber não humano, cuja fonte são as Musas; Sócrates define o poeta a partir das noções de *enthousiasmós* e *theía moira*, pelas quais poeta e rapsodo são caracterizados como intermediários entre homens e deuses, cumprindo a função de transmitir ou mediar a palavra das Musas aos homens. O poeta, no *Íon*, é incapaz de compor seus próprios poemas, pois apenas os canta, sem saber especificamente o que diz. Na *República*, por sua vez, o poeta é visto como um produtor de imagens, que recorre à sua capacidade de transpor para o plano das palavras e imagens as atividades efetivas dos homens, de modo dramático ou performático, sem ter, de fato, o saber de cada uma delas. O estatuto da imagem marca tudo o que

tando mostrar a deficiência da imagem, que se encontra a três pontos afastada da realidade inteligível. Aos nossos olhos, um filósofo-literário do porte de Platão deveria ser mais respeitoso com a poesia, que ele mesmo pratica em seus textos. Qual leitor não se espanta com o livro X da *República*, onde Sócrates acaba de expulsar os poetas de sua Cidade e, logo depois, faz uma narrativa mítica, para concluir seu discurso, nos mesmos moldes dos poetas? Por isso, como diz Havelock, vários comentaristas da obra de Platão “tentam salvá-lo de suas próprias considerações”. Reconhecemos que há realmente uma crítica aos poetas nos diálogos, não só na *República*, de modo semelhante às críticas feitas aos sofistas. Nesse sentido, Diès nos ajuda a compreender que o Platão filósofo-poeta faz, na verdade, uma transposição, pois, para ele combater uma tradição poeticamente instituída, é necessário entrar em diálogo com essa tradição, isto é, enfrentar o inimigo no seu próprio campo. Em suma, Platão utiliza recursos poéticos em seus textos para chamar a atenção para sua própria forma de composição: criticar o caráter mimético dos textos poéticos tradicionais é chamar a atenção do leitor para seu próprio texto que, por sua vez, também é mimético. Platão faz em seus diálogos uma auto-referência textual, apostando na percepção do leitor; ou seja, os textos de Platão são diálogos, dramáticos, que utilizam a mesma forma de composição de textos tradicionais, como as tragédias e as comédias, portanto, são textos miméticos, mas que, além disso, podem criticar a precariedade dos demais textos.

ele faz, ou seja, suas produções são inferiores ou imperfeitas, comparáveis a reflexos no espelho. O poeta na *República* é considerado responsável pelo seu *lógos*, o que não acontece na metáfora da pedra de Hércules no *Íon*. Em suma, os diálogos parecem ser totalmente divergentes sob esses pontos de vista.

Nesse sentido, Sócrates confere no *Íon* certa respeitabilidade ao poeta-rapsodo, reconhecendo-o, em certa medida, como importante para a *pólis*; entretanto, na *República*, essa respeitabilidade é rejeitada para mostrar que o poeta pode ser um perigo para a constituição de uma alma e de uma *pólis* saudáveis. Sob esse viés, podemos considerar que os conceitos de *mímesis* e *enthousiasmós* são divergentes, pois, são posturas diferentes sobre o mesmo problema: a poesia como fonte de conhecimento sobre as coisas.

De maneira pormenorizada, o próprio decorrer da argumentação da *República* parece também apresentar uma divergência interna entre os livros II e III – onde a poesia, como parte integrante da *mousiké*, é um ponto fundamental na educação “primária” dos homens – e o livro X, que não admite nenhuma forma de poesia mimética na cidade paradigmática.

Em geral, podemos ser levados a considerar que há uma completa incompatibilidade entre essas duas posições: é como se nas obras de Platão houvesse pelo menos dois pontos de vista sobre esse mesmo assunto. Mas, as aparentes divergências podem, na verdade, não significar simplesmente uma mudança de posição do autor, ou visões de personagens diferentes sobre o mesmo assunto. Pode ser, ainda, que as críticas presentes nos textos tenham objetivos diferentes. Nosso problema é o seguinte: como é possível interpretar, em um mesmo autor, posturas tão diferentes sobre um mesmo tema? Como entender que em textos produzidos por um mesmo autor apareçam posições tão ambíguas e, até mesmo, paradoxais?

Tradicionalmente compreende-se essa aparente divergência entre os dois diálogos a partir da divisão dos diálogos platônicos em etapas evolutivas, ou fases, colocando o *Íon* como um dos pri-

meiros trabalhos de Platão, enquanto a *República* seria um escrito tardio, pertencente a uma segunda fase de sua obra.⁸ Certos ele-

⁸ Sócrates legou à História da Filosofia Ocidental uma série de questões sobre sua personalidade filosófica: ele nada escreveu! Há vários textos em que ele aparece, como personagem, defendendo sua concepção de filosofia. Os mais estudados e comentados são daqueles que foram seus contemporâneos: Platão, Xenofonte e Aristófanes. Esses três autores, porém, nos dão visões diferentes e até mesmo divergentes sobre sua pessoa. Aristófanes o tem como um sofista e o ridiculariza na comédia *As Nuvens*. Xenofonte o exalta em alguns escritos e apresenta uma postura mais apaixonada de sua personalidade. Platão o utiliza como principal personagem em várias de suas obras, mas o apresenta de formas variadas. Sócrates, como vimos, apresenta opiniões diferentes sobre o mesmo tema em vários diálogos. No dizer de Vlastos (cf. Vlastos, G. *Socratic Studies*, cap. I), no personagem Sócrates dos diálogos de Platão encontramos não somente dois modos de filosofar diferentes, sobretudo posições filosóficas, às vezes, antitéticas. Eis, então, o seguinte problema: podemos dizer que há um relato histórico de Sócrates nas obras de Platão? Como sabemos pela *Poética* de Aristóteles, Platão não foi o único a escrever os ditos *diálogos socráticos* e nem mesmo o primeiro; entretanto, têm-se considerado durante séculos que Platão foi o verdadeiro discípulo e divulgador da filosofia socrática. Até o século XIX, Xenofonte era considerado como a principal fonte da filosofia socrática, mas, a partir dos estudos de Schleiermacher (cf. Schleiermacher, F. D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*), Platão passa a ser considerado como o relator mais fidedigno da filosofia de Sócrates. Segundo algumas posições, posteriores a Schleiermacher, há em Platão uma perspectiva de se resguardar a figura de Sócrates, mesmo que de modo apaixonado e vibrante, através da qual podemos entrar em contato com uma filosofia socrática propriamente dita. Seguindo esse paradigma, os primeiros escritos de Platão, que não expressariam um pensamento puramente platônico, seriam uma tentativa de difundir pela escrita o pensamento desse filósofo que nada escreveu. Contudo, outro problema nos aparece: como, ou melhor, a partir de quando se pode distinguir Sócrates de Platão? Durante algum tempo se reconhecia na prática literária de Platão momentos distintos. Nos primeiros diálogos, o Sócrates personagem aparecia em consonância com o Sócrates histórico. Nesses diálogos, Sócrates aparece sem alcançar um doutrina sistemática, instituída a partir de pressupostos

mentos corroboram essa classificação: em primeiro lugar, a simplicidade estilística do primeiro texto e seu modo de composição nos leva a crer que esse diálogo, se não for considerado apócrifo, é um dos primeiros escritos de Platão; além disso, a pequena extensão do texto, um dos menores do *corpus* junto com o *Hípias Menor*, possivelmente indica que o diálogo tem uma proposta simples – semelhante aos outros diálogos considerados como sendo de juventude – a de usar o método de refutação socrática para combater a falsa pretensão de um rapsodo ao conhecimento, que, no presente caso, é apresentado a partir da noção de *tékhnē*.⁹ O diálogo não termina com a solução de um problema, mas na rejeição por parte de Íon de

teóricos e fundamentais que levassem a conceituações precisas sobre os temas debatidos. Sócrates era o homem-filósofo que defendia sua sabedoria como um não-saber, uma consciência da própria ignorância, sempre discutindo sobre questões no âmbito ético e do bem viver do homem. Todavia, nos diálogos do período médio, Sócrates torna-se um porta-voz da filosofia platônica e apresenta propostas positivas, tornando a prática do diálogo uma arte do monólogo (Annas, J. *An introduction to Plato's Republic*, p. 11). Nesse momento, passaríamos do procedimento socrático às teses platônicas. Se olharmos para os dois diálogos em questão, a partir desse pressuposto, colocaríamos o *Íon* como um representante fiel à filosofia socrática, que se restringiria a especificar o comportamento de Sócrates em relação aos poetas, enquanto a *República* poderia ser apresentada como um diálogo de transição entre o Sócrates histórico e o Sócrates porta-voz da filosofia platônica; pois, o livro I, considerado por muitos como um diálogo à parte, intitulado *Trasímaco*, é um diálogo que mostraria a insuficiência do método socrático, cujo desdobramento seria a ruptura de Platão com esse método. Platão, a partir do livro II, colocaria Sócrates como o seu porta-voz e, nesse viés, as considerações feitas sobre os poetas desde então seriam propriamente platônicas e, de modo algum, socráticas. Esse é o tipo de análise textual que se manteve comum até os dias de hoje, principalmente na influente obra do platonista Gregory Vlastos. Hoje, porém, novos paradigmas de interpretação se apresentam como meios alternativos de interpretar a obra platônica: falaremos sobre eles mais adiante.

⁹ Goldschmidt, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*, p. 97.

se considerar um homem-inspirado e, por isso, pode-se dizer que ele é também um diálogo aporético,¹⁰ no mesmo molde de outros diálogos como o *Críton*, o *Eutifron*, e o *Laquês*. Por outro lado, a *República* é um texto de maturidade, possivelmente um texto de transição entre os diálogos socráticos, nos quais Platão apenas retrataria a figura filosófica de Sócrates, e os diálogos de maturidade, onde Platão utilizaria Sócrates como um porta-voz de sua própria

¹⁰ Geralmente denominamos *diálogos aporéticos* os primeiros escritos de Platão, que, por serem (supostamente) uma retratação histórica do método de Sócrates, terminam quase sempre sem uma conclusão teórica, ou seja, não se chega a um conceito preciso em relação à questão debatida, isto é, sempre culminam em uma *aporia*. O *Íon* pode ser considerado *aporético* porque também culmina em uma *aporia*, cuja estrutura é a não aceitação por parte de Íon de que ele *discursa* sobre Homero movido por uma inspiração divina. Contudo, ao contrário dos outros diálogos que apenas nos apontam certos elementos sobre o tema discutido, sem apresentar uma definição positiva do problema, o *Íon* tem uma doutrina positiva, ou melhor, uma definição sobre o tema discutido: a definição do rapsodo-poeta como um inspirado; será, então, o *Íon* um diálogo de estrutura puramente *aporética*, que tem como proposta retratar a postura do Sócrates-histórico sobre a poesia homérica?

¹¹ A *República* é considerada por muitos como o principal escrito de Platão, não só pela diversidade de temas abordados, mas principalmente porque nela encontramos os preceitos teóricos que atravessam todos os outros diálogos. David Ross coloca a *República* como o centro dos diálogos, tanto na análise cronológica como na de desenvolvimento conceitual, pois nela se encontra a enunciação mais madura da teoria da formas. Para tanto, ele considera que: "Qualquer um que tenta traçar a história da teoria das ideias se vê obrigado a dar uma determinada ordem aos diálogos. Mas, a ordem correta é muito difícil de averiguar e, em muitos aspectos, não pode ser mais que conjectural" (Ross, D. *Teoría de las ideas de Platón*, p. 15). Entretanto, "partindo do pressuposto de que o desenvolvimento da doutrina deve ter uma ordem determinada, os diálogos se fecham segundo a maturidade relativa das doutrinas que contém" (Ibidem). Por isso, a maturidade teórica da *República*, que tantos afirmam, serve como prova da centralidade dessa obra em se tratando da teoria das formas.

filosofia. Nesse viés, podemos considerar que a *República* é um dos diálogos nos quais aparecem os principais elementos que constituem a filosofia platônica: a teoria da alma, a crítica à *pólis* democrática, a teoria das formas, etc. Portanto, *Íon* e *República* representariam dois momentos distintos da obra de Platão, cada um apresentando uma esfera diferente do seu pensamento filosófico.

Uma vez posta essa diferença cronológica das obras, somos inclinados a olhá-las por um viés evolutivo, pelo qual se indica um desenvolvimento do pensamento platônico. Nessa perspectiva, somos levados a postular uma mudança de posição por parte de Platão em relação ao valor da poesia: no *Íon*, nitidamente um texto de primeira fase, a principal crítica aos poetas parte do fato de que eles não sabem explicar o que dizem, pois são desprovidos de capacidade epistemológica e pedagógica, ou melhor, de *tékhnē*. Nesse caso, haveria uma crítica simples à poesia, que não foge aos padrões do pensamento propriamente socrático, assim como vemos na *Apolo-gia*, que atribui aos poetas a mesma importância que há nos oráculos e adivinhos. No *Íon*, então, haveria ainda um olhar socrático sobre a poesia, desprovido de teorias mais complexas, como a das formas e a da alma, que aparecem apenas posteriormente. Segundo consta, essas teorias, principalmente a das formas, possibilitariam situar a poesia em um patamar social e moral, de modo que a crítica aos poetas fosse mais profunda e complexa; sendo assim, a *República* é vista como um diálogo no qual Platão já supera os preceitos básicos da teoria socrática, conquistando uma maturidade filosófica própria, que o levaria à formulação de conceitos mais específicos para cada problema, através dos quais ele poderia julgar a poesia para além dos limites restritos do conceito de *tékhnē*. Na *República*, haveria um embasamento teórico mais aprimorado do que no *Íon*, cujo desfecho possibilitaria uma hostilidade cada vez maior da filosofia em relação à poesia. Sendo assim, há um marco divisor entre os dois diálogos: o desenvolvimento da teoria das formas.¹¹

Pelo viés evolutivo parece ser mais fácil entender a relação entre essas duas obras; entretanto, ele também nos limita a obser-

var os elementos do fenômeno sem nos permitir atentar para possíveis intercâmbios entre eles, deixando de lado as nuances literárias características dos textos platônicos.

O primeiro problema que encontramos é em relação à separação entre as posturas de Sócrates e Platão. O fato de que Platão utiliza na composição de suas obras recursos literários, recheando seus textos com metáforas e linguagem imagética, dificulta consideravelmente a possibilidade de se estabelecer uma divisão delas, principalmente ao separá-las em socráticas e não-socráticas. Pois, como poderíamos delimitar até onde há uma filosofia puramente socrática e onde começa a filosofia platônica? Não há um critério preciso para essa separação, pois Platão é um autor de textos dramáticos que colocam personagens reconhecidos, discutindo sobre questões filosóficas, sem indicar quais são suas próprias intenções filosóficas: Sócrates é um desses personagens, junto com outros, como Górgias, Protágoras etc. Como sabemos, Platão não faz um relato histórico de nenhum desses personagens, e nem parece ser essa a intenção de seus textos; ele os recria literariamente para colocá-los diante de questões filosóficas, que se ligam diretamente às suas atividades enquanto cidadãos atuantes na vida política, como educadores ou pensadores. Será, então, possível, diante dessa perspectiva não historiográfica dos textos, aceitar como pressuposto que o Sócrates dos diálogos é "fiel" ao Sócrates-histórico? Como indicar quando Sócrates está sendo ele mesmo nos diálogos ou quando é o porta-voz da filosofia platônica, sendo que o texto, internamente, não guarda nenhum sinal dessa separação? Podemos realmente encontrar uma filosofia puramente socrática no *Íon* ou terá ele posições inequivocamente platônicas?

Aristóteles¹² coloca os diálogos socráticos como um gênero literário, comparáveis aos mimos de Sófron e Xenarco.¹³ Por sua vez, deixa evidente que outros autores além de Platão utilizaram Sócrates

¹² *Poética*, 1447b 12.

¹³ Kahn, C. *Plato and the Socratic dialogue*, p. 3.

tes como um dos principais personagens de seus textos; porém, dos textos que nos restaram, contamos principalmente com os de Platão e Xenofonte. Conhecemos outros diálogos socráticos através de relatos antigos; mesmo sendo diferentes dos platônicos e dos de Xenofonte, pode-se considerar o diálogo como um modo literário comum do pensamento grego pós-socrático. Há referências a um diálogo perdido de Aristóteles, intitulado *Dos Poetas*,¹⁴ no qual é dito que Platão não foi o primeiro a escrever nesse gênero, nem ao menos o seu principal representante, e indica-se que Alexâmeno de Teo foi o precursor dos diálogos socráticos. Sendo assim, os diálogos platônicos podem não ser abordados para além da tentativa de resgatar a filosofia socrática, e inseridos numa perspectiva literária, na qual o intuito é o de produzir e expor discussões filosóficas efetivas, sem necessariamente se propor, como outros diálogos, a fazer um mero relato histórico da figura de Sócrates. Por isso, a leitura cronológica dos diálogos de Platão não é a única possibilidade de interpretar suas obras, sendo possível também uma interpretação literária deles, pela qual se considera que os diálogos são obras que colocam dialeticamente discussões filosóficas.

Além disso, no plano de composição das obras, teríamos mais alguns problemas. O primeiro é que Platão está ausente de seus textos: o "eu" do autor não está presente nos textos. O início da *República*, por exemplo, é narrativo: sua primeira frase, – "Ontem fui até ao Pireu com Gláucon"¹⁵ –, indica que o texto que segue é o relato de alguém feito a outrem. A princípio, parece que estamos recebendo a narrativa feita por um autor que destina seu relato a nós, leitores. Ainda não sabemos precisamente quem nos narra: se é um autor que narra a um leitor ou um personagem a outro personagem. Mas, após algumas linhas, por um vocativo temos o nome de nosso narrador: "Disse então Polemarco: – Ó Sócrates...". A partir de então, nossa narrativa deixa a possibilidade de ser um relato no âmbito autor/leitor, para ser demarcado o campo das relações entre

¹⁴ Diógenes Laércio, III 48, 32.

¹⁵ *Rep.*, 367a.

personagens. Não é Platão, o autor da obra, quem nos narra, mas Sócrates, um personagem, que conta algo a outros personagens. Ou seja, Sócrates narra, a um público não enunciado no texto, uma visita feita por ele e Gláucon, no dia anterior, à casa de um velho amigo, Céfalo. A narrativa da *República*, na verdade, é feita por um personagem, que relata a amigos um caso ordinário na vida social: uma visita à casa de um amigo. Por outro lado, sabemos que a *República* é também um texto escrito, não um relato oral transposto para a escrita. É a composição de um autor, alguém que fez da filosofia um texto escrito e não uma atividade oral. Espantamos-nos, certamente, com a capacidade de composição literária desse autor, que exacerba os detalhes sem partir de dados factuais. Em suma, a *República* é uma ficção! Não se caracteriza como um texto histórico, apesar de seus personagens serem baseados em indivíduos que existiram de fato. Sendo assim, Platão, como autor de uma obra literária, deu uma estrutura oral a um texto escrito, para que os temas discutidos pudessem ser levados a um outro ambiente, o da leitura; por isso, a *República* é ao mesmo tempo um diálogo e um texto escrito. É compreensível que, nesse sentido, o texto possui uma estrutura a princípio narrativa, mas que logo após se converte em uma estrutura dialogada, expressamente dramática: mais precisamente, na hora em que o escravo de Polemarco chama a atenção de Sócrates. A partir desse momento, o texto da *República* alterna-se constantemente entre narrativa e diálogo, sendo que as partes dialogadas são também narrativas. Esta é a estrutura do diálogo que se apresenta desde o primeiro parágrafo: um texto escrito, porém dramatizado. Isso dificulta que passemos do ambiente personagem-personagem para o plano da relação autor-leitor, porque não há nenhum sinal no texto que indique as posições do autor sobre o tema: ele está ausente do próprio texto; o que temos são somente as posições de um personagem sendo postas aos outros personagens.¹⁶ Em suma, como podemos encontrar as posições de um au-

¹⁶ Benoit, H. Platão e a negação dialética da poesia, p. 22.

tor, sendo que ele não intervém no texto? Textualmente tal situação parece ser impossível!

Surge, então, outro viés de interpretação no qual parece haver consenso em relação ao fato de que os poetas, mesmo sendo produtores de imagens, têm um vínculo com o divino, direta ou indiretamente, pois são sempre caracterizados como não sendo capazes de explicar o significado de seus próprios poemas. Por conseguinte, o que observamos tanto no *Íon* como na *República* é que Sócrates, enquanto personagem, está procurando combater os poetas – independente de qual aparato conceitual é utilizado para isso – por causa de sua pretensão a um conhecimento sobre todas as coisas. Por sua vez, o conceito de *tékhnē* é uma referência constante nos dois diálogos, para indicar que os poetas não têm conhecimento do que dizem.

A poesia é para os gregos uma fonte de informação e de formação. Os mitos têm como função social a educação do homem. Os valores e modos de vida são transmitidos pelos poetas e rapsodos aos outros homens. Esse é o ponto de partida da crítica aos poetas em vários diálogos: seja a que é feita através da noção de *enthousiasmós*, seja a que é feita através da noção de *mímesis*. Por isso, podemos postular a convergência entre esses dois conceitos, já que eles partem da mesma constatação: os poetas pretendem conhecer e ensinar tudo, mas não possuem tal conhecimento; essa constatação, de um modo ou de outro, utiliza a noção de *tékhnē* para demonstrar a pretensão e a inaptidão dos poetas.

Ao rejeitarmos a hipótese anterior, chegamos a um outro modo de interpretar o problema inicial. Através de uma leitura detalhada do desenvolvimento dramático de cada obra, considerando-a como uma composição literária, vemos que os diálogos, por causa de seu modo de composição dialógica, põem em discussão teses contrárias sobre um mesmo tema, que são trabalhadas internamente pelos interlocutores: não somente de maneira argumentativa, mas, sobretudo, dramática. Isso quer dizer que os diálogos platônicos apresentam tanto seus problemas filosóficos, como as possíveis

as respostas a esses problemas, a partir das posições dos personagens, isto é, de modo dramático. Neste viés, o *Íon* apresenta uma dramatização diferente da *República* e, por isso, leva a discussão a uma conceituação de poesia diferente da apresentada nesta. Por isso, ao estabelecermos uma relação indireta entre os diálogos e os conceitos, sem adotarmos um ponto de partida evolutivo das obras, pautando nossa leitura pelo contexto dramático desses diálogos, de modo a tratar o desenvolvimento de cada um como único, podemos chegar a uma segunda hipótese: é possível provar que o *Íon* e a *República* não são totalmente divergentes, posto que as posições de ambos diante da poesia são análogas e complementares, apesar das devidas diferenças conceituais, argumentativas e dramáticas.

De fato, as obras optam por colocar um personagem, Sócrates, combatendo uma série de tradições instituídas, sempre dialogando com seus interlocutores, para mostrar a insuficiência de suas posições sobre determinados temas; o que nos leva a crer que a filosofia está sendo desenvolvida nos diálogos não como a atitude dogmática de um autor, que estabelece a resposta definitiva para várias questões, mas como um modo de elaborar filosoficamente os principais problemas que marcam a vida humana na cidade grega, principalmente ao que diz respeito à poesia tradicional homérica.

Na verdade, queremos afirmar que os diálogos de Platão têm o intuito de mostrar ao leitor alguns modos de “exercitar-se” filosoficamente, seja com questões que dizem respeito à vida humana, seja debatendo com a tradição instituída: nossa hipótese é que os diálogos platônicos, por serem desenvolvidos literariamente, contendo contextos dramáticos diferentes, – que influenciam diretamente no destino da discussão e em quais respostas serão dadas aos problemas propostos –, não possuem posições filosóficas definitivas, que se fundariam em argumentações tratadísticas, mas são textos dramáticos, que propõem aos leitores o modo como se deve fazer filosofia: dialogando dialeticamente.

No *Íon*, na primeira parte do diálogo, Sócrates tenta mostrar ao rapsodo que, se ele possui uma técnica da poesia, ele não

deveria ser um especialista apenas em Homero, tal como ele mesmo o afirma, mas também em todos os outros poetas, pois a *tékhnē* corresponde a um conjunto unificado e específico de conhecimentos sobre um mesmo assunto. Sócrates utiliza a noção de *enthousiasmós* para mostrar a Íon que se um rapsodo se sente incapaz (*adýnato*) e sem técnica (*atékhnos*) para falar sobre outros poetas quando os ouve, não acontecendo o mesmo com Homero, ele não possui uma técnica sobre os poemas homéricos, mas é inspirado por eles através de uma força divina. A noção de *enthousiasmós*, neste caso, vem como o viés encontrado por Sócrates para refutar a pretensão que o rapsodo tem a um conhecimento técnico, ou seja, o contexto dramático do diálogo, a partir da relação entre os dois personagens, leva a uma alternativa conceitual específica: o conceito de inspiração divina. De fato, os personagens, no plano dialógico, apresentam seus problemas e direcionam uma possível resposta a este. Por conseguinte, julgamos que a dramatização do Íon culmina no conceito de *enthousiasmós*, não sendo cabível aqui utilizar *mimesis* como conceito chave para a discussão, pois nem a estrutura do diálogo leva a ela, nem, muito menos, ela permitiria a Sócrates responder a objeção colocada pelo rapsodo.

Por outro lado, ao acompanhar o decorrer da discussão no final do livro II da *República*, quando a proposta é moldar os jovens guardiões da cidade-justa para as boas ações, constata-se que as críticas feitas por Sócrates à concepção dos deuses e heróis nos poetas, assim como a adoção de um novo modelo educacional, cujo foco é estabelecer um limite ético para as histórias contadas pelos poetas, são uma resposta direta às considerações feitas por Adimanto anteriormente. A poesia, neste caso, deve passar por um exame cuidadoso, pela qual se regulamenta *o que pode e o que não pode* ser dito, tendo como modelo as ações justas, para que quem as escute apenas tenha como paradigma deuses e heróis eticamente perfeitos (*aretai*), isto é, pensados a partir do paradigma da justiça. Essa crítica dirige-se principalmente a Homero e às suas histórias, que concebem os deuses e os heróis como fracos e imperfeitos. Por

isso, Sócrates julga que é necessário por um limite a todos esses poemas para que eles não incitem os jovens ao erro.

No livro X, Sócrates retoma a discussão sobre a poesia para criticá-la sob um novo viés, pautado nas considerações feitas sobre a alma e o conhecimento, desenvolvidas nos livros anteriores. Essa retomada da discussão aprofunda a crítica feita nos livros II e III para reconsiderá-la a partir da metáfora da linha e da distinção entre as realidades inteligíveis e sensíveis. Sócrates apresenta, então, a poesia como uma produção de imagens, semelhante a um espelho, que representa a realidade a partir de um terceiro ponto afastado das realidades inteligíveis. Nesse caso, o conceito de *mimesis* é redefinido como um processo puramente imagético, deficiente e imperfeito.

Sendo assim, o desfecho da dramatização da *República*, a partir de um novo conceito, leva a uma crítica fundamentada em uma concepção de conhecimento e em uma teoria da alma completamente diferentes daquelas encontradas no *Íon* e, por isso, pode ter uma posição aparentemente mais hostil.

A princípio, parece que a postura platônica acerca da poesia na *República* parte de um ponto de vista mais político do que aquele apresentado no *Íon*. Ao longo do diálogo, um conjunto de argumentos parece rejeitar a poesia homérica, com o objetivo de auxiliar na fundação de uma cidade-justa. Por outro lado, no *Íon*, a questão da *pólis* e da justiça (em si e por si mesma) não está nitidamente delineada, nem mesmo contextualmente.

Entretanto, queremos mostrar que o caminho da *República* segue de perto os parâmetros de crítica à poesia desenvolvidos no *Íon*, apesar dos dois diálogos parecerem distantes conceitualmente. Nesse sentido, vamos apontar um percurso comum de argumentação, que estaria presente nos dois diálogos:

1) Os dois diálogos parecem constatar o mesmo problema: os poetas (semelhantemente aos sofistas) pretendem falar sobre (conhecer) todas as coisas, uma vez que acreditam possuir uma ca-

pacidade de representar (mimetizar) pelo *lógos* todas as coisas do mundo humano, sejam as atividades técnicas, sejam os princípios éticos e pedagógicos.

2) A partir dessa constatação, os dois diálogos mostram que é impossível que alguém seja capaz de conhecer ou falar (bem) sobre todas as coisas, pois falar (bem) ou conhecer algo é resultado da especialidade ou atividade racional e, humanamente, é impossível que alguém se dedique com saber efetivo a todas as atividades humanas significativas.

3) Por isso, ambos os diálogos estabelecem que falar (bem) ou conhecer algo pressupõe uma capacidade técnica, ou seja, a posse de uma *tékhne*.

4) Por sua vez, a *tékhne* é definida, em ambos, como uma atividade específica, que limita o conhecimento de alguém a uma única coisa: o médico à saúde e à doença, o aritmético aos números, o sapateiro à habilidade de fazer sapatos, etc. Logo, quem quer possuir o conhecimento de todas as coisas não possui uma *tékhne*, porque desobedece ao princípio básico de sua realização, a especificidade que vem de um objeto determinado.

5) As *aretaí* são similares às *tékhnai*, uma vez que obedecem a esse rigor de especificidade. Nesse sentido, o que se observa é que as constantes analogias feitas por Sócrates entre as *tékhnai* e as *aretaí* servem de parâmetro para concluir que, em ambos os diálogos, ambas devem ser propostas e compreendidas a partir de fundamentos racionais definidos; por sua vez, determinam, enquanto modelos, as ações éticas e as produções técnicas na cidade. Mesmo que, na *República*, a justiça seja definida (juntamente com as outras *aretaí*) como uma excelência psíquica, é pelo princípio de especificidade, estabelecido no início da fundação da cidade-justa, que ela recebe suas condições de possibilidade. Além disso, apesar de no *Íon* não aparecer explicitamente a questão das *aretaí*, no confronto com outros diálogos (a saber: *Górgias*, *Protágoras* e *Eutidemo*) fica claro que a questão da *tékhne* para Platão (e Sócrates) é fundamental para a definição das *aretaí*.

6) O que funda a possibilidade de se ensinar as *aretaí*, isto é, de estabelecer uma *paideía* baseada na excelência humana, é a posse de uma *tékhne*.

7) Em ambos os diálogos, constata-se que Homero (e seus seguidores) não possuem uma *tékhne* das *aretaí*.

8) Por isso, a *paideía* fundada em uma "visão homérica das coisas" deve ser rejeitada, em nome de uma melhor constituição da *pólis*.

9) Portanto, rejeitar Homero enquanto fundador de uma *paideía* é, ao mesmo tempo, eliminar um modo (errôneo) de se conceber a *pólis*.

Por sua vez, apesar de o *Íon* não possuir qualquer reflexão explícita sobre a relação entre poesia e *pólis*, é perceptível que esse tema aparece como pano de fundo do diálogo, na medida em que Sócrates promove uma argumentação na qual rejeita a capacidade técnica da poesia; pois, ao analisarmos a relação entre poesia e *tékhne* em outros diálogos (principalmente o *Górgias* e o *Protágoras*), fica evidente que para se pensar a habilidade técnica da poesia, é preciso refletir sobre as *aretaí*, o que culmina em uma preocupação com a *paideía*, sendo que todos os passos direcionam-se para uma tentativa de definir uma *pólis* saudável. Ou seja, os diálogos de Platão, principalmente a partir de Sócrates, mesmo que não apresentem explicitamente uma concepção de *pólis*, (ou referências diretas às questões políticas) sempre estão voltadas para se pensar o homem na cidade.

Portanto, concluímos que o *Íon* e a *República*, embora sendo diálogos totalmente diferentes do ponto de vista dramático, lidam com as mesmas questões, tendo como ponto de partida de suas reflexões a crítica à poesia, que se desenvolve através da articulação argumentativa entre *tékhne*, *areté* e *paideía*.

Em suma, as passagens dos dois diálogos nos mostram que o texto de Platão é estruturado, basicamente, a partir de um contexto dramático e que isso é um fator decisivo na elaboração da respos-

ta que será dada ao problema inicial. De um modo ou de outro, percebemos que o diálogo platônico, mais do que um tratado argumentativo, é uma obra literário-filosófica, cujo intuito é ensinar àqueles que entram em contato com ela que a filosofia não se faz por argumentações dogmáticas, que estabelecem a verdade sobre todas as coisas, mas como um permanente confrontar-se, mudar de posição, questionar-se, com os problemas efetivos da vida da cidade.

Nesse sentido, apostamos que não há uma teoria platônica explicitada nos diálogos que fosse definitiva. Supõe-se constantemente que Platão seria um dos primeiros autores a propor a filosofia como uma doutrina definitiva, interpretando-o como um autor que faz da filosofia um emaranhado de argumentações sistemáticas. Deleuze e Guattari dizem que Platão transformou a filosofia socrática, do simples conversar entre amigos, em uma arte de criar conceitos, pensando o filósofo como o definitivo "amigo dos conceitos". Nietzsche vê na obra de Platão a abertura para uma filosofia doutrinária, dogmática, que tem como desfecho a enunciação de verdades incontestáveis. Em suma, boa parte da tradição filosófica enxerga em Platão o surgimento de um modo de filosofar puramente conceitual, cujo intuito seria desvendar o segredo enigmático do mundo.

Mas, os diálogos, considerados como obras literárias, mostram um Platão mais sistemático e não dogmático, mais aberto ao questionamento do que um enumerador de verdades. Suas obras, em sua maior parte, propõem temas que são objetos constantes de questionamento filosófico. Sua obra parece inacabada, pois refere-se constantemente aos mesmos problemas, porém dando sempre novas possibilidades de resposta, outros modos de compreender as mesmas coisas. De fato, há nela um pano de fundo que se refere ao momento em que ela se constitui: os questionamentos de seus personagens relacionam-se com o contexto cultural grego. Sua obra não é desvinculada do tempo e do espaço, mas se insere questionando os tabus e dogmas: a "arte", a política, a religião, o conhecimento, etc. A proposta de seus textos é evidenciar ao leitor quais são os problemas que devem ser discutidos na arena pública da

cidade, quais os prováveis obstáculos que a cidade deverá enfrentar para tornar-se justa. Em geral, são personagens da vida ateniense, estrangeiros, cidadãos, investigando o mundo humano que se apresenta diante deles e que exige opções e tomadas de posição.

Bibliografia

a) Obras antigas

ARISTÓFANES. *As Nuvens; Só Para Mulheres; Um Deus Chamado Dinheiro*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Editora Globo, 1966.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Paris: GF-Flammarion, 1965.

PLATONIS. *Opera*. Texto grego editado por Ioannes Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1991.

PLATÃO. *República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATO. *The Dialogues of Plato*. Tradução inglesa de Benjamin Jowett e J. Harward.

PLATON. *Ion*. Tradução de Monique Canto. Paris: GF Flammarion, 1989.

XENOFONTE. *Apologia de Sócrates / Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução Lívero Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

b) Comentários modernos

ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press, 1981.

BENOIT, Hector. Platão e a negação dialética da poesia. In: _____ e FUNARI, Pedro Paulo A. (orgs.). *Ética e Política no mundo antigo*. Campinas: Ed. Unicamp/FAPESP, 2002. (Coleção IDÈIAS 3).

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Felix. *O que é filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2000.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução Leonor Santos B. de Carvalho, Lisboa: Gradiva, 1988.

DUNCAN, Thomas Shearer. Plato and Poetry. *The Classical Journal*, vol. 40, número 8. (Maio, 1945). p. 481-494.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GRUBE, G.M.A. *El pensamiento de Platón*. Tradução Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1987.

GUTHRIE, W.C.K. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1990. Vol. 4

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papyrus, 1996.

KAHN, C. *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge: C. U. P., 1996.

ROSS, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Tradução José Luis Díez Arias. Madrid: Catedra, 1993.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução Georg Otte. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

VLASTOS. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.