



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SEBASTIÃO LIMA HOLANDA PINTO

**A METÁFORA DA FILOSOFIA ENQUANTO UMA INICIAÇÃO COMO CHAVE DE
LEITURA DO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO**

FORTALEZA

2021

SEBASTIÃO LIMA HOLANDA PINTO

A METÁFORA DA FILOSOFIA ENQUANTO UMA INICIAÇÃO COMO CHAVE DE
LEITURA DO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE em Filosofia na Linha de Pesquisa em Filosofia da Linguagem e do Conhecimento. Área de concentração: Filosofia Antiga.

Orientador: Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo.

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P731m Pinto, Sebastião Lima Holanda.

A metáfora da filosofia enquanto uma iniciação como chave de leitura do pensamento socrático-platônico / Sebastião Lima Holanda Pinto. – 2021.
183 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2021.

Orientação: Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo.

1. Iniciação. 2. Mistérios. 3. Linguagem. 4. Conhecimento. 5. Banquete. I. Título.

CDD 100

SEBASTIÃO LIMA HOLANDA PINTO

A METÁFORA DA FILOSOFIA ENQUANTO UMA INICIAÇÃO COMO CHAVE DE
LEITURA DO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE em Filosofia na Linha de Pesquisa em Filosofia da Linguagem e do Conhecimento. Área de concentração: Filosofia Antiga.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^ª. Dr^ª. Jovelina Maria Ramos de Souza
Universidade Federal do Pará (UFPA)

À minha esposa, Prema Shakti, a sacerdotisa
que me iniciou nos verdadeiros mistérios do
amor.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, aos meus pais, porque me deram a vida. Sem isso, nada mais seria possível para mim. E também por todo o auxílio que puderam me dar ao longo da execução deste trabalho e em tudo o que a antecedeu.

À minha amada esposa, companheira e amiga, Prema Shakti, por todo o apoio que me deu ao longo de todo o processo de execução deste trabalho, e mesmo antes; além de toda a compreensão que me dispensou. Você sempre foi a principal entusiasta e apoiadora para que eu fizesse este mestrado, portanto os méritos que este trabalho por ventura tenha são também seus. Sem sua ajuda, amor, carinho, conselhos e companheirismo, não sei se teria chegado até aqui. A felicidade que você desperta em mim torna qualquer jornada mais doce e leve.

Ao meu filho, Raziél, pelo seu amor e por ser para mim uma fonte inestimável de inspiração, força e motivação.

À minha irmã, Ana Cláudia Lima Holanda, e ao meu irmão, Igor Lima Holanda Pinto, por toda ajuda, as boas conversas, os bons momentos, as partilhas e, em suma, pelas nossas relações. É um privilégio e uma honra ter vocês como irmãos.

Ao meu orientador, Hugo Filgueiras de Araújo, por toda a confiança, conselhos, lições, apoio, compreensão para com as minhas escolhas e amizade. Sua presença amiga em muitos momentos-chave da minha trajetória de formação intelectual contribuíram diretamente para que eu pudesse chegar até aqui. Você foi muitas vezes a presença de Ἐκάρτη em minha vida, abrindo portas e iluminando direções.

Aos professores Maria Aparecida de Paiva Montenegro e Orlando Luís de Araújo, pelas críticas e sugestões que apresentaram a respeito da primeira versão deste trabalho. Estou convicto de que contribuíram muito para o melhoramento do que apresento aqui. As falhas que persistirem são, no entanto, de inteira responsabilidade minha.

Ao Adrian Brasil, por todo o suporte que me deu através do compartilhamento de responsabilidades ao longo de todo o período de pesquisa e redação desta dissertação.

À irmandade do Céu do Beija-Flor, pelo companheirismo na jornada, amizade e partilha. Todo caminho é mais fácil e prazeroso quando não se caminha sozinho.

Às santas medicinas da floresta, por serem uma fonte sempre presente de força, luz, cura, compreensão e poder na minha vida.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Tudo isso flui sobre os argumentos de Platão - riso e movimento; pessoas se levantando e saindo; a hora mudando; calmas sendo perdidas; piadas contadas; a aurora nascendo. A verdade, parece, é vária; a Verdade deve ser perseguida com todas as nossas competências. [...] Então, nesses diálogos, somos obrigados a buscar a verdade com cada parte de nós. (Virgínia Wolf, 2018)

RESUMO

Este trabalho investiga a hipótese de que a recorrente metáfora - presente no contexto do pensamento socrático-platônico -, a qual caracteriza a filosofia como um processo análogo a uma iniciação aos mistérios, pode ser aplicada na articulação de uma chave hermenêutica privilegiada que permite uma compreensão abrangente da filosofia de Sócrates e Platão. Num primeiro momento, investigamos a dificuldade que se impõe para nós, observadores contemporâneos, ao tentarmos compreender a natureza da atividade filosófica - como descrita por Sócrates e Platão - a partir do nosso paradigma contemporâneo de filosofia, empreendendo, para isso, um exame de três problemas estruturais: 1) as críticas aos limites do *lógos* presentes nos diálogos platônicos; 2) os sinais de continuidade entre experiência religiosa - em especial a que diz respeito aos antigos cultos de mistérios gregos - e a filosofia socrático-platônica; 3) as indicações de que a filosofia socrático-platônica não se reduz a uma mera atividade de explicitação teórica desinteressada da realidade, mas que diz respeito, sobretudo, a uma atividade prática que se orienta no sentido da realização de certos fins determinados. A partir disso, procedemos à investigação da hipótese de que explorar o sentido da caracterização da filosofia como um rito iniciático pode nos dar um paradigma de compreensão privilegiado que nos permite integrar essas três questões - que emergem como problemáticas para uma leitura delas a partir do nosso paradigma contemporâneo de filosofia - em uma unidade compreensiva não conflituosa. Para isso, exploramos a natureza da experiência mística na Grécia Antiga e então demonstramos as evidências da apropriação da estrutura ritual e da linguagem iniciática própria dos mistérios de Elêusis no *Banquete* de Platão, para então investigarmos o sentido geral da caracterização da filosofia como um rito iniciático no pensamento socrático-platônico, e assim demonstrarmos como essa metáfora ajuda a esclarecer a própria natureza da filosofia socrático-platônica.

Palavras-chave: iniciação; mistérios; linguagem; conhecimento; Banquete.

ABSTRACT

This work investigates the hypothesis that the recurrent metaphor - present in the context of Socratic-Platonic thought -, which characterizes philosophy as a process analogous to an initiation into the mysteries, can be applied in the articulation of a privileged hermeneutic key that gives an embracing understanding of Socrates and Plato's philosophy. At first, we investigate the difficulty imposed to us, contemporary observers, when trying to understand the nature of philosophical activity - as described by Socrates and Plato - from our contemporary Philosophy paradigm, undertaking, for this, an examination of three structural problems: 1) the criticism concerning the limits of the logos present in Platonic dialogues; 2) the signs of continuity between religious experience - especially those that which concerns the ancient Greek mystery cults - and Socratic-Platonic Philosophy; 3) the indications that Socratic-Platonic Philosophy is not reducible to a mere activity of theoretical disinterested explanation of reality, but that it concerns, above all, a practical activity that is oriented towards the realization of certain specific ends. With that in mind, we investigate the hypothesis that exploring the meaning of the characterization of Philosophy as an initiation rite can give us a privileged understanding paradigm that allows us to integrate those three questions - which emerge as problematic for a reading of them from our contemporary paradigm of Philosophy - in a comprehensive, non-conflicting unit. To do this, we explore the nature of the experience of the mysteries in Ancient Greece, and then we demonstrate the evidences of the appropriation of the ritual structure and the initiatic language, proper to the Eleusinian mysteries, at Plato's *Symposium*, to then investigate the general meaning of the characterization of philosophy as an initiatory rite in Socratic-Platonic thought, and thus demonstrate how this metaphor helps to clarify the very nature of Socratic-Platonic philosophy.

Keywords: initiation; mysteries; language; knowledge; Symposium.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	TRÊS PROBLEMAS NA TENTATIVA DE COMPREENSÃO DO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO A PARTIR DO PARADIGMA CONTEMPORÂNEO DE FILOSOFIA.....	20
2.1	Desafios à ideia de que a filosofia se reduz ao lógos no contexto do pensamento socrático-platônico.....	22
2.1.1	<i>O problema da linguagem no Crátilo.....</i>	23
2.1.1.1	<i>O Ataque ao convencionalismo.....</i>	23
2.1.1.2	<i>A justeza dos nomes e a natureza da linguagem.....</i>	26
2.1.1.3	<i>Os limites do naturalismo.....</i>	38
2.1.1.4	<i>O problema gnosiológico do valor epistêmico das palavras.....</i>	20
2.1.2	<i>O problema da linguagem no Teeteto.....</i>	44
2.1.2.1	<i>A diferença entre conhecimento e opinião verdadeira no Mênon.....</i>	49
2.1.3	<i>O Problema da linguagem no Fedro.....</i>	54
2.1.3.1	<i>A maiêutica socrática.....</i>	60
2.1.4	<i>O problema da linguagem na Carta VII.....</i>	63
2.1.5	<i>Os alcances e limites do lógos no Sofista de Platão sob a luz do Crátilo e da Carta VII.....</i>	67
2.1.5.1	<i>O desafio que o interdito eleático apresenta para a ideia da mimesis.....</i>	69
2.1.5.2	<i>O problema do estatuto ontológico da imagem.....</i>	70
2.1.5.3	<i>O problema do estatuto ontológico da falsidade.....</i>	71
2.1.5.4	<i>O parricídio de Parmênides.....</i>	72
2.1.5.4.1	<i>Os problemas das doutrinas pluralistas do ser.....</i>	73
2.1.5.4.2	<i>Os problemas das doutrinas unitárias do ser.....</i>	73
2.1.5.4.3	<i>Os problemas das doutrinas materialistas do ser.....</i>	75
2.1.5.4.3	<i>Os problemas das doutrinas dos Amigos das Formas.....</i>	76
2.1.5.4.4	<i>O problema em tentar identificar o ser com o repouso e com o movimento.....</i>	77
2.1.5.4.5	<i>A predicação e a comunhão dos gêneros.....</i>	77
2.1.5.4.6	<i>Os gêneros supremos e suas relações mútuas.....</i>	79
2.1.5.4.7	<i>O não-ser não como oposto, mas como diferença em relação ao ser.....</i>	82
2.1.5.5	<i>A aplicação da ideia do não-ser à questão do erro e do discurso.....</i>	84

2.1.5.6	<i>O sofista definido.....</i>	86
2.1.5.7	<i>A persistência da problemática da linguagem.....</i>	88
2.1.6	<i>A recepção parcial das críticas platônicas ao lógos na polêmica das chamadas “Doutrinas não-escritas”.....</i>	90
2.1.6.1	<i>A real necessidade de superar o “critério tradicional” de leitura de Platão.....</i>	95
2.2	Desafios à ideia do rompimento com o universo mítico/religioso na filosofia socrático-platônica.....	97
2.3	Desafios à ideia do caráter eminentemente teórico, ausente de finalidades pragmáticas, da filosofia socrático-platônica.....	100
2.4	Considerações a respeito do segundo capítulo.....	109
3	OS MISTÉRIOS E O BANQUETE.....	100
3.1	Prévia conceitual: a distinção teórico-metodológica fundamental introduzida por Pierre Hadot na compreensão da filosofia antiga.....	110
3.2	A especificidade dos cultos mistéricos em contraste à religião cívica grega..	114
3.2.1	<i>Assimilações e discontinuidades dos mistérios em relação ao culto público grego.....</i>	115
3.2.2	<i>Os mistérios e o espaço privado: necessidades individuais, escolha, o segredo e a experiência excepcional.....</i>	121
3.3	A importância dos mistérios de Elêusis para a compreensão da analogia entre mistérios e filosofia.....	125
3.4	A experiência de conhecimento nos mistérios de Elêusis.....	126
3.5	Percurso ritual nos mistérios de Elêusis.....	128
3.6	Dinâmica e estrutura ritual nos mistérios de Elêusis.....	135
3.7	O Banquete de Platão sob a luz da estrutura ritual dos mistérios de Elêusis.....	137
3.7.1	<i>Percurso ritual no Banquete.....</i>	137
3.7.2	<i>O Discurso de Agatão.....</i>	138
3.7.3	<i>O discurso de Sócrates.....</i>	142
3.7.4	<i>A função da kátharsis no élenchos socrático.....</i>	143
3.7.5	<i>O relato do discurso de Diotima de Mantinéia.....</i>	146
3.7.6	<i>Parádois no Banquete.....</i>	148
3.7.7	<i>Hierós lógos no Banquete e a explicação mítica do lugar do philósophos.....</i>	150
3.7.8	<i>A geração no Belo.....</i>	154

3.7.9	<i>A ascensão à contemplação do Belo: eoptéia.....</i>	160
3.7.10	<i>A chegada de Alcibiades: coroação de Sócrates e a felicidade que sucede a comunhão com a divindade.....</i>	167
3.7.11	<i>O discurso de Alcibiades.....</i>	169
3.7.11.1	<i>O efeito que Sócrates causa sobre os que lhe ouvem.....</i>	169
3.7.11.2	<i>A investida de Alcibiades contra Sócrates.....</i>	171
3.8	Brevíssimas considerações a respeito da Banquete.....	173
4	A FILOSOFIA COMO UM RITO INICIÁTICO.....	174
5	CONCLUSÃO.....	178
	REFERÊNCIAS	181

1 INTRODUÇÃO

De acordo com Gonzalez (1995b, p. vii, tradução nossa), “a história dos estudos platônicos tem sido uma sucessão de paradigmas concorrentes”. Diante de uma tão longa tradição interpretativa, a qual esboçou tão diversos pontos de vista sobre o pensamento socrático-platônico, nenhuma discussão sobre esse assunto será hoje verdadeiramente profícua se não for assentada sobre um acurado exame dos pressupostos que devem guiar a interpretação da filosofia de Sócrates e Platão. A questão se torna ainda mais aguda quando consideramos que “o que é distintivo do nosso próprio tempo é que tão diversos paradigmas estão existindo simultaneamente, e que, portanto, pressuposições fundamentalmente diferentes estão guiando o trabalho de diferentes estudiosos” (GONZALEZ, 1995b, p. viii).

Contudo, os paradigmas predominantes ao longo da história da interpretação do pensamento socrático-platônico podem ser, segundo Gonzalez, em linhas gerais e esquematicamente, dividido em dois:

O primeiro paradigma, começando na Velha Academia, continuando através dos Neoplatonistas, e ainda prevalecendo em nossos dias, considera o objetivo e produto final do filosofar platônico como tendo sido um corpo sistemático de doutrinas filosóficas. Outra tradição, principalmente associada com a Nova Academia sob Arcesilau, e encontrando um expoente ocasional na história subsequente dos estudos platônicos, retrata Platão como um cético se recusando a avançar doutrinas filosóficas próprias e, em vez disso, usando suas habilidades argumentativas, poéticas, e retóricas para minar a presunção e promover investigações abertas (GONZALEZ, 1995a, p. 2-3, tradução nossa).

De um lado, portanto, temos aquilo que se convencionou chamar de *paradigma doutrinário*, o qual afirma que todo o conjunto do filosofar platônico encontrado em seus diálogos pode ser reduzido a um aglomerado de teses que, reunidas, constituem aquilo se convencionou chamar de *doutrinas platônicas*¹. Do outro, está o chamado *paradigma cético*, o qual afirma que o objetivo de Platão nunca foi defender teses próprias, mas apenas derrubar a presunção daqueles que acreditavam poderem fazer asserções corretas e definitivas sobre a realidade, sem que contudo o filósofo grego colocasse nada de novo no lugar daquilo que foi

¹ É importante ressaltar que o chamado *paradigma doutrinário*, contudo, não constituiu um empreendimento monolítico e igual a si mesmo desde a sua primeira formulação na Velha Academia até os nossos dias, mas atravessou diversas reformulações ao longo dos anos, passando pelas interpretações alegóricas do Neoplatonismo; pela tentativa de uma leitura sistemática e unitária que entrou em voga a partir da advento da filosofia moderna; pelo chamado “desenvolvimentismo” da doutrina platônica - o qual constitui hoje o *mainstream* da interpretação da filosofia socrático-platônica -; para, por fim, encontrar sua formulação mais polêmica na tese das “*doutrinas não-escritas*”, a qual embora afirme que a unidade doutrinária do sistema platônico não pode ser encontrada somente recorrendo aos escritos de Platão, contudo afirma que essa unicidade pode ser reconstruída recorrendo aos relatos das fontes secundárias que aludem a uma certa “tradição oral” do pensamento platônico.

rejeitado².

Os dois paradigmas, contudo, quando tomados isoladamente como pontos de vista interpretativos, apresentam questões de difícil solução. No que diz respeito à vertente doutrinária, o primeiro problema que foi historicamente apontado dizia respeito aos aspectos contraditórios encontrados nos diálogos, o que levou à gradual transição do “unitarismo sistemático” para o “desenvolvimentismo” ainda hoje em voga, ou seja, a ideia de que o sistema platônico evoluiu ao longo da escrita do *corpus platonicum*. Entretanto, a implementação dessa solução não apenas não resolveu todos os problemas da vertente doutrinária, como ainda inseriu um novo: a dependência da datação das obras platônicas para a articulação da ideia da evolução do sistema de Platão, tarefa essa que encontra cada vez mais críticas e dificuldades³. Como pontua Gonzalez:

Mesmo essa hipótese está começando a enfrentar críticas. Um problema é que ela depende do estabelecimento da ordem na qual Platão efetivamente escreveu os diálogos, e os meios através dos quais isso foi tentado estão começando a revelar falhas e sérias limitações. Outro problema é que esta interpretação requer que leiamos os diálogos como tratados nos quais Platão defende quaisquer doutrinas com as quais ele estava comprometido no momento da composição, e desse modo requer, *em princípio*, que desenfatizemos seus aspectos dramáticos e literários. Finalmente, há questões centrais para o sistema de Platão (e.g. “O que é o Bem?”) que aparentemente nunca recebem uma resposta nos diálogos (GONZALEZ, 1995a, p. 6-7, tradução nossa).

Os problemas centrais que encontraremos nesses dois segmentos da vertente doutrinária foram expostos por Gonzalez acima: 1) ao supormos que o objetivo principal de Platão era o estabelecimento de certas doutrinas, automaticamente relegamos toda a dimensão dramática e literária para segundo plano, o que leva à questão inevitável: “por que Platão não optou, então, por escrever tratados?”; 2) essa suposição leva igualmente a outra questão aparentemente insolúvel: “se o objetivo de Platão era o estabelecimento de certas doutrinas, por que certas questões centrais que norteiam a composição de obras inteiras findam sem encontrar respostas nos diálogos?”.

A interpretação “esotérica” - ou das chamadas “*doutrinas não-escritas*” - por sua vez, embora tente apresentar uma resposta a esses dois problemas ao afirmar que os diálogos

² Assim como acontece com o *paradigma doutrinário*, diversas foram as manifestações do *paradigma cético* ao longo da história da interpretação da filosofia socrático-platônica, desde o ceticismo de Arcesilau na Nova Academia à interpretação mística extrema que nega todo valor positivo ao trabalho sobre o *lógos*. O que contudo nos autoriza a afirmar que as diferentes linhas interpretativas não-doutrinárias operam sobre o mesmo paradigma é a afirmação pressuposta em todas elas de que a intenção final da filosofia socrático-platônica não é a defesa de certas doutrinas filosóficas, como coloca Gonzalez (1995a, p. 10-11, tradução nossa): “Apesar da grande diversidade a ser encontrada nas diferentes linhas dessa abordagem “não-doutrinal”, o que as unifica é a visão que partilham com o paradigma [cético] descrito acima: que a forma dos diálogos é incompatível com a caracterização de Platão como um filósofo cujo objetivo era provar e defender doutrinas filosóficas específicas.”

³ Cf. LOPES, 2018.

constituem, na verdade, uma propedêutica a um sistema que não se encontra inteiramente neles, no entanto acaba por trazer problemas ainda maiores, pois o que ela nos convida não é a apenas colocar os aspectos dramáticos e literários em segundo plano, mas também o próprio autor e sua obra, recorrendo a relatos secundários duvidosos, como afirma Gonzalez:

O problema com essa interpretação é que ela requer que olhemos para a filosofia de Platão não no extraordinariamente rico e sugestivo corpo de escritos que ele nos deixou, mas, em vez disso, em um altamente abstrato sistema de princípios reconstruídos a partir de relatos de fontes secundárias incompletas, enviesadas e altamente ambíguas. O que precisa ser percebido aqui é que todas as três interpretações acima encontradas nos estudos platônicos modernos assumem que a filosofia de Platão é um sistema de doutrinas filosóficas, e então buscam diferentes maneiras de reconciliar essa pressuposição com a forma não-sistemática e não-doutrinal dos diálogos, nomeadamente, vendo os diálogos ou como uma *exposição gradual* do sistema (“unitarismo”), ou como registros da *evolução* do sistema (“desenvolvimentismo”), ou como uma *propedêutica* para um sistema que eles não contêm (“esotericismo”) (GONZALEZ, 1995a, p. 8, tradução nossa).

Quando, no entanto, nos voltamos ao *paradigma cético*, veremos que todas essas questões se evaporam em face da simples assunção de que o objetivo dos diálogos platônicos não era o estabelecimento de doutrinas filosóficas específicas. Se tal pressuposição estiver correta, não há nenhum problema no fato dos diálogos apresentarem contradições, não serem exposições sistemáticas na forma de tratados, ou exporem longas discussões que terminam sem respostas definitivas. Contudo, parece absurdo, ou no mínimo exagerado, afirmar que o vasto conjunto dos escritos platônicos não apresenta nenhuma filosofia positiva, mas apenas refutações e problemas. Nos termos de Gonzalez:

A interpretação cética não teria nenhuma dificuldade em dar conta da escolha de Platão por diálogos em vez de tratados, uma vez que ela não o vê comprometido com nenhuma teoria. Contudo, apesar dessa virtude, a interpretação cética é falha. Embora os diálogos possam ser não-sistemáticos, claramente não é o caso que eles contenham *apenas* problemas, refutações e questões. Eles sugerem algum tipo de filosofia positiva (GONZALEZ, 1995a, p. 12, tradução nossa).

Embora em grande parte nos consideremos em débito com a tradição cética de interpretação do pensamento socrático-platônico, por suas críticas acertadas à tradição doutrinária, concordamos com Gonzalez no que diz respeito à insuficiência de ambas as vertentes quando tomadas isoladamente, e à necessidade de encontrar uma “terceira via” que reconcilie as virtudes das duas tradições, sendo capaz de dar conta do conteúdo positivo encontrado nos diálogos, ao mesmo tempo em que é capaz de explicar o porque da escolha de diálogos dramáticos como meio de exposição⁴.

Nossa hipótese é que, na realidade, os dois os paradigmas se mostram

⁴ Cf. GONZALEZ, 1995a, p. 13.

insuficientes para dar conta da filosofia socrático-platônica por operarem ambos dentro de um outro paradigma mais amplo, o qual se centra, se articula e se limita à dimensão do *lógos* em sua constituição, o qual evoluiu para constituir a maneira contemporânea de compreender a filosofia⁵. Afirmamos que a questão não é sobre se Sócrates e Platão queriam afirmar ou negar certas doutrinas, mas em que medida o discurso filosófico se articula juntamente com uma dimensão existencial mais ampla que envolve inteiramente o sujeito que filosofa, a qual transcende a mera enunciação proposicional e linguística - muito embora a implique. A fim de explorarmos essa hipótese, nossa estratégia consistirá em investigar o sentido da recorrente metáfora, presente no contexto do pensamento socrático-platônico, a qual caracteriza a filosofia em analogia um rito iniciático místico.

Referências às antigas religiões de mistérios gregas permeiam largas e relevantes porções do *corpus platonicum*, e figuram como um elemento profundamente significativo no mais antigo registro escrito a tratar de alguma forma da pessoa de Sócrates, a saber: a comédia *As Nuvens* (423 a.C.), de Aristófanes. Contudo, nenhuma alusão aos antigos mistérios gregos, nesse contexto, é mais significativa do que aquela presente no diálogo *Fédon*, de Platão, na passagem 69c-d, através da qual a filosofia é descrita como *a verdadeira iniciação aos mistérios*. Não obstante, compreender o sentido de caracterizar a filosofia em uma analogia a um rito iniciático não é uma tarefa fácil, e a dificuldade da empreitada tem levado os comentadores a se dividirem em suas interpretações.

Partindo da nossa forma contemporânea de entender a filosofia como uma atividade que se centra, se articula e se encerra no *lógos*, a tendência mais acentuada na leitura do pensamento socrático-platônico tem sido a de ver as alusões aos mistérios como meras ferramentas metafóricas para descrever uma empresa que se limita a uma descrição racional da realidade. Entretanto, os desdobramentos no estudo da questão que foram operados nos séculos passado e presente abrem as portas para uma nova compreensão da matéria.

A tese que defendemos e que desenvolvemos aqui é que, para começarmos a abordar o tópico apropriadamente, precisamos refletir sobre os paradigmas hermenêuticos que aplicamos na leitura do pensamento socrático-platônico. E mais: a devida compreensão do sentido de apresentar a filosofia em analogia a um rito iniciático nos aponta o caminho para

⁵ Embora daqui em diante iremos usar repetidas vezes a expressão “paradigma contemporâneo de filosofia”, com isso não queremos dizer que tal forma de compreender a natureza do ofício filosófico seja uma criação que se limita à filosofia contemporânea. Em realidade, a ideia de que a filosofia deve se restringir à dimensão conceitual começa a ser articulada ainda na antiguidade, ganha força com o racionalismo da filosofia moderna, e finalmente se consagra com a chamada reviravolta linguística e a ideia de que o que conta em filosofia é a dimensão proposicional do discurso.

articularmos uma chave interpretativa que acreditamos ser mais adequada para decifrar a natureza do que Sócrates e Platão entendiam como sendo a atividade filosófica.

Nosso objetivo final neste trabalho é, portanto, compreender de que maneira essa descrição do ofício filosófico em analogia a um rito iniciático nos ajuda a articular um paradigma hermenêutico que acreditamos ser mais próprio para compreender a natureza do filosofar socrático-platônico, em contraste à maneira que se estabeleceu na contemporaneidade de se entender e fazer filosofia.

Este trabalho, por conseguinte, está articulado em torno da exposição de suas teses: 1) nossa maneira contemporânea de compreender a atividade Filosófica representa um ponto de vista fundamentalmente impróprio para se compreender a natureza do que Sócrates e Platão entendiam por filosofia; 2) em contraste, a caracterização da filosofia como um rito iniciático, oferecida por esses filósofos, nos fornece elementos para articularmos uma chave de leitura que nos permite compreender com mais propriedade a essência da prática filosófica desenvolvida por eles.

Antes de abordarmos a questão da analogia entre filosofia e iniciação mística, o segundo capítulo deste trabalho apresentará uma longa defesa da insuficiência do paradigma contemporâneo de filosofia para compreender com propriedade a filosofia socrático-platônica, através da análise de três problemas fundamentais presentes nesse contexto: 1) as críticas aos limites do *lógos*, as quais apontam para o fato de que o que Sócrates e Platão entendiam por filosofia - contrariamente à nossa tendência corrente na compreensão da essência deste empreendimento - não se circunscreve aos limites da linguagem; 2) os sinais de continuidade entre a filosofia socrático-platônica e o contexto religioso no qual esta estava inserida, em especial o das antigas religiões de mistérios gregas, o que parece indicar que - ao contrário da nossa inclinação atual de entender a atividade filosófica como um empreendimento secular que rompeu com o universo mítico-religioso - Sócrates e Platão não tinham a intenção de estabelecer um rompimento definitivo com o contexto espiritual de seu tempo; 3) os interesses práticos para sujeitos concretos a que a atividade filosófica descrita por Sócrates e Platão se orienta - o que contrasta com a ideia de que a filosofia, para eles, constitui uma atividade voltada a uma pura explicitação teórica desinteressada do que existe.

Assentados esses três problemas, o que veremos é que o que Sócrates e Platão entendiam por filosofia, de fato, constitui-se como uma atividade eminentemente diferente do que tendemos hoje a compreender por esta disciplina. Tal constatação assevera a dificuldade que se impõe aos observadores contemporâneos em captar a essência do pensamento socrático-platônico, o que levou continuamente à imposição de um paradigma alienígena na

interpretação dos dois filósofos gregos, embora muitas vezes os intérpretes reproduzam esse erro de maneira aparentemente inconsciente.

O nosso objetivo no segundo capítulo é, portanto, tão somente este: apontar a insuficiência do que chamamos aqui de “paradigma contemporâneo de filosofia” para a compreensão da essência da atividade filosófica tal como descrita por Sócrates e Platão, salientando a necessidade de articularmos uma chave de leitura que possa integrar os três problemas que nos levaram a essa conclusão em um todo que seja internamente coerente.

Se o nosso olhar contemporâneo está maculado pelos nossos próprios preconceitos, o que se impõe é a necessidade de um retorno ao contexto original no qual esses pensadores gregos estavam inseridos, a fim de buscarmos elementos que nos permitam articular esse ponto de vista que afirmamos ser mais apropriado para a compreensão do pensamento deles. E é essa precisamente a tarefa que nos impusemos a partir do terceiro capítulo deste trabalho.

Para isso, partimos das próprias pistas que nos deram Sócrates e Platão, e tentamos compreender o sentido da recorrente metáfora apresentada por eles na qual a filosofia é caracterizada como um rito iniciático análogo aos dos mistérios. Mas antes, como prévia conceitual, recorreremos à distinção teórico-metodológica fundamental estabelecida por Pierre Hadot na compreensão da natureza da filosofia antiga, a partir da qual a filosofia dos antigos emerge não como mera explicitação teórica do que existe, mas como um modo de vida que, embora atrelado a uma atividade discursiva, a transcende, envolvendo a vida integral daqueles que filosofam, e alude a uma mudança prática em relação às suas atitudes existenciais.

Assentado o caráter vivencial que a filosofia assumia para os antigos, está aberto o caminho para se compreender a real natureza da caracterização da filosofia como um rito iniciático. Recorreremos então ao trabalho dos fenomenologistas das religiões que se debruçaram sobre os antigos cultos de mistérios gregos - como Walter Burkert - e a eminentes helenistas que estudaram o contexto espiritual grego antigo - como Jean Pierre Vernant - a fim de compreendermos o sentido da experiência mistérica - em especial nos mistérios de Elêusis - em contraste com a prática do fiel na religião cívica grega. A partir de uma análise da essência da vivência dos mistérios, e da estrutura e dinâmica ritual empreendidas em Elêusis, partimos então para uma análise da apropriação desses elementos e da linguagem eleusina no *Banquete* de Platão, a fim de podermos compreender o sentido geral da caracterização da filosofia como um processo análogo a um rito iniciático - o que nos propusemos fazer no quarto capítulo e na conclusão deste trabalho.

Se o *Fédon* afirma que filosofia é iniciação, o *Banquete* o demonstra. É muito significativo que este diálogo tenha dentre seus objetivos centrais a caracterização da figura do filósofo, da filosofia e do filosofar, e o faça através da complexa apropriação dos ritos eleusinos em sua estruturação, e é por essa razão que o escolhemos como obra central de análise no nosso terceiro capítulo.

A partir de um estudo dessa apropriação, articulamos nossa tese fundamental: a de que a compreensão do sentido da caracterização da filosofia como um rito iniciático pode nos oferecer um paradigma hermenêutico privilegiado que nos permite integrar as questões que emergiam como problemáticas no pensamento socrático-platônico - aos olhos da nossa compreensão contemporânea de filosofia - em um todo coerente, coeso, e, ao menos internamente, não conflituoso; posto que, para Sócrates e Platão, a filosofia deve ser vista não como mera explicitação teórica desinteressada do que existe - embora implique um longo caminho a ser atravessado via *lógos* -, mas como uma vivência integral transformadora e salvífica, análoga à experiência daqueles que se submetem aos ritos de iniciação - mesmo que preservando certas distinções fundamentais.

Este trabalho, portanto, não tem como objetivo tentar esgotar as múltiplas dimensões da analogia entre os mistérios e a filosofia socrático-platônica - o que requereria uma análise detalhada, também, das apropriações dos elementos órficos, pitagóricos, dionisíacos e coribânticos, encontrados no contexto desse pensamento, para além dos eleusinos presentes no *Banquete* - mas, em vez disso, se insere no âmbito das disputas a respeito dos pressupostos de base que devem ser aplicados na leitura dessa filosofia, almejando evidenciar o que defendemos serem os erros corriqueiros nos quais os estudiosos contemporâneos envolvidos nessa interpretação incorrem; e afirmar que, se não podemos contemplar o pensamento socrático-platônico de maneira direta e imediata - dada a distância histórica e cultural que se interpõe entre esse pensamento e nós -, podemos, contudo, recorrer a um paradigma mais próprio, que nos revele o sentido dessa filosofia de uma maneira menos problemática, mesmo que para isso sejamos convidados a sair de nossos próprios preconceitos e ver as coisas a partir de outros olhos.

Nossos objetivos, portanto, devem ser vistos, em suma, como propedêuticos e metafilosóficos: o que queremos, sobretudo, é tão somente afirmar a necessidade de revermos os pontos de vista através dos quais compreendemos a própria natureza da filosofia socrático-platônica, e apontar uma direção através da qual a pesquisa a respeito da essência desse empreendimento filosófico poderia ser empreendida.

2 TRÊS PROBLEMAS NA TENTATIVA DE COMPREENSÃO DO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO A PARTIR DO PARADIGMA CONTEMPORÂNEO DE FILOSOFIA

Embora não sejam os primeiros nomes que constam na história da longa linha de sucessão que vai dos primeiros filósofos até nós, Sócrates e Platão são muitas vezes considerados como os pais daquilo que hoje conhecemos como filosofia. O mestre, que não nos legou nenhuma obra escrita, provocou um impacto tão contundente na vida intelectual da Atenas do seu tempo que dividiu a história da filosofia em antes e depois dele mesmo. O discípulo, com sua obra profícua, a qual em grande parte é aparentemente⁶ dedicada a relatar os ditos e feitos do seu preceptor, constitui o que muitos dizem ser o primeiro a esboçar um sistema filosófico consistente e integrado, abrangendo os principais temas e preocupações que moldariam toda a forma posterior de filosofar, a ponto de ter levado Alfred Whitehead a afirmar que “a mais segura caracterização geral da tradição filosófica europeia é que ela consiste numa série de notas de rodapé a Platão” (WHITEHEAD, 1978, p.39). Mas o que seria, propriamente, essa filosofia fundada por Sócrates e Platão?

Apesar de a filosofia já contar com mais de dois milênios de história e desenvolvimento, todo professor imbuído da missão de apresentar essa atividade intelectual a um grupo de neófitos na matéria será obrigado a passar pela desconcertante experiência de confessar nossa dificuldade em apresentar um conceito abrangente e suficiente que dê conta de maneira cabal da especificidade dessa tradição. Não obstante, alguns pontos são geralmente dados como certos.

⁶Digo aqui “aparentemente” por conta da assim chamada “questão socrática”: nossa dificuldade, enquanto observadores contemporâneos, em afirmar a historicidade do personagem Sócrates; assim como de separar o pensamento do filósofo do de suas testemunhas, em especial Platão - sobre quem há uma tendência milenar e generalizada de consenso a respeito de que ele, pelo menos em grande parte de suas obras, utiliza-se da figura de seu mestre para apresentar ideias originais suas. Não obstante, ter a pretensão de resolver tal questão é irrelevante para os objetivos aqui desenvolvidos. A nós basta aquilo sobre o que há pouca divergência de opinião: 1) Sócrates muito dificilmente é uma pura criação literária, haja vista as numerosas fontes que fazem referência ao seu pensamento - sendo pelo menos três contemporâneas a ele: Aristófanes, Platão e Xenofonte; 2) se há muito de original no pensamento de Platão em relação ao de seu mestre, e aquele utiliza este, pelo menos em alguns momentos, como um personagem que performa episódios fictícios a fim de apresentar teses que não são socráticas - o que transformaria o fundador da academia em uma fonte histórica suspeita a respeito da vida e do pensamento do seu professor - há certamente, também, uma linha de continuidade muito acentuada que une os dois, o que torna muito difícil o estabelecimento de critérios seguros para separarmos a produção intelectual do mestre da do discípulo, sem falarmos das dificuldades metodológicas que se impõem para aqueles que se atrevem em tal empreitada. Embora na maior parte deste trabalho iremos nos deter mais diretamente sobre textos propriamente platônicos, há indícios claros, como veremos (cf. seção 2.2), que apontam uma continuidade de concepções entre mestre e discípulo pelo menos no que diz respeito à caracterização da filosofia como um rito iniciático, o que nos leva a preferir o termo “filosofia socrático-platônica” para nos referir ao objeto de nossas considerações.

Conquanto a reviravolta linguística⁷ seja um desdobramento posterior da reviravolta copernicana⁸ operada por Kant na filosofia, há uma tendência forte entre os estudiosos da filosofia em compreender que, já desde a antiguidade, tal empreendimento estaria centrado naquilo que os gregos chamavam de *λόγος/lógos*, termo geralmente traduzido por razão, ou, mais comumente, por discurso racional⁹, ou seja, a nossa capacidade de, através da linguagem, dar conta das coisas do mundo, elaborando, assim, teorias racionalmente articuladas - o que, naturalmente, englobaria nesta perspectiva Sócrates e Platão¹⁰. Nessa concepção, a dimensão teórica conteria aquilo que é o próprio da filosofia¹¹. Oliveira (2014) é didático em sua explicitação da natureza teórico/discursiva dessa empresa como a concebemos hoje:

Filosofia é uma atividade humana que se diferencia de outras atividades em virtude de seu propósito básico que consiste na elaboração e na apresentação de teorias. Teoria é a forma do discurso metódico e rigorosamente ordenado que se compõe de sentenças puramente declarativas. Nessa perspectiva, a filosofia emerge, então, como um empreendimento estritamente teórico. Essa “atividade” e seu “produto” têm a ver com o “mundo”, entendido como a totalidade ilimitada dos “objetos”, “campos” ou âmbitos”, a totalidade do que é dado na linguagem (OLIVEIRA, 2014, p. 192).

O eminente filósofo Giovanni Reale chegou mesmo a tentar reduzir a enorme multiplicidade de manifestações dessa longuíssima tradição em três características centrais definidoras:

⁷Tal reviravolta significa que a filosofia, enquanto uma atividade teórica linguisticamente constituída, tem, na análise da linguagem, seu lugar e método primordial de se articular. Explicada nas palavras de Celso Braida: “O real experimentado, enfrentado e vivido no curso da existência humana, individual e coletiva, é ele mesmo estruturado pela consciência, que sempre já é perpassada e constituída pela linguagem. A partir dessa compreensão, a linguagem foi posta como o indicador do lugar, e a análise da linguagem, como o único modo de se filosofar.” (BRAIDA, 2013, p. 76).

⁸Por sua vez, essa significou, para a filosofia, nas palavras de Manfredo Oliveira, que “de uma teoria do ser ela se deve transformar numa teoria do conhecimento com a incumbência de avaliar criticamente as faculdades de nosso aparato cognitivo, com o objetivo de delimitar o alcance e a capacidade de nosso conhecimento e de fundamentá-lo” (OLIVEIRA, 2012, p. 5)

⁹A esse respeito, é significativo refletir sobre a palavra *λόγος/lógos*, a qual deriva do verbo *λέγω/légo*, e que significa *eu falo, eu digo*, etc. A partir disso, é fácil inferir que, se for lícito traduzir *lógos* por razão, essa racionalidade, em suas origens, já parece atrelada à capacidade discursiva humana. Portanto, embora a palavra “*lógos*” seja polissêmica, e por mais que em certos contextos não seja correto reduzi-la à dimensão da linguagem, quando a ela nos referimos aqui, estamos sempre usando-a em sua acepção atrelada à dimensão linguística.

¹⁰Exemplos eloquentes dessa compreensão são Nietzsche (2017), em suas acusações de que Sócrates e Platão seriam os introdutores de um racionalismo tirânico na filosofia; e Derrida (2005), com suas indicações que em Platão se iniciou um “logocentrismo” filosófico que se perpetuou até os tempos contemporâneos.

¹¹Uma importante distinção, contudo, se faz necessária: embora muitas vezes se compreenda que, desde a antiguidade, a filosofia constitui uma atividade que se articula na dimensão teórica, e, portanto, linguística; a compreensão da linguagem como a dimensão irrecusável dessa articulação, e a assunção da análise da linguagem como o meio por excelência de se proceder nessa atividade seriam desdobramentos contemporâneos da reviravolta linguística operada no século XX.

a) Quanto ao conteúdo, a filosofia quer explicar a *totalidade das coisas*, ou seja, *toda a realidade*, sem exclusão de partes ou momentos dela, distinguindo-se assim estruturalmente das ciências particulares, que, ao invés, limitam-se a explicar determinados setores da realidade, grupos particulares de coisas e de fenômenos. [...] b) Quanto ao método, a filosofia quer ser explicação *puramente racional* da totalidade que é seu objeto. O que vale em filosofia é o argumento de razão, a motivação lógica: é, numa palavra, *o lógos*. [...] c) Enfim, devemos esclarecer qual é o escopo da filosofia. [...] a filosofia tem um caráter puramente teórico, ou seja, contemplativo: ela visa simplesmente à busca da verdade por si mesma, prescindindo das suas utilizações práticas. Não se busca a filosofia por qualquer vantagem que lhe seja estranha, mas por ela mesma; ela é, pois “livre” enquanto não se submete a qualquer utilização pragmática e, portanto, realiza-se e se resume em pura contemplação do verdadeiro. E também deste ponto de vista o nome filosofia resulta, na verdade, perfeitamente dado: amor ao saber em si mesmo, amor desinteressado ao verdadeiro (REALE, 2002a, p. 28-29).

Em suma, para Reale, a filosofia significa uma explicação puramente racional que busca dar conta da totalidade do real através do *lógos*, e que não tem nenhum fim pragmático externo a si mesma, ou seja: reduz-se a uma pura contemplação da verdade.

Além disso, as narrativas escolares hegemônicas traçam em geral um quadro similar a respeito do surgimento da filosofia: rompendo com o universo mítico/religioso, ela teria se constituído numa forma original e nova de explicar a realidade, a qual - apesar de ter se aproveitado de elementos dos mitos para construir seu próprio discurso - configurou um empreendimento distinto na medida em que, a partir de agora, rejeitaria as contradições e elementos mágicos e fantásticos das explicações mítico/religiosas, firmando-se numa razão que se sustenta por si mesma e que busca nela mesma sua justificação¹².

Tudo seria mais simples e menos problemático em todas essas caracterizações, especialmente quando aplicadas aos ditos genitores da atividade filosófica supracitados, se eles não as desafiassem com sua obra. O problema da aplicação do nosso paradigma contemporâneo de filosofia ao pensamento socrático-platônico emerge de maneira cristalina quando são examinadas três questões fundamentais presentes no contexto da filosofia de Sócrates e Platão: 1) as críticas aos limites do poder do *lógos*; 2) os sinais de continuidade entre filosofia e experiência religiosa; 3) as finalidades práticas a que a filosofia proposta por eles se orienta. Problemas esses sobre os quais nos debruçaremos doravante.

2.1 Desafios à ideia de que a filosofia se reduz ao lógos no contexto do pensamento socrático-platônico

O primeiro indício da importância que assumia afirmar os limites do *lógos* para

¹² Cf. CHAUI, 2005, p. 34 - 37.

Sócrates e Platão é a elevada recorrência do aparecimento dessa questão ao longo dos diálogos platônicos, em especial nos quais Sócrates emerge como protagonista. Por isso, consideramos importante analisar, nas páginas a seguir, os principais momentos no qual o *lógos* é problematizado de maneira direta ou indireta. Momentos esses que não são nem poucos e nem triviais, como veremos.

2.1.1 O problema da linguagem no Crátilo

A mais antiga obra filosófica a tratar explícita e extensivamente da problemática da linguagem que a tradição filosófica nos legou é, segundo tudo presentemente nos indica, o diálogo *Crátilo*, de Platão. Nesse texto, vemos Sócrates em cena examinando, juntamente com seus interlocutores, duas teses opostas a respeito da questão de como uma expressão possa significar algo, ou, mais precisamente, o que faz com que um nome possa ser atribuído a alguma coisa.

De uma lado, temos a tese representada por Crátilo, segundo a qual “cada coisa tem por natureza um nome apropriado”¹³ (383a), posição essa que, na história da semântica, convencionou-se chamar de *naturalismo*, ou seja: a natureza do ente nomeado determina a forma adequada da expressão usada em sua designação. Do outro lado, temos a tese defendida por Hermógenes, o qual afirma que “a justeza dos nomes [não] se baseia em outra coisa que não seja convenção e acordo” (384d), o que leva à conclusão inevitável de que “o nome que se dê a determinada coisa é seu nome certo” (384d). Tal postura, diametralmente oposta à posição de Crátilo, foi nomeada no estudo da semântica como *convencionalismo*, o qual afirma que o uso e a convenção são os fatores determinantes no processo de significação.

Podemos depreender da discussão performada que esse era um problema em voga nos debates do tempo, e que possíveis soluções já haviam sido apresentadas. Sócrates irá, então, examinar e se pronunciar a respeito dos alcances e limites dessas que são duas respostas extremadas para a questão.

2.1.1.1 O Ataque ao convencionalismo

A derrocada da tese convencionalista é rápida, porém intrincada. Sócrates a faz levando Hermógenes a admitir, passo a passo, uma série de proposições e conclusões

¹³Todas as traduções dos diálogos platônicos apresentadas nesta dissertação, salvo quando indicado o contrário, dizem respeito ao trabalho de Carlos Alberto Nunes, publicado pela editora da UFPA. As referências ao grego antigo, por sua vez, usaram como base o texto estabelecido por John Burnet.

derivadas¹⁴: 1) é possível dizer a verdade ou mentir (385b); 2) a afirmação que fala das coisas como elas são é verdadeira, sendo falsa a que diz serem as coisas o que elas não são (385b); 3) logo, “é possível dizer por meio da palavra o que é e o que não é” (385b); 4) numa proposição verdadeira, também são verdadeiras suas partes (385c); 5) disso decorrendo que, sendo os nomes as menores partes de uma proposição, aqueles serão verdadeiros quando esta for verdadeira, ou aqueles serão falsos quando esta for falsa (385c); 6) conseqüentemente, é possível dizer nomes verdadeiros e nomes falsos (385c); 7) as coisas possuem certo ser permanente que independe dos sujeitos e existe por si mesmo, de acordo com sua essência natural (386e); 8) as ações, como algo próprio dos seres, também são uma maneira de ser (386e); 9) sendo assim, as ações devem ser realizadas segundo a natureza dos seres, e não ao bel prazer de quem as realiza (387a); 10) falar também é uma ação (387b); 11) seguindo então que falar também é algo que deve ser feito de acordo com o que é determinado pela natureza dos seres, e não da forma que aprouver ao falante (387c); 12) nomear é parte do ato de falar (377c); 13) por conseguinte, nomear também é uma ação (387c); 14) isso posto, nomear também é algo que deve ser feito seguindo as determinações naturais, e não algo que possa ser feito livremente de acordo com a vontade daquele que nomeia (387d).

A essa altura, admitindo que a argumentação seja válida¹⁵, já poderíamos dar o convencionalismo por vencido. No entanto, Sócrates prossegue: 15) cada ação demanda um instrumento adequado para ser realizada (387e); 16) sendo o nomear igualmente uma ação, também ele demanda um instrumento adequado, que é precisamente o nome (388a); 17) se o nome também é um instrumento, outrossim possui uma função determinada, que é “informar a respeito das coisas e [...] separá-las” (388c); 18) assim como o tecelão deve saber usar sua lançadeira, o professor deve saber bem usar os nomes (388c); 19) da mesma maneira que o tecelão faz uso do produto do carpinteiro - fabricante da lançadeira - ao realizar seu trabalho, e quem usa um furador utiliza o trabalho do ferreiro, o professor também lida com o fabrico de alguém ao realizar suas funções, sendo esse manufator em questão o legislador¹⁶ - o fabricante dos nomes (388d-e); 20) do mesmo modo que nem todos podem ser chamados de

¹⁴Não procederemos aqui a uma formalização rigorosa e a uma sistematização lógica da argumentação de Sócrates no diálogo - passos que seriam necessários caso quiséssemos formular algum juízo a respeito da validade ou correção do processo inferencial -, mas, em vez disso, nos limitaremos a fazer uma enumeração sequencial dos passos seguidos no desenvolvimento do raciocínio, na mesma ordem em que aparecem no texto tratado, uma vez que não é do nosso interesse tomar uma posição a respeito do que é afirmado, mas tão somente entender o que é dito.

¹⁵Como dissemos acima, não é do nosso interesse afirmar se o raciocínio realmente é adequado ou não.

¹⁶Em grego, νομοθέτου/*nomothétou*. Importante esclarecer que a palavra νόμος/*nómos*, da qual *nomothétou* deriva etimologicamente, significa - para além do sentido de lei jurídica que também abarca - costume, uso, regra, padrão, etc. Portanto o *nomothétou* é o legislador em um sentido lato, aquele que estabelece a regra a ser seguida - por quem usa as palavras, no caso em questão - e não um legislador no sentido estrito do âmbito jurídico.

carpinteiros, mas tão somente aqueles que dominam a arte da carpintaria, e só pode ser chamado de ferreiro quem domina a arte da metalurgia, também nem todos podem ser chamados de legisladores, mas tão somente aquele que domina a arte da nomeação - o legislador, “de todos os artistas o mais raro” (389a); 21) todo aquele que produz um instrumento, o faz tendo em vista a ideia da coisa em si mesma, dando porém a ela a forma mais apropriada para cada tipo de trabalho (389b-c); 22) após descobrir qual é o instrumento adequado para a realização de alguma tarefa, o artífice deve produzi-lo fazendo uso do material disponível e “não de acordo com sua fantasia, mas segundo os imperativos da natureza” (389c); 23) portanto, o legislador deverá usar o material a ele disponível - os sons e as sílabas - a fim de formar o nome naturalmente adequado a cada objeto, tendo como modelo a ideia do nome em si, caso queira merecer o título autêntico de criador de nomes (390a); 24) tal qual um ferreiro pode produzir um mesmo instrumento usando diversas qualidades de metal, os legisladores podem formar nomes apropriados às coisas os quais reproduzem a mesma ideia original usando diferentes sílabas (390a); 25) aquele que faz uso de um instrumento é mais habilitado a opinar a respeito da qualidade desse objeto do que quem o manufaturou (390b); 26) assim, quem melhor pode opinar a respeito do produto do legislador é aquele que o utiliza, e esse é quem sabe interrogar e responder, a saber: o dialético (390c); 27) o trabalho do legislador, por conseguinte, consiste em fazer nomes “sob a direção do dialético, caso deseje criá-los com acerto” (390d).

Seguido todo esse desenvolvimento - que na verdade só tomou as páginas iniciais do diálogo - Sócrates finalmente conclui o ataque ao convencionalismo afirmando que “sendo assim, Crátilo tem razão de dizer que os nomes das coisas derivam de sua natureza e que nem todo homem é formador de nomes, mas apenas o que, olhando para o nome que cada coisa tem por natureza, sabe como exprimir com letras e sílabas sua ideia fundamental” (*Crátilo*, 390e).

O que está em jogo nas etapas 1 a 6 da argumentação socrática é o início de uma investida contra um dos pressupostos do convencionalismo, que é a ideia de que qualquer nome pode ser apropriado para dar conta das coisas, desde que os usuários da língua assim o determinem.

O ataque se inicia por afirmar que existem proposições que são verdadeiras e outras que são falsas, sendo a verdadeira a que “se refere às coisas como elas são, [...] vindo a ser falsa quando indica o que elas não são” (385b). Após concluir que também as partes dessas proposições serão igualmente verdadeiras ou falsas - sendo as palavras as menores dessas partes - será derivado disso que as palavras também podem ser verdadeiras ou falsas.

Mas o mais importante é o que determina essa veracidade ou falsidade, e é em vista a responder isso que será afirmado, na etapa 7, a independência dos seres em relação aos falantes (386e). As coisas têm uma existência própria que não é relativa a nós, e são elas que determinam se o que dizemos a respeito delas é correto ou não.

O desenvolvimento do argumento é coroado com um exame da natureza do ato que une palavra e ser: o nomear. O argumento que segue de 8 a 14 é simples, porém engenhoso: as ações são próprias dos seres, e, sendo assim, devem seguir suas determinações naturais; sendo o falar, e conseqüentemente o nomear, ações, também estão submetido à natureza das coisas. Isso posto, estaria assim consagrada a proeminência dos seres sobre os sujeitos, estando, assim, estes submetidos, em seus atos, aos ditames da natureza daqueles. Os falantes, portanto, não teriam o poder soberano de ditar os nomes que quisessem às coisas, mas a elas precisariam se submeter caso quisessem uma linguagem que dê conta do que existe. Como conclui Oliveira (2006, p. 21), tratando do argumento analisado: “A linguagem tem de ser apropriada ao ser, como sua expressão ou apresentação e, por isso, não pode ser estabelecida arbitrariamente”.

Nos passos 15 a 27, vemos um aprofundamento da argumentação desenvolvida, em que os nomes serão tomados como instrumentos, os quais possuem uma função específica e demandam uma perícia própria para serem manuseados e, em especial, para serem produzidos. Portanto, nem todos podem ser tidos por fabricantes de nomes - como afirmou Hermógenes - mas tão somente aquele que domina a arte da nomeação, a qual deve ser realizada submetendo-se aos ditames naturais dos seres e da matéria prima requerida - sílabas e sons - tendo em vista a ideia do nome em si. Para ser bem executada, tal ação deve ser realizada sob a orientação daquele que melhor sabe operar o instrumento da palavra - o dialético - uma vez que quem usa um instrumento é melhor habilitado a opinar a respeito da qualidade dessa ferramenta do que quem a produz. Logo, a nomeação não é algo que pode ser feito arbitrariamente ou por qualquer um, mas requer uma perícia própria e submete-se à natureza dos seres que quer revelar.

2.1.1.2 A justeza dos nomes e a natureza da linguagem

Estabelecida a proeminência dos seres sobre o ato de nomear, o que demanda uma correta adequação da linguagem às coisas, caso queiramos delas dar conta apropriadamente, resta a questão de como se dá esse ajustamento entre a palavra e o ente nomeado, e é exatamente a respeito disso que tratará a discussão a partir de então.

Na longa seção que segue de 391c a 428c, Sócrates examinará, juntamente com Hermógenes, as origens etimológicas de mais de uma centena de vocábulos gregos, chegando em 422b à ideia de um “elemento primitivo, não explicável por nenhum outro”, que seriam os princípios dos quais todas as palavras derivadas adviriam, sobre os quais afirma ser necessário um “método novo para estudar seu exato significado” (422b).

Sócrates inicia sua investigação a respeito dos nomes primitivos fazendo Hermógenes concordar que cada nome derivado só possui um princípio do qual se origina (422c). Assentado isso, a questão é saber como os elementos primitivos se relacionam com as coisas. A fim de dar o próximo passo, a discussão será introduzida em um novo âmbito, passando então para a questão da finalidade da linguagem.

Os nomes servem para “indicar a natureza das coisas” (422b), concordam ambos. Se os nomes derivados conseguem lograr êxito em tal fíto por meio dos primitivos, resta saber como estes “farão ver, com a maior clareza possível, a realidade” (422d). A fim de responder a isso, o debate será introduzido, ainda, em uma nova dimensão: o funcionamento da linguagem, a qual alcançaria seus objetivos imitando “a própria natureza da coisa” (423a). Um pouco mais à frente, Sócrates formula isso ainda mais explicitamente: “O nome, portanto, como parece, é a imitação vocal da coisa imitada, indicando quem imita, por meio da voz, aquilo mesmo que imita.” (423b). No entanto, essa imitação não é do mesmo tipo que aquela que executa quem mimetiza o som de um animal (423c), reproduz uma música, ou pinta um quadro (423d), mas consiste, na verdade, em “imitar [...] a essência das coisas” (423e), merecendo quem isso faz o título de “perito em nomes”¹⁷.

O procedimento através do qual essa “imitação” se dá é assim descrito: primeiramente, é necessário distinguir os menores elementos usados em tal empreitada - as letras - determinando suas propriedades específicas e classificando as espécies nas quais elas poderão ser agrupadas a partir de suas características peculiares (424b-c). Feito isso, deve-se proceder de forma similar com as coisas a serem nomeadas, considerando “se entre elas há formas a que todas possam ser reduzidas [...] e se há, também, espécies entre elas, tal qual se deu com as letras.” (424d). O passo seguinte será estabelecer relações entre os dois conjuntos - o das letras e o das coisas - “conforme sua semelhança, seja aproximando uma da outra, seja misturando várias” (424d). O processo segue de acordo com as necessidades impostas pelo processo de correlação, estabelecendo um paralelo direto entre letras individuais e objetos, se assim parecer ser preciso, ou formando agrupamentos maiores, formando sílabas, as quais, por sua vez, poderão ser reunidas para formar nomes e verbos. Esses dois grupos, por sua vez,

¹⁷No grego: ὀνομαστικός/*onomastikós*.

serão agrupados em conjuntos maiores, o que leva à conclusão de que a própria linguagem é formada através do processo de nomeação (424e - 425a).

Não obstante, a dificuldade, ou até mesmo a impossibilidade de procederem ao exame da exata correlação entre nome e coisa nomeada, seguindo o procedimento descrito acima, é prontamente admitida por ambos (425b), mas, mesmo assim, concordam que “tem que ser assim, pois não dispomos de nada melhor a que possamos recorrer para ajuizar da verdade dos primeiros nomes” (425d), a não ser que quisessem recorrer ao expediente de afirmar que os nomes primitivos foram estabelecidos pelos próprios deuses, e que por isso estariam certos; ou talvez que foram os bárbaros, por serem mais antigos, quem determinaram suas formas corretas; ou ainda que, em virtude de sua antiguidade, é impossível encontrar explicação para eles (425d-426a). Mas esses artifícios são logo descartados, pois “tudo isso não passaria de escapatórias, muito engenhosas, aliás, de quem não quisesse confessar a incapacidade própria para explicar a razão de ser dos nomes primitivos” (426a).

Admitida a dificuldade do exame, mas descartados os subterfúgios alternativos, o que resta é admitir que “assim procedeu o legislador em tudo o mais, reduzindo todas as coisas a letras e sílabas e criando para cada ser um sinal e nome apropriados, para formar por imitação os demais nomes, a partir desses elementos primordiais” (427c).

Chegando neste ponto, nós temos o que chegou a nós como o mais longínquo registro, na história da filosofia, de uma concepção articulada a respeito da natureza da linguagem e sua gênese, juntamente com uma teoria da significação atrelada. O que vemos até aqui exposto é o que em termos contemporâneos chamaríamos de uma *teoria semântica realista*. A linguagem atuaria como uma representação que reflete, ou imita, a realidade. Todavia, isso não se daria de forma direta. As palavras não seriam uma mimetização imediata dos objetos do mundo, mas atuariam como uma apresentação do *ser* das coisas, e isso se daria porque existiria uma relação natural de afinidade entre as palavras e aquilo que é por elas significado. Como explica Oliveira:

O que Platão concede, aqui, é que há certa *afinidade natural*, ou pelo menos deve haver, entre o som e sua *significação*. Uma possibilidade disso se concretiza na formação das palavras por meio da imitação fonética de sons para designação desse som, como, por exemplo nas chamadas palavras onomatopaicas. Ora, Platão sabe que tais casos são raros e acentua, apresentando a tese naturalista, que as palavras não imitam propriamente os sons, mas *apresentam a essência das coisas*. Não se trata, pois, de imitação do tom e da forma das coisas, mas de seu próprio ser. Uma palavra é justa, certa, na medida em que traz a coisa à apresentação, isto é, na medida em que é apresentação da coisa (OLIVEIRA, 2006, p. 19).

Portanto, o que temos é uma relação entre linguagem e mundo mediada pelo ser

das coisas. Como afirma Braida:

A ligação entre as palavras e as coisas não seria direta, nem se daria entre uma palavra isolada e um objeto, ou entre uma letra e uma sílaba isolada, mas se daria por mediação das ideias e no contexto do discurso ou da sentença. A relação de significação seria triádica, interconectando um nome, uma ideia e um objeto (BRAIDA, 2013, p. 19).

A linguagem, assim concebida, já desde a sua gênese construída como uma simulação do ser das coisas, é, pois, tal, que é capaz de corresponder, em sua estrutura, à estrutura ontológica dos entes do mundo. Conforme Oliveira:

na perspectiva de Platão há uma correspondência fundamental, uma isomorfia entre *estrutura gramatical e estrutura ontológica*, isto é, a construção de uma língua não é arbitrária. Os sinais formam um sistema no qual se combinam de tal modo que correspondem à estrutura ontológica por eles designada. [...] A teoria platônica da linguagem, portanto, afirma a correspondência fundamental entre linguagem e ser. [...] A adequação se mede de acordo com sua capacidade, enquanto estrutura linguística, de corresponder à estrutura ontológica. Essa é a tese central de uma semântica realista (se é que podemos falar assim): a da correspondência entre estruturas gramaticais e estruturas ontológicas (OLIVEIRA, 2006, P. 20).

2.1.1.3 Os limites do naturalismo

No entanto, mal o naturalismo parece triunfar sobre o convencionalismo, a dinâmica do diálogo sofre uma mudança fundamental com o convite a que Crátilo - que até então ouvia em silêncio o que se dizia - tome parte na discussão. Sócrates se apressa em prenciar um possível distanciamento em relação ao que ele próprio até então forçava Hermógenes a concordar, dizendo que “De minha parte, Crátilo, não me responsabilizo por nada do que afirmei; não fiz mais do que examinar com Hermógenes o assunto, tal como se me apresentava” (428a). Mas já o outro, agora inserido no debate, parece feliz com tudo o que foi assentado, ao afirmar que “Para mim, também, Sócrates, foi muito do meu gosto tudo o que vaticinaste, quer tenhas sido inspirado por Eutífrone, quer se te abrigue no peito outra Musa, embora disso não tenhas conhecimento” (428c). Ao que o primeiro responde: “Eu também, meu bom Crátilo, há muito me admiro de minha própria sabedoria, *e mal posso nela acreditar*” (428d, grifo nosso). É a marca da habitual ironia socrática: está assim assinalado por Sócrates que ele talvez já não leve mais tão a sério o que ele próprio disse. O melhor então - diz este - é que eles juntos procedam a uma revisão geral de tudo o que foi dito até esse ponto, pois “não há nada pior do que enganar alguém a si mesmo; quando o enganador não se afasta uma linha de nós mesmos, mas se encontra sempre à mão. poderá haver nada mais aborrecido?” (428d).

Desse ponto em diante, o que se vê é que foi operada uma sutil mudança de papéis: com Crátilo assumindo a posição de um fervoroso defensor do naturalismo - em uma formulação bastante radical, como veremos - Sócrates está assim livre para assumir a posição de um crítico descomprometido.

O exame começa com a concordância sobre algumas teses já outrora desenvolvidas: 1) a nomeação correta consiste em expor a constituição da coisa nomeada (428e); 2) enunciar os nomes é uma atividade que tem como objetivo instruir (428e); 3) tal atividade, portanto, consiste numa arte, a qual, por sua vez, possui profissionais que a exercem, que são - como afirmado anteriormente - os legisladores¹⁸ (428e - 429a); 4) se é uma arte, acontece com ela, então, o mesmo que se passa com outras artes, havendo os melhores artífices e os piores, a exemplo dos pintores, os quais podem ser divididos nesses dois grupos (429a); 5) o conjunto dos melhores é naturalmente composto pelos que executam melhores trabalhos, ao passo que o outro é obviamente formado pelos que realizam trabalhos inferiores (429a).

A primeira discordância entre os dois interlocutores, contudo, é apresentada logo em seguida, quando Sócrates pergunta se o mesmo se dá com os legisladores, havendo também entre eles aqueles que executam melhor seu trabalho e uns outros que o apresentam com menos qualidade; ao que Crátilo objetará dizendo que esse não pode ser o caso, uma vez que, para que um nome mereça essa designação, ele deve necessariamente ser aplicado corretamente ao ente nomeado (429c).

Como dissemos anteriormente, Crátilo desempenha o papel do defensor do naturalismo em uma formulação bastante radical. Sua posição se fundamenta caso admitamos de maneira estrita os pressupostos que serviram de alicerce à exposição da tese naturalista até aqui: sendo a linguagem formada, desde a sua gênese, como uma imitação da realidade, a qual deve levar a ver a essência da coisa nomeada, pode-se concluir que um nome mal formado - que não representasse propriamente a constituição essencial do ente a que se refere - falharia em sua função fundamental, e não poderia, portanto, merecer o título de “nome”. Na verdade, afirma Crátilo, não passaria de um “ruído [...] como se dá com o objeto de metal que percutimos” (430a). Essa é a explicação por trás da pilhéria de Crátilo em afirmar que “Hermógenes”¹⁹ não é verdadeiramente nome de Hermógenes (383b), lembrada agora por Sócrates (429c), uma vez que, conforme assentaram anteriormente (407e - 408a), a palavra

¹⁸ Cf. seção 2, n. 11.

¹⁹ Ἑρμογένης/*Hermogénes*.

“Hermógenes” deriva etimologicamente de “Hermes”²⁰, que por sua vez estaria associado ao uso do discurso²¹, e, sendo Hermógenes “jejuno em matéria de discursos” (408b), seria lícito dizer que o nome que seus pais lhe deram em realidade não merece ser chamado de “nome” quando a ele aplicado, embora pudesse ser “nome de outra pessoa com as características a ele inerentes” (429c). Como explica Ademollo (2011, p. 253, tradução nossa): “A segunda afirmação de Crátilo é que ‘Hermógenes’ é o nome *de alguma outra pessoa* que não Hermógenes, i.e. uma pessoa cuja natureza seja descrita pela etimologia do nome”.

Ao ouvir isso, Sócrates questiona, então, se mentirá quem der a Hermógenes o nome “Hermógenes” (429c). Em resposta, Crátilo o pergunta a respeito da razão de por que a questão estar sendo introduzida no âmbito da distinção entre verdade e mentira (429c), ao que Sócrates, por sua vez, indaga se a impossibilidade da mentira não seria uma consequência natural do que foi dito até então (429d), e o outro confirma: “De que modo, Sócrates, dizendo alguém o que diz, poderá não dizer o que é? Dizer algo falso não será dizer o que não é?” (429d). Mas Sócrates quer saber até onde as ideias de seu interlocutor vão, e questiona: “admites que não se possa dizer falsidade, mas que se possa falar?” (429e), ao que o outro responde: “Penso que nem falar também” (429e). Está assim formulado o extremo do naturalismo de Crátilo, e o conseqüente *realismo estrito* a ele inerente. Como dissemos, a linguagem, nesta perspectiva, é algo desde as suas origens concebida como uma imitação, ou representação da realidade. Se ela falha em sua finalidade básica de refletir a natureza dos entes, então ela não cumpre sua função, e não merece ser chamada de linguagem. Dizer, é afirmar o que é. Falar o que não é o mesmo que não falar. Em uma concepção tão estreita do uso das palavras, não há nem mesmo espaço para a falsidade.

Sócrates, então, questiona o que aconteceria se, em uma viagem ao estrangeiro, Crátilo fosse saudado como “Hermógenes, filho de Esmicrio!”, e ouve em resposta que “o que essa pessoa dissesse careceria inteiramente de sentido” (429e).

Braida (2013, p. 13) faz uma sugestão interessante ao dizer que aqui poderíamos usar o “instrumental conceitual desenvolvido pela filosofia contemporânea da linguagem, sobretudo os desenvolvidos pela tradição da análise lógico-semântica” a fim de compreendermos melhor o que está em jogo nessa afirmação. Sua sugestão é que utilizemos a distinção entre o sentido e o significado de um nome, ou ainda entre a denotação e a

²⁰Ερμῆς/*Ermês*.

²¹εἶπειν/*eírein*.

conotação de uma expressão²², seguindo o que foi sugerido por Stuart Mill (1882, pp. 38-50).
Desenvolve Braida:

A palavra “Hermógenes”, atribuída como nome ao filho de Hipônico, pode ser analisada com tais conceitos: por convenção empregada para denotar-referir o filho de Hipônico, tem também conotações-sentidos que remetem para outros objetos, a saber, os descendentes de Hermes. A objeção de Crátilo de que o locutor apenas ressoaria como um vaso ao pronunciar “Hermógenes” visando saudá-lo, a ele Crátilo, indica que ele pressupõe que a referência ou denotação seja a única função da linguagem, transformando-a em mero ruído. [...] se a referência falha, a fala é vazia, nem verdadeira nem falsa. [...] O seu argumento tácito é que não faz sentido perguntar pela verdade ou falsidade de uma não-fala, de um ruído, revelando-se coerente nesse ponto. Porém, a saudação equivocada só é um ruído para aquele que confunde sentido e referência (BRAIDA, 2013, pp. 13-14).

Concordamos que a aplicação dessas noções próprias da filosofia contemporânea da linguagem - estranhas ao pensamento grego de então, é importante ressaltar - é rica em seu poder elucidativo a respeito das questões em análise, porém afirmamos que ela não foi conduzida da melhor maneira possível, e discordamos peremptoriamente de algumas das conclusões a que Braida chega ao utilizá-las.

É verdade que fica claro na concepção de Crátilo que ao falhar uma expressão em sua propriedade referencial-denotativa, ela perde também o direito de ser chamada de nome, como acontece com quem tenta aplicar o termo “Hermógenes” a Crátilo, porém é absurdo aceitar que Crátilo identifique a denotação como a única função da linguagem²³. Aliás, tal afirmação parece contraditória com as próprias palavras de Braida, pois ele mesmo afirma que o nome “Hermógenes” tem também “conotações-sentidos que remetem para outros objetos”, o que está na base da galhofa de Crátilo em dizer que “Hermógenes” em verdade não é o nome de Hermógenes, mas apenas parece que é. Nesse último caso em questão, a linguagem acertaria em sua função referencial-denotativa, mas erraria em sua finalidade significativa-conotativa, pois sugere propriedades que não são aplicáveis a Hermógenes. Em suma: “Hermógenes” não seria um nome quando aplicado a nenhum dos dois, no caso de Crátilo porque não o denota, ou referencia, apropriadamente; no caso de Hermógenes porque não o conota, ou significa, adequadamente. Disso concluímos que a análise mais correta seria que,

²²Caso queiramos utilizar a terminologia de Frege, podemos distinguir entre *sentido* (*Sinn*, no alemão) de um nome - o qual conteria “o modo de apresentação do objeto” (FREGE, 1982, in ALCOFORADO, 1978, p. 131) - e a *referência* (*Bedeutung*) do mesmo, a qual consistiria no próprio objeto. Poderíamos ainda incluir um terceiro conceito apresentado por ele, o qual será útil em nossa explanação: o “sinal” que diz respeito ao próprio nome, ou a uma combinação de palavras ou letras que desempenhem a mesma função (por exemplo, a expressão “estrela da manhã” - uma combinação de palavras - desempenha igualmente a função que o nome “Vênus”, servindo ambas como expressões designativas do mesmo planeta).

²³Como, aliás, sustentava Mill ao tratar dos nomes próprios, quando disse que “Nomes próprios não são conotativos: eles denotam os indivíduos que são chamados por eles; mas eles não indicam ou implicam qualquer atributo como pertencente a esses indivíduos” (MILL, 1882, p. 40, tradução nossa).

no naturalismo realista estrito de Crátilo, deve haver, aplicando a terminologia fregeana, uma perfeita imbricação entre o *senal*, ou nome; o *sentido*; e a *referência*. Falhando em um desses elementos, uma expressão não pode merecer o título de “nome”.

Contudo, conforme veremos, Sócrates não parece disposto a ir tão longe e concordar com tudo isso. Sua análise continua, levando Crátilo a concordar que: 1) de um lado há os nomes, do outro os objetos nomeados (430a); 2) o nome atua como uma imitação da coisa nomeada (430b), retomando a teoria da representação até aqui desenvolvida; 3) as pinturas também operam, a seu modo, imitações de certas coisas (430b); 4) é possível distribuir e relacionar cada uma das duas espécies de imitação com as coisas por elas imitadas (430b-c); 5) de forma similar, pode-se atribuir uma semelhança entre homens e homens e entre mulheres e mulheres, assim como entre homens e mulheres, e entre mulheres e homens (430c); 6) contudo, apenas uma destas duas atribuições é correta, a saber: “a que atribui a cada pessoa o que lhe pertence e se lhe assemelha” (430c). Dito isso, Sócrates afirmará que, quando as atribuições acontecem dessa forma - tanto na pintura como nas palavras - ela as considera certas, porém, no que refere aos nomes, além de corretas serão também verdadeiras. Ao passo que quando essa atribuição de nomes acontece de maneira imprópria, não apenas não será certa, como também falsa (430d). Note-se como ele tenta afrouxar a rigidez das concepções de seu interlocutor, porém este parece firme na defesa de suas noções estritas, e então objeta: “Porém observa, Sócrates, que essa distribuição imprópria que é possível na pintura não se dá com os nomes, os quais devem necessariamente ser atribuídos com acerto” (430d-e). Sócrates, entretanto, não parece satisfeito com isso, e questiona em que consiste a diferença entre os dois casos, interrogando se, assim como alguém pode pôr “diante do sentido da vista” de outrem uma figura, afirmando ser essa a representação através da imagem dessa pessoa, mas mostrando, em um caso possível, a própria gravura desse indivíduo, mas em outra situação, a de uma mulher, não seria esse caso similar ao que alguém chegasse a esse mesmo sujeito e dissesse “eis teu nome”, situação na qual igualmente haveriam duas opções: o da nomeação correta, como quem diz ser “homem” alguém do sexo masculino; ou o da aplicação indevida de um termo, afirmando que é “mulher” essa mesma pessoa? Afinal, o nome, tanto quanto a imagem, são imitações (430e-431a). Posto isso, Crátilo assente (431a).

Obtida a concordância de Crátilo nesse ponto, Sócrates deriva as conclusões: 1) se é possível as duas formas de distribuições acima descritas, uma deve ser denominada “falar a verdade”, enquanto a outra consiste em “dizer inverdade” (431a-b); 2) uma vez que está admitida a possibilidade de se distribuir inexatamente os nomes em relação às coisas, igualmente deve-se aceitar que o mesmo pode ocorrer em no que diz respeito aos verbos

(431b); 3) e, conseqüentemente, se isso pode acontecer com nomes e verbos, assim também poderia ocorrer com as sentenças, já que estas seriam “formadas pela reunião daqueles” (431b-c), com o que o outro, finalmente, concorda (431c).

Com a admissão das possibilidades das sentenças falsas, o que Sócrates alcança igualmente é a assunção de seu interlocutor a respeito da existência do discurso falso. E, assim, o Sócrates emerge vitorioso diante do radicalismo das concepções de Crátilo, que, então, baixa a guarda e afrouxa o âmbito estrito de seu naturalismo realista, abrindo espaço para a falsidade também caber na sua noção de linguagem. Falar pode ser, agora, tanto dizer o que as coisas são como o que elas não são.

Mas Sócrates ainda não parece inteiramente satisfeito, e segue seu exame, com a anuência de Crátilo: 1) acontece com os nomes o mesmo que acontece com as pinturas, as quais, ao figurarem um objeto, podem dar todas as cores e formas do objeto representado, ou falharem nisso, apresentando mais ou menos elementos do que o requerido para a figuração adequada do objeto (431c); 2) no primeiro caso, teremos figuras belas, já no segundo, teremos também figuras, no entanto defeituosas (431c); 3) se assim acontece com as pinturas, o mesmo deve acontecer com a nomeação, ocorrendo que o nome que der conta de todos os elementos exigidos pelo objeto resultará em uma bela imagem, além de um nome certo; ao passo que, quando “omitir ou acrescentar um tantinho”, apesar de também configurar uma imagem da essência da coisa, essa, porém, não será bela, de modo que pode ser dito que, no primeiro caso, teremos nomes bem formados, e, no segundo, o contrário disso (431d); 4) há, dentre os artesãos de nomes, os que desempenham bem seu ofício e aqueles que apresentam menos perícia na execução de sua arte (431e); 5) sendo o nome desses artífices legisladores, a conclusão é que dentre eles há - assim como se passa com as outras artes - os bons e os maus.

Contudo, Crátilo ainda parece resistente em aceitar a ideia de nomes mal formados, argumentando que, ao trocarmos uma letra de um signo linguístico, o que temos não é uma expressão mal constituída, mas na verdade um outro nome (432a).

Em resposta, Sócrates afirma ser necessário investigarem se não é o caso de estarem “considerando o assunto por um prisma errado” (432a), o que na verdade não passa de um proêmio a uma sequência de ataques cada vez mais incisivos às concepções de Crátilo.

A investida de Sócrates se inicia por dizer que talvez as coisas se passem conforme Crátilo defende no que diz respeito ao que necessariamente tem que consistir em um determinado número, caso contrário deixa de existir (432a). Como exemplo cita o número 10, ao qual se for adicionado ou suprimido qualquer coisa, instantaneamente se transformará em outro número, o que se passa também com todos os demais números (432a-b). No entanto,

afirma que isso não se aplica quando consideramos as qualidades ou o poder de representação das imagens, nas quais não é necessário que todas as características do objeto retratado sejam reproduzidas para que se tenha dele uma imagem (432b). E, dito isso, recorre a mais um expediente para fortalecer sua argumentação: questiona o que aconteceria se uma divindade fizesse uma exata reprodução de Crátilo, mas não imitasse tão somente sua figura e cor, mas todas as qualidades internas que o fazem ser o que é. Feito isso, interroga: o que teríamos seria Crátilo e sua imagem, ou dois Crátilos? Ao que o outro responde que a segunda opção é que seria a correta (432b-c). Se assim é, Sócrates conclui:

Como vês, amigo, precisamos não somente procurar um critério de verdade para as imagens, diferente do que há pouco nos referimos, como também não insistir na afirmativa de que a imagem deixa de ser imagem, se algo lhe for acrescentado ou subtraído. *Ou não percebes quão longe estão as imagens de possuir todas as propriedades dos originais que elas imitam?* [...] Tem, portanto, a coragem, meu bravo amigo, de admitir que os nomes podem ser corretamente ou incorretamente aplicados, e não insistas em exigir que eles contenham todas as letras, para que se tornem exatamente iguais às coisas por eles designadas, mas permite, mesmo, que lhes seja acrescentada uma ou outra coisa estranha a eles. E se te comportas desse modo com as letras, a mesma coisa fazes com as palavras e a sentença; e se assim procedes com os nomes, admite também no discurso uma sentença pouco apropriada ao assunto, *sem com isso deixares de admitir que as coisas podem ser denominadas e descritas, uma vez que seja conservada a imagem fundamental de cada uma* [...] Quando essa imagem está presente, ainda mesmo que não contenha todos os traços essenciais, nem por isso deixa o objeto de ser nomeado: bem, se todos estiverem presentes; mal, no caso de haver de menos (432 c-433a, grifo nosso).

O que Sócrates aponta é que a rigidez das concepções de Crátilo a respeito da linguagem levariam a concebê-la como uma duplicação das coisas representadas, o que seria absurdo, pois, se assim fosse, não teríamos propriamente uma representação, e sim uma cópia que não poderíamos distinguir do original. Mas, considerando as palavras como uma imitação dos entes figurados, não precisamos chegar a esse extremo, pois, assim como acontece com a pintura, que não figura exhaustivamente todas as qualidades do ente representado, sem que esse deixe, por isso, de ser reconhecido na imagem, também as palavras podem reproduzir os objetos a que se referem, mesmo que alguma característica dessas coisas esteja ausente, ou que algum atributo alheio a elas seja adicionado, desde que “seja conservada a imagem fundamental de cada uma” (433a).

Assentado isso, já estamos distantes da posição original do que chamamos acima de “naturalismo realista estrito de Crátilo”. Agora, não só admite-se que as palavras podem figurar falsamente as coisas - sem com isso deixarem de ser palavras - como também pode haver figuração através delas mesmo que não haja uma perfeita relação entre o sinal, o sentido e a referência, uma vez que os nomes, por exemplo, podem conotar, ou sugerir, qualidades

que inexistem nos objetos figurados; ou o contrário disso: não aludirem em sua constituição a características que fazem parte dos entes representados.

Neste ponto, também, já se anuncia aquilo que logo se revelará como a questão central para a qual toda essa discussão a respeito da linguagem está sendo desenvolvida: o poder gnosiológico das palavras, pois se estas atuam como figurações das coisas às quais se referem, porém as imagens estão longe de “possuir todas as propriedades dos originais que elas imitam” (432d), logo podemos concluir que a linguagem funcionaria, no máximo, como um instrumento muito precário para levar alguém a conhecer alguma coisa através dela - se ela possuir, de fato, o poder de veicular algum conhecimento consistente a respeito do que quer que seja - posto ser ela necessariamente mais pobre do que os entes por ela figurados. Duhot (2004) é incisivo ao tratar dessa questão:

Platão consagra a essa questão da linguagem um diálogo socrático que parece desconcertante se não se apreende sua chave: *o Crátilo*. Sócrates nele *invalida a linguagem como meio de acesso à verdade*. A linguagem (em uma perspectiva que nos parece ingênua, mas que não era no século V), é feita de palavras, e as palavras representam as coisas. Portanto, as palavras são somente imagens das coisas, de modo que a linguagem funciona na imitação e não na realidade. Imitação que as etimologias, para nós tão estranhas, que Sócrates desenvolve nesse diálogo, mostram ter caráter aproximativo. *Fundar o conhecimento sobre a linguagem resulta finalmente em fundá-lo em uma aproximação que só pode levar ao erro*. A própria ideia de linguagem justa é impossível. Ao contrário das matemáticas a que acaba de aludir, a linguagem não é suscetível de rigor. (DUHOT, 2004, pp. 123-124, grifo nosso)

A essa altura, pode ainda parecer que as conclusões a que Duhot chega são um tanto exageradas. É que as coisas mais graves que Sócrates tem a dizer ainda estão por serem aqui analisadas.

Seguindo com a exposição da investida socrática contra as posições de Crátilo, veremos aquele examinando algumas teses que serviam de pressupostos às concepções deste até aqui: 1) ficou assentado anteriormente que um nome bem formado necessita ser constituído de todas as letras convenientes (433b); 2) e essas são as que fazem o nome se assemelhar ao objeto figurado (433c); 3) se o nome bem formado possui essa natureza, o mal formado igualmente precisa apresentar em sua quase totalidade letras convenientes, sem as quais não conseguiria representar a coisa, embora apresente também alguma letra inadequada²⁴, que o impediriam de ser considerado belo e bem formado (433c). Mas Crátilo recua e confessa ainda estar resistente em aceitar a ideia dos nomes mal constituídos,

²⁴Embora não esteja presente de maneira explícita nessa passagem, podemos supor, a partir do que foi anteriormente exposto, que também pode ser o caso que - em vez de ter uma letra a mais - esse nome mal formado careça de alguma letra necessária à exata figuração do objeto representado, sem contudo deixar de formar uma imagem da coisa.

afirmando que o repugna “chamar de nome o que é mal formado” (433c).

No entanto, Sócrates não se deixa abater com a resistência de seu colocutor, e prepara seus golpes finais. Sua estratégia consistirá inicialmente em enumerar as teses centrais que sustentam o naturalismo realista de Crátilo: 1) o nome atua como uma representação do objeto - como já foi exaustivamente reafirmado (433d); 2) há nomes formados a partir de outros, e há os que são primitivos (433d); 3) se as palavras primitivas atuam como uma representação das coisas, o melhor processo através do qual elas poderão alcançar esse objetivo é sendo feitas o tão mais parecidas com o objeto representado quanto for possível, uma vez descartada a arbitrariedade da nomeação proposta pela tese convencionalista (433e-434a); 4) se os nomes são formados à semelhança das coisas representadas, deve haver uma semelhança natural entre as letras de que são formados e essas coisas, assim como não seria possível fazer uma imagem do que quer que fosse se a natureza não fornecesse cores semelhantes às dos objetos figurados (434a-b).

O passo seguinte será retomar, com a anuência de Crátilo, algumas teses que foram afirmadas na discussão entre Sócrates e Hermógenes²⁵: 1) a letra *rho* (ρ), naturalmente remeteria à “translação, movimento e asperidade” (434c); 2) ao passo que a letra “ λ ” (*lambda*) relacionar-se-ia ao que é “macio e liso, e com o mais de que falamos²⁶; 3) no entanto, para se referir à mesma qualidade da asperidade, ao passo que os atenienses fazem uso da palavra *σκληρότης/sklerótes*, os eretrienses usariam o vocábulo *σκληροτήρ/sklerotér*. A constatação de que os dois grupos utilizam letras diferentes para figurar a mesma qualidade - o “ ζ ” (*sigma*) final no primeiro caso; e o “ ρ ” (*rho*) final no segundo - parecem já prenunciar um problema para o rigor que Crátilo quer imprimir ao processo de nomeação. Posto isso, Sócrates questiona se essa ambivalência se deve ao fato de essas letras apresentarem o mesmo valor - o que explicaria as duas letras poderem ser usadas no processo de representação da mesma coisa - ou se acontece que em algum dos casos a letra foi empregada indevidamente, tornando a palavra falha no processo de significação (434c), ao que o outro responde que a primeira opção é a correta (434d). Mas até onde iria essa igualdade de valor, Sócrates questiona (434d), ao que o outro responde que ela se estende até onde essas letras são semelhantes (434d). E seria essa semelhança total? - pergunta ainda Sócrates (434d). A resposta de Crátilo é que sim, “pelo menos no que diz respeito à representação do movimento” (434d). Sem perceber, Crátilo está mais uma vez sendo levado a assumir a imprecisão do processo de nomeação, mas Sócrates ainda não terminou: e o que dizer do λ

²⁵O que foi discutido em 426c-427d.

²⁶Em 427b, a saber: o que é escorregadio, gorduroso, grudento, e “tudo mais do mesmo gênero”.

(*lambda*) que figura no meio de ambas as formas das palavras tratadas, uma vez que assentaram anteriormente que essa letra representa naturalmente o exato contrário da aspereza? - interroga (434d). A resposta de Crátilo é que é possível que essa letra não tenha sido inserida corretamente, e que talvez o mais correto fosse substituí-la por um “p” (434d). No entanto, isso leva a uma questão deveras importante que Sócrates salientará: talvez Crátilo esteja certo, mas apesar desse possível erro na construção dos vocábulos, ambos os colocutores se entendem perfeitamente, ainda que usem palavras falhas (434e). E outro responde: “sim, graças ao *costume*, meu caro” (434e, grifo nosso). Com essa afirmação, não resta outra coisa a Sócrates fazer a não ser mostrar a contradição a que seu interlocutor acaba de chegar: “E por falar em *costume*, achas que disseste algo diferente de *convenção*?” (434e, grifo nosso). Sem perceber, Crátilo foi levado a afirmar a tese oposta à sua. Logo, Sócrates conclui:

forçoso nos será concluir que a convenção e o costume contribuem igualmente para exprimir o que temos no pensamento, no instante em que falamos. [...] Eu também defendo o princípio de que os nomes devem assemelhar-se quanto possível à coisa representada; porém receio muito que, de fato, como disse há pouco Hermógenes, *seja bastante precária a tal força de atração da semelhança*, e que nos vejamos forçados a recorrer a esse expediente banal, a convenção, para a correta imposição dos nomes (435b-c, grifo nosso).

O que vimos performado até aqui foi um minucioso exame dos alcances e limites das duas teses, ambas revelando-se incapazes de, por si, explicarem o processo de nomeação das coisas. Se, por um lado, as palavras não podem ser usadas ao bel-prazer dos indivíduos, posto que os entes representados na linguagem se impõe sobre o processo de significação, caso queiramos dar conta deles apropriadamente; por outro, há muito de convenção no processo de nomeação, dada a precariedade do poder figurativo da linguagem em relação às coisas. Platão parece preparar o terreno para a exposição de uma teoria mais abrangente, que não seja uma pura negação das duas posições semânticas analisadas, mas que preserve o lugar de verdade de cada uma delas, superando também suas limitações. Contudo, tal teoria não é apresentada.

2.1.1.4 O problema gnosiológico do valor epistêmico das palavras

Chegando neste ponto do diálogo, aqueles que esperavam uma síntese platônica para as teorias semânticas analisadas poderão ficar frustrados, uma vez que o que veremos, na verdade, é o que pode parecer um desvio na discussão, pois, assentado o que foi acima

exposto, Sócrates subitamente introduz uma nova questão que norteará a discussão até o fim do texto: “Agora, porém, responde-me mais o seguinte: que propriedade têm os nomes e o que de belo conseguimos por meio deles?” (435d). A realidade é que todo esse debate sobre o realismo e o convencionalismo não passou de uma preparação para que fosse tratada a real preocupação do autor no diálogo: “o problema gnosiológico do valor epistêmico das palavras”, como colocou Braidão (2013, p. 17).

Em resposta à questão de Sócrates acima citada, Crátilo enuncia com clareza a tese que se tornará de agora em diante o alvo do ataque socrático: “Sou de parecer, Sócrates, que os nomes instruem, sendo-nos lícito afirmar com toda a simplicidade que *quem conhece as palavras conhece também as coisas*” (435d, grifo nosso).

Como se já não estivesse clara o suficiente, Sócrates reformula a afirmação de Crátilo tornando-a ainda mais explícita: “queres dizer que quando alguém sabe o que realmente é um nome, sendo este tal qual a coisa, conhecerá também a coisa, visto ser esta igual ao nome” (435d-e), e Crátilo confirma ser exatamente isso o que defende (435e).

Apesar de todas as investidas socráticas e de todas as contradições expostas, Crátilo ainda afirma o que seria a consequência epistêmica de uma semântica realista extremada: sendo a linguagem concebida como uma representação da realidade, e havendo uma afinidade natural entre palavra e ente, quem conhecesse o discurso sobre as coisas conheceria também as coisas, uma vez que existiria uma correspondência fundamental entre ambas.

Sócrates insiste ainda em mais uma questão, dessa vez com o objetivo de deixar claro como a afirmação de Crátilo funde linguagem e conhecimento:

E achas que as coisas também são descobertas da mesma maneira e que quem descobre o nome descobre também a coisa por ele designada? Ou a pesquisa e o descobrimento terão de ser realizados de outra maneira, ficando reservado aquele método apenas para a instrução? (436a).

Mas Crátilo confirma ser a primeira opção a sua hipótese (436e). E, ao ouvir isso, Sócrates faz uma importante admoestação que já prenuncia a tese que será por ele defendida: “*Atenção, Crátilo! Reflitamos se não corre perigo de enganar-se quem, na investigação das coisas, segue no rasto dos nomes e procura penetrar-lhes o significado*” (436a-b, grifo nosso).

A ofensiva socrática, então, principia por retomar algo que ficara estabelecido ainda em sua altercação com Hermógenes a respeito da origem etimológica dos vocábulos gregos, quando examinavam as primícias das palavras οὐσία/*ousía*, ἐσσία/*essía* e ὠσία/*osía*,

as quais significam igualmente o ser (401c). Ao examinar esta terceira forma, a conclusão de Sócrates é que quem a estabeleceu concordava com Heráclito em que “tudo o que existe passa e que nada permanece” (401d), e que disso adviria que o princípio regulador do mundo seria o que o põe em movimento (ὠθῶν/*othōun*), o que, por sua vez, atestaria que o nome *osía* foi corretamente estabelecido. Resume Sócrates: “Partindo do princípio de que tudo passa, e se movimenta, e corre, dissemos que os nomes revelam a essência das coisas” (436a). No entanto - demonstrará Sócrates - enquanto certos nomes, como os apontados acima, sugerem que a natureza das coisas é a mudança e o movimento, outros parecem apontar o exato oposto, o que seria o caso de palavras como ἐπιστήμη/*epistēme* (conhecimento), a qual pareceria indicar que a alma estaciona (ἵστησιν/*hístesin*) nas coisas (437a); ou βέβαιον/*bébaion* (estável), a qual expressaria posição e repouso (στάσις/*stásis*), mas não movimento (437a-b); ou ainda ἱστορία/*historía* (investigação), que indicaria que o fluxo pára (ἵστεσιν/*hístesin*) (437b); e igualmente πιστόν/*pistón* (fiel) implicaria uma parada (ἱστόν/*hístón*) do movimento (437b); e, por fim, μνήμη/*mnéme* (memória), a qual expressaria o repouso (μονή/*moné*) da alma, e não movimento (437b).

Mas não é somente aí que residiria a ambiguidade dos nomes. Segundo Sócrates, ao examinarmos palavras como ἀμαρτία/*amartía* (erro) e ξυμφορά/*xymforá* (infortúnio) veremos que indicam a mesma coisa que σύνεσις/*sýnesis* (compreensão) e ἐπιστήμη/*epistēme* (conhecimento) “e todos os outros nomes de bom significado” (437b). E mais: ao analisarmos os termos ἀμαθία/*amathía* (ignorância) e ἀκολασία/*akolasía* (desregramento), também encontraremos dubiedades, pois o primeiro parece indicar “a marcha de quem vai para Deus” (τοῦ ἅμα θεῷ ἰόντος πορεία/*tôu háma theô ióntos poreía*) (437b-c); e o segundo “a ação de acompanhar as coisas” (ἀκολουθία τοῖς πράγμασιν/*akolouthía toîs prágmasin*) (437c). Posto isso, Sócrates conclui:

Desse modo, os nomes que se afiguraram designação das piores coisas, revelaram-se-nos iguais aos das melhores, estando eu perfeitamente convencido de que quem quer que se desse ao trabalho de estudar o assunto, encontraria muitos outros nomes que nos levariam à conclusão oposta, a saber, que o autor dos nomes não quis indicar com eles que as coisas estão em marcha e movimento, mas em repouso (437c).

Crátilo ainda arrisca uma saída, afirmando que a maior parte dos nomes parece indicar que foram formados segundo a tese heraclitiana (437c-d), mas Sócrates não tem dificuldade em mostrar o ridículo de tal argumentação, questionando se deverão proceder com os nomes como se faz com as pedrinhas de votar, sendo campeão o processo que obtiver o maior número de palavras (437d).

Não obstante, esse não é o único argumento - e nem talvez o mais contundente - que Sócrates elenca contra a tese de Crátilo. A nova contestação principia logo em sequência, com a retomada da afirmação de que foram os legisladores que instituíram os nomes, tanto nas cidades helênicas quanto nas bárbaras, e que a arte através da qual esse processo se realiza é a “legislação” (437e). O desenvolvimento do raciocínio a partir deste ponto é bastante simples: se aquele que nomeia algo tem necessariamente que conhecer a coisa nomeada - como também admite Crátilo que assim seja (438a) - a fim de poder realizar com propriedade essa ação, e essa condição é igualmente necessária no caso daqueles que estabeleceram os nomes primitivos (438a), como então esses legisladores primevos vieram a adquirir conhecimento a respeito da coisa a ser nomeada, já que ainda não existiam nomes quando eles começaram a realizar suas atividades de legisladores, e uma vez que se admite que as palavras são condições necessárias para se alcançar conhecimento (438a-438b)?

Crátilo, não vendo saída, age como o fazem os desesperados, e recorre à divindade como sua escapatória final, afirmando que deve ter sido um “poder sobre-humano” (438c) que instituiu os nomes primitivos, e que por isso mesmo eles têm que estar certos. Sem perceber, ele acaba de admitir sua impotência perante a argumentação socrática, pois apelar aos deuses como explicação da nomeação já havia sido descartado como uma escapatória “de quem não quisesse confessar a incapacidade própria para explicar a razão de ser dos nomes primitivos” (426a).

No entanto a teimosia de Crátilo ainda não está derrotada, e ele arrisca uma última escapatória, afirmando que pode ser o caso que uma das duas classes de palavras - as que exprimem repouso e as que expressam o movimento - não sejam verdadeiramente nomes (438c), mas Sócrates o questiona através de que processo escolheriam as verdadeiras, já que o critério da quantidade foi descartado (438c).

Diante da insuficiência das respostas de Crátilo, nada resta a não ser Sócrates apresentar sua conclusão:

Nesta luta entre os nomes, em que uns se apresentam como semelhantes à verdade, e outros afirmam a mesma coisa de si próprios, que critérios adotaremos e a quem devemos recorrer? Não, evidentemente, a outros nomes que não esses, pois não existem outros. É óbvio que teremos de procurar fora dos nomes alguma coisa que nos faça ver *sem os nomes* qual das duas classes é a verdadeira, o que ela demonstrará indicando-nos a verdade das coisas. [...] Se isso for verdade, Crátilo, será possível, ao que parece, *conhecer as coisas sem auxílio dos nomes* (438d-e, grifo nosso).

Ao admitir a possibilidade de se alcançar o conhecimento sem os nomes, a afirmação de Sócrates se choca com toda a concepção contemporânea de conhecimento

centrada na linguagem, e subverte, por assim dizer, o papel que as palavras devem desempenhar no processo de aquisição de conhecimento, retirando da linguagem o seu poder de acesso direto à realidade²⁷. O real deve ser conhecido por si, sem intermédio das palavras, uma vez que a linguagem é uma ferramenta precária e incapaz de alcançar e veicular a verdade por si mesma. Nas palavras de Oliveira:

É possível, portanto, conhecer as coisas sem os nomes. Aqui está a tese fundamental de Platão [...] ele pretende, com essa discussão das diferentes teorias vigentes de seu tempo, mostrar que na linguagem não se atinge a verdadeira realidade (alétheia ton onton) e que o real só é conhecido verdadeiramente em si (aneu ton onomaton) sem palavras, isto é, sem a mediação lingüística. A linguagem é reduzida a puro instrumento, e o conhecimento do real se faz independentemente dela (Oliveira, 2006, p. 22).

Mas Sócrates ainda não concluiu sua investida contra o poder gnosiológico das palavras, e questiona Crátilo por que outro meio se poderia vir a ter conhecimento das coisas, descartados os nomes, uma vez que seria mais lógico e natural optar por conhecer as coisas por si mesmas, em vez de escolher investigá-las através de instrumentos de natureza distinta, “*pois o que a elas é estranho e diferente, só poderá indicar o que lhes for diferente e estranho, nunca as próprias coisas*” (438e, grifo nosso). O que ele quer salientar aqui é distância fundamental que separa a linguagem e os entes por ela representados. Ainda que haja alguma afinidade entre as duas dimensões, e as palavras possam figurar a realidade, há um fosso ontológico que separa os dois âmbitos, uma diferença substancial de natureza que torna a linguagem um instrumento deficiente para dar conta das coisas e levar alguém a adquirir conhecimento sobre elas.

Sócrates, então, resume a questão:

Se, de fato, é possível aprender as coisas tanto por meio dos nomes como por elas próprias, qual das duas maneiras de aprender é a mais segura e bela? Partiremos das imagens, para considerá-las em si mesmas e ver se foram bem concebidas, e ficaremos, desse modo, conhecendo a verdade que elas representam, ou da própria verdade, para daí passarmos à imagem e vermos se foi trabalhada por maneira adequada? (439a-b, grifo nosso).

Não resta a Crátilo senão concordar com a segunda opção (439b). A conclusão que se depreende daí é clara: primeiro devemos conhecer as coisas por si mesmas, para então podermos passar à sua representação linguística e saber se ela é adequada ou não, posto que a linguagem não dá acesso direto ao que existe. Portanto, *o conhecimento, nessa perspectiva, é*

²⁷Apesar de que, a rigor, por razões cronológicas, mais correto, talvez, seria dizer que as concepções contemporâneas de conhecimento centradas na linguagem subverteram as concepções de linguagem e conhecimento apresentadas no *Crátilo*.

compreendido como um processo anterior à qualquer tentativa de apreensão e expressão linguística, e a linguagem, em sua função designativa, não passaria de um instrumento posterior que tenta expressar aquilo que foi compreendido sem ela. Como afirma Oliveira:

A linguagem não é, pois, constitutiva da experiência humana do real, mas é um instrumento posterior, tendo uma *função designativa*: designar com sons o intelectualmente percebido sem ela. Sua tese fundamental é a *distinção radical* entre pensamento e linguagem, sendo esta reduzida a *expressão secundária* ou a um *instrumento (organon)* do pensamento. A palavra é reduzida a puro *sinal*, cujo ser se esgota em sua função designativa. Apesar de toda pergunta e resposta, todo ensinar, todo discutir não se fazerem sem linguagem, não há no ser da palavra enquanto tal um acesso ao real; este é realizado independentemente da linguagem e encontra nela apenas um meio de expressão. O pensar é uma atividade essencialmente não-lingüística e, sendo assim, a relação da linguagem para o real é secundária. A linguagem é apenas instrumento de participação enquanto revelação e exposição (*lógos proforikós*) por meio dos sons daquilo que foi compreendido (Oliveira, 2006, p. 22).²⁸

Mas, se concordamos com Oliveira que Platão, no *Crátilo*, explicitamente nega às palavras o poder de acessarem diretamente o real, convém observar que, no contexto geral do pensamento socrático-platônico, contudo, não podemos afirmar que elas serão reduzidas somente à função designativa de expressar através delas o que foi intelectualmente percebido sem elas, posto que, como veremos ao longo deste trabalho, a linguagem desempenha, para Platão, um papel fundamental e mais complexo no intrincado processo de ascensão à contemplação da verdade, embora não possa transmitir diretamente o que foi contemplado. Em verdade, a rigor, se o acesso ao real está negado à linguagem, também a função expressiva das palavras está, sob certo sentido, comprometida, posto que não poderão, também, levar de maneira direta aquele que as lê ou escuta a ter um acesso imediato à realidade. O funcionamento da linguagem e sua relação com a pedagogia da verdade no pensamento socrático-platônico é, como mostraremos no decorrer deste texto, deveras mais complicado. Também é importante salientar que, se o conhecimento das coisas emerge aqui como algo que parece prescindir da linguagem, no contexto geral da filosofia socrático-platônica não é inteiramente correto afirmar que pensamento e linguagem constituem dois elementos completamente distintos. Mais correto, nos parece, seria afirmar que, ao contrário da tendência contemporânea em identificar pensamento e linguagem, os dois filósofos gregos não admitem que o pensamento *se reduz* à linguagem, embora esta não seja completamente alheia àquele. Mais esclarecimentos sobre isso serão dados adiante²⁹.

²⁸Se é que é possível apresentar, através da linguagem, o que foi compreendido sem ela, já que o próprio acesso ao real foi interdito à linguagem. Se a linguagem não pode levar alguém a conhecer o ser das coisas, como ela poderia veicular o conhecimento a respeito do ser?

²⁹ Cf. seção 3.7.11.1.

Não obstante, se não é através da linguagem que se alcança diretamente o conhecimento a respeito do que quer que seja, também não será no *Crátilo* que esse processo será descrito, pois não é esse o objetivo do diálogo, o que fica claro na afirmação de Sócrates que vem logo a seguir:

O modo de alcançar conhecimento das coisas, ou de descobri-las, é questão que talvez ultrapasse a minha e a tua capacidade. *Baste-nos termos chegado à conclusão de que não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias* (439b).

Com essas palavras, estão, enfim, reveladas as reais intenções de Platão em toda essa discussão. Se ele não apresenta uma síntese final que dê conta dos alcances e limites das teorias semânticas convencionalista e realista, e se não discorre também a respeito do processo através do qual se pode adquirir conhecimento sem as palavras, é que esses não são os reais propósitos da obra. O que Platão quer realmente é desbancar a ideia de que a linguagem constitui uma ferramenta adequada e suficiente para se alcançar e veicular conhecimento a respeito das coisas, como conclui Braidá:

O diálogo inteiro não pretende desenvolver uma teoria da linguagem, antes, estabelece as bases para uma teoria do conhecimento, ao eliminar as palavras como meio de acesso às coisas [...] essa conclusão responde à pergunta tácita e real do diálogo, qual seja, se os nomes servem ou não para conhecer e descobrir o que é que há. [...] O seu objetivo no diálogo é mostrar a insuficiência da linguagem para o conhecimento das coisas (BRAIDA, 2013, p. 18).

Certamente tais concepções podem parecer bastante graves aos olhos de alguém acostumado com modo de fazer filosófico contemporâneo - centrado na linguagem - e poderíamos ser tentados a pensar que a dureza do ataque platônico ao poder gnosiológico das palavras não passava de uma desilusão passageira. Contudo, como veremos, tais críticas não estão circunscritas ao *Crátilo*, embora aqui figurem como um elemento central, mas estão dispersas ao longo de largas porções do *corpus platonium*.

2.1.2 O problema da linguagem no *Teeteto*

O problema da linguagem - e suas consequências para a concepção platônica de conhecimento - adquire uma formulação assaz interessante nesta obra, mesmo que analisar a linguagem, ou seu poder gnosiológico, não seja o objetivo declarado dela. Embora possua um final aporético, sem que se apresente uma definição cabal do que, de fato, constitua o conhecimento, este texto revela indicações significativas da forma como o autor o concebe, e,

mais importante, afirmações explícitas do que o filósofo não admite que ele seja.

O diálogo se destina, em síntese, a desbancar três teses a respeito do que seja o conhecimento, as quais, ao que tudo indica, vigoravam como opiniões correntes em seu tempo: 1) o conhecimento como sensação (151e); 2) o conhecimento como opinião verdadeira (187b); e 3) o conhecimento como opinião verdadeira acrescida de explicação racional (201c-d).

A primeira tese exposta é também a primeira a ser descartada, uma vez que admitida em conjunto com a ideia heraclitiana que tudo está em perpétuo movimento (152d-e). O que está em jogo aqui é a ideia de que a nossa sensação imediata das coisas - do que se altera, se move e devém - poderia nos dar conhecimento direto sobre elas. Além das objeções mais óbvias que poderíamos levantar contra semelhante proposição - também elencadas por Sócrates ao longo da discussão, como seria o caso “dos sonhos, das doenças em geral e, particularmente, da loucura [...] [e] das alterações da vista, as do ouvido e das demais sensações” (157e) -, o argumento final apresentado contra essa posição se alicerça na impossibilidade de gerarmos conhecimento duradouro sobre o que não é nunca o mesmo, e a consequente impossibilidade de dizer que as coisas “devém assim ou assado [...] visto com esse Assim já não seria movimento, nem ainda da contrária, Não assim, que também implicaria ausência de movimento” (183a-b). Ou seja, como poderíamos dizer que algo “é assim”, ou “não é assim”, visto que com essas expressões indicamos a natureza estável disso a que nos referimos, ao mesmo tempo em que afirmamos estar essa coisa em perpétuo movimento? Dito isso, o que resta é Sócrates concluir dizendo “Não aceitamos, também, que conhecimento seja sensação, *pelo menos em conexões com o princípio de que tudo se move*” (183c, grifo nosso).

Tal passagem apresenta uma sugestiva indicação, uma vez que Sócrates faz questão de deixar claro que a tese que desbancaram diz respeito diretamente à ideia de que as sensações que recebemos *das coisas que estão em devir* poderiam ser concebidas como conhecimento, deixando em aberto a possibilidade de que a ciência daquilo que é imóvel talvez pudesse ser concebida como algum tipo de sensação.

Teeteto ainda provoca Sócrates a que se manifeste a respeito - logo após a asserção de Teodoro que afirmava estar o assunto encerrado (183c) - dizendo: “Porém não antes, Teodoro, de tu e Sócrates estudarem a doutrina dos que proclamam que o Todo está parado, conforme propuseste há pouco” (183c-d). Contudo, Sócrates apresenta uma evasiva, e se desvia da questão:

Tenho escrúpulos de analisar por maneira muito grosseira Melissos e os mais que proclamam a imobilidade do Todo, *em que me mostre mais brando do que fui com Parmênides. Porém Parmênides me inspira, para empregar a linguagem de Homero, respeito e vergonha a um só tempo*. Estive com o homem quando ainda era muito moço e ele já avançado em anos, *tendo-se-me revelado de rara profundidade de pensamento. Por isso, tenho receio de não compreender suas palavras e que nos escape ainda mais o sentido profundo das idéias* (183e-184a, grifo nosso).

Se o filósofo não se detém mais extensivamente sobre o assunto, deixa pelo menos indicado, através de sua manifestação de reverência à doutrina de Parmênides, que a ciência das coisas que são sempre as mesmas parece algo caro àquilo que ele possa conceber como conhecimento, e que este poderia, talvez, ser adquirido através de algum tipo de procedimento pelo menos análogo à experiência sensória das coisas que devém.

A problemática da linguagem, por seu turno, aparecerá explicitamente a partir da análise da segunda tese a respeito do que é o conhecimento: “pode bem dar-se que conhecimento seja a opinião verdadeira” (187b). Sócrates empreenderá um duplo movimento: primeiro, identificará opinião e atividade linguística, para, então, demonstrar que opinião verdadeira e conhecimento são coisas distintas. Tal identificação emerge de maneira evidente quando Sócrates define o que entende por *pensar*:

Um *discurso* que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. Como ignorante é que te dou essa explicação; mas é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de *diálogo* para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar. Quando emite algum julgamento, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos opinião. Digo pois, que *formar opinião é discursar*, um discurso enunciado, não evidentemente, de viva voz para outrem, porém em silêncio para si mesmo (189e-190a, grifo nosso).

Vemos aqui que “formar opinião” é entendido como uma atividade discursiva, e, portanto, podemos dizer, linguística. Aquele que forma opiniões, em seu interior, faz asserções a respeito das coisas sobre as quais formula juízos, ainda que não as emita publicamente.

O grande problema é que, segundo Sócrates, tal atividade, ainda que resulte em opiniões verdadeiras, não pode ser identificada com o conhecimento, pois “Uma arte inteirinha está a indicar que conhecimento não é isso [...] A dos grandes mestre de sabedoria, que denominamos oradores e advogados” (201a).

Sendo estes exímios persuasores, eles tentam convencer os juízes de que aquilo que eles defendem é a verdade dos fatos. No caso de levarem o juiz a formar opinião a respeito de algo que ele desconhece, mas que está em pleno acordo com o que realmente aconteceu, temos que o magistrado possui de fato uma opinião verdadeira, embora não tenha

nenhum conhecimento propriamente dito do ocorrido, de modo que opinião verdadeira e conhecimento não podem ser concebidos como a mesma coisa (201a-c).

O problema que daí emerge é que, tendo identificado opinião com atividade discursiva a respeito das coisas, e tendo descartado a opinião - ainda que verdadeira - como uma boa candidata para a definição do que é o conhecimento, Platão mais uma vez distancia linguagem e conhecimento. Ou seja, mesmo que alguém, através da linguagem, nos leve a formar uma opinião que está em pleno acordo com a verdade dos fatos, essa opinião ainda não pode ser considerada conhecimento. O conhecimento requer algo que a linguagem por si só parece incapaz de nos levar a obter.

Derrubada a segunda, Teeteto, então, enunciará a última das teses a serem examinadas: “conhecimento é opinião verdadeira acompanhada de explicação racional” (201c-d).

Segundo Sócrates, “explicação racional” é algo que deve ter pelo menos um de três possíveis significados, sendo o primeiro “tornar claro o pensamento por meio da voz, com o emprego de verbos e substantivos, fazendo refletir-se, como num espelho ou na água a imagem de sua opinião na corrente que promana da boca” (206d). Nessa definição, fica evidente que por “explicação racional” se está afirmando o poder de expressar aquilo que se pensa através da palavra, e, sendo a capacidade expressiva uma das funções precípuas da linguagem, vê-se que aqui também se fundem as ideias de “explicação racional” e linguagem. Mas logo o filósofo conclui:

É o que todos são capazes de fazer, com maior ou menor rapidez: expor sua maneira de pensar a respeito do que quer que seja, a menos que se trate de alguém surdo e mudo de nascença. Desse modo, *todos os que formam opinião verdadeira, a associam a alguma explicação*, não podendo haver nenhuma opinião verdadeira sem conhecimento (207d-e, grifo nosso).

Ou seja, se conhecimento fosse opinião verdadeira acrescida de explicação racional, e explicação racional a capacidade de expressar aquilo que se pensa através das palavras, todos que formam opinião verdadeira a respeito de algo - a menos que sejam surdos e mudos de nascença - teriam também conhecimento sobre aquilo que formam opinião, uma vez que todos são igualmente capazes de expressar aquilo que pensam através das palavras, de modo que quem tem opinião verdadeira já tem também explicação racional. A explicação racional assim concebida, portanto, não acresce nada de novo que já não esteja presente na opinião verdadeira, e, uma vez que a opinião verdadeira já foi descartada como uma definição possível para o conhecimento, resta que, assumindo esse significado para explicação racional,

igualmente não poderíamos conceber o conhecimento como opinião verdadeira adicionada de explicação racional, uma vez isto não seria nada além da simples opinião verdadeira.

A segunda possível forma de se entender a explicação racional a ser analisada é apresentada logo em seguida: “a capacidade de responder, para quem formulou a pergunta, com a enumeração dos elementos dessa coisa” (207a). O que está em jogo aqui, por sua vez, é a capacidade descritiva da linguagem, ou seja, a capacidade de, ao se referir a algo, “enumerar seus elementos componentes” (207b).

O problema dessa concepção é apresentado através do exemplo do que ocorre com as crianças que estão aprendendo a ler (207d-e): ora soletram o nome das coisas corretamente, ora erram, atribuindo às sílabas letras indevidas. Contudo, estando a criança ainda nessa condição vacilante, mesmo quando acerta, ou seja, quando enumera corretamente os elementos que compõem uma certa palavra - o que, segundo essa concepção, seria dar a explicação racional devida para a opinião verdadeira a respeito de um nome - Teeteto concordará que o infante ainda estará “muito longe de saber” (207e). É interessante observar como esse procedimento argumentativo se assemelha ao que Sócrates empreendeu para desbancar a tese de que conhecimento é opinião verdadeira, ocasião em que mostrou que é possível ter opinião verdadeira sem ter conhecimento, de modo que esses não podem ser a mesma coisa. Aqui, o que ele faz, de maneira semelhante, é mostrar que é possível ter opinião verdadeira acrescida de explicação racional - nessa concepção - e igualmente não ter ainda o conhecimento, de modo que essa definição de “opinião verdadeira acrescida de explicação racional” é igualmente imprópria para dizer o que é o conhecimento.

A terceira e última possível definição para “explicação racional” analisada será “poder indicar um sinal que distinga de todos os outros o objeto que se trata” (208c).

Logo em seguida, Sócrates desenvolve o que entende por isso:

É como dizíamos há pouco: se apanhases num determinado objeto o que o distingue dos demais, apanhaste, como dizem alguns, sua explicação ou definição. Mas enquanto só atingires caracteres comuns, tua explicação dirá respeito apenas aos objetos que tenham de comum essa característica. [...] Assim, quem acrescentar à opinião verdadeira de um ser a diferença que o distingue dos demais, terá adquirido o conhecimento do que antes ele tinha apenas opinião (208d-e).

Fica patente que o que se trata aqui, por sua vez, é o que em termos contemporâneos poderíamos chamar de *função designativa da linguagem*, a capacidade de, através das palavras, nos referirmos a um objeto específico do mundo em contraste a todos os demais.

O problema que logo será apontado por Sócrates é que essa capacidade

designativa diferenciativa já deve estar sempre presente na opinião verdadeira a respeito do que quer que seja, posto que, do contrário, só apontamos aquilo que as coisas participam de maneira igual a outras coisas, sem nunca apontar a diferença que permitir designar de maneira particular um determinado ente (209a). Como coloca Sócrates: “como eu poderia, nessa condições, opinar mais ao teu respeito do que ao de qualquer outra pessoa?” (209b).

Sendo assim, segundo Sócrates, “a opinião verdadeira de qualquer coisa [já sempre] diz respeito às diferenças” (209d), de modo que não faz nenhum sentido “Naquilo de que já temos opinião certa sobre o que o distingue de tudo o mais, mandarem que acrescentemos a opinião certa a respeito do que o distingue das outras coisas” (209d).

O procedimento argumentativo aqui é o mesmo que foi usado para descartar a ideia de que o acréscimo da primeira definição de “explicação racional” analisada à “opinião verdadeira” seria suficiente para dar uma definição satisfatória de conhecimento, visto que, em ambos os casos, o que se constatou é que as duas definições de “explicação racional” já pertenciam à noção de “opinião verdadeira”.

O que vemos ao longo de toda a análise da terceira tese a respeito do conceito de conhecimento é um aprofundamento da crítica platônica à linguagem como insuficiente para dar conta da especificidade da experiência do conhecer, através de uma apresentação paulatina das funções expressiva, descritiva e designativa da linguagem, ao mesmo tempo em que elas são relacionadas à concepção de “opinião verdadeira” - explicitando ainda mais a natureza linguística desse conceito - para por fim negar todas essas noções como impróprias para dizer o que é o conhecimento.

Terminado o escrutínio da terceira tese, só resta a Sócrates concluir: “Desse modo, Teeteto, conhecimento não pode ser nem sensação, nem opinião verdadeira, nem a explicação racional acrescentada a essa opinião verdadeira” (210a-b).

Contudo, rejeitado o que não é o conhecimento, mais uma vez Sócrates terminará sua discussão sem dar uma definição de em que verdadeiramente consiste o conhecimento, ou como este pode ser alcançado. Por outro lado, se tal conceituação não é apresentada, o que parece ser indicado mais uma vez é que não é somente através da linguagem que o conhecimento será encontrado.

2.1.2.1 A diferença entre conhecimento e opinião verdadeira no Mênon

É significativo notar que a distinção entre conhecimento e opinião verdadeira não

aparece tão somente no *Teeteto*, mas é ecoada³⁰ também na obra *Mênon*, cuja formulação adiciona novos elementos que podem enriquecer nossas considerações.

Tal disjunção é introduzida com bastante clareza no seguinte trecho³¹:

SO. Direi. Se alguém sabe o caminho para Larissa, ou para onde quer que queiras, para lá partisse e guiasse outros, não os estaria guiando bem e corretamente? MEN. Perfeitamente. SO. Mas se alguém, tendo uma opinião correta sobre qual é o caminho, *mas jamais o tendo percorrido nem tendo dele a ciência*³² <partisse e guiasse outros>, este também não guiaria corretamente? MEN. Perfeitamente. SO. E, penso, pelo menos enquanto tiver a opinião correta sobre as coisas de que o outro tem a ciência, acreditando com verdade embora não compreendendo, não será em nada um guia inferior àquele que compreende isso. (97a-b, grifo nosso).

Nessa passagem, emerge de forma cristalina que o autor concebe, assim como acontece no *Teeteto*, a possibilidade de que alguém possua opinião correta a respeito de algo, embora sem ter sobre isso nenhum conhecimento, de forma que podemos concluir que também aqui ambas as noções não podem ser identificadas como sendo a mesma coisa.

Mesmo sem se deter sobre isso de forma direta, não deixa de ser significativa a indicação, grifada em nossa citação, de que a *experiência* de percorrer o caminho, ausente em quem tem somente a opinião verdadeira, pudesse estar de alguma forma relacionada à aquisição do conhecimento de que essa pessoa carece. Seria isso apenas um desvio da parte do autor no uso desse instrumento que ele próprio concebe como falho, a linguagem? Talvez. Mas não deixa de ser expressiva a frequência com que o filósofo incorre nele, como no trecho do *Teeteto* citado acima no qual ele desenvolve sua contra-argumentação à tese de que opinião verdadeira seja conhecimento, quando dizia que os juízes podem formar opinião verdadeira sem ter, contudo, conhecimento dos fatos³³, ao perguntar: “Acredita, mesmo, que haja profissionais tão habilidosos, a ponto de demonstrarem a verdade do fato, *para quem não foi testemunha ocular* de alguma violência ou roubo de dinheiro, no pouquinho de tempo que a água corre na clepsidra?” (201a-b). Aqui novamente, como podemos ver, parece que a ausência da experiência - no caso em questão, do testemunhar - está de alguma forma associada a impossibilidade de que aquilo que os juízes formam em suas considerações seja

³⁰Defendemos, na verdade, que, no momento em que escrevemos, ainda não é possível saber com precisão qual obra “ecoa” a outra, e, portanto, quando utilizamos essa expressão, não pressupomos e nem afirmamos uma sucessão cronológica conhecida entre as duas, pois concordamos com o grupo de especialistas que são céticos a respeito das tentativas correntes de estabelecer uma ordem precisa de composição das obras platônicas, e seguimos a orientação de Cooper (1997, p. xiv, tradução nossa) de “não empreender o estudo das obras de Platão tendo em mente os agrupamentos cronológicos costumeiros”.

³¹Utilizamos aqui a tradução de Maura Iglésias (*Mênon*, Edições Loyola, 2001).

³²Embora a tradutora opte pela palavra “ciência” em sua tradução, um exame do texto grego mostrará que aqui se trata da mesma *ἐπιστήμην* (*epistêmen*) que comumente se traduz por conhecimento.

³³ Cf. seção 2.1.2; *Teeteto*, 201a-c.

considerado conhecimento.

Outra relevante ocorrência disso, que alguns poderiam considerar outro mero deslize linguístico, aparece ainda no *Mênon*, quando Ânito argumenta contra a tese de que os sofistas pudessem ser considerados mestres da virtude, embora confesse nunca ter se aproximado de nenhum deles, o que leva Sócrates a questionar:

Como então, ó bem-aventurado, saberias, a propósito dessa questão, se tem em si algo bom ou ruim aquilo de que és totalmente *desprovido de experiência*³⁴? [...] És talvez adivinho, Ânito. Já que de outra forma espantar-me-ia como sabes sobre eles, pelo que tu mesmo dizes” (92c, grifo nosso).

Por óbvio, o conhecimento não poderia ser equiparado à simples experiência sensória adquirida a partir da relação com as coisas que devém, em vista da contra-argumentação à tese de que conhecimento é sensação, exposta acima, da qual trata a primeira porção do *Teeteto*, mas, ainda assim, a relação entre ausência de experiência e ausência de conhecimento relevantemente se repete ao longo dos escritos platônicos, ainda que fosse o caso de que o autor não incorra nessas associações textuais intencionalmente. No mínimo, esses deslizes - se for adequado chamá-los assim - serviriam como indícios de que o autor concebe o conhecimento como algum tipo de experiência que está para além da mera opinião.

Sendo assim, resta saber a que tipo de experiência o conhecimento poderia estar relacionado, além de buscar evidências mais robustas que possam dar fundamento sólido a tais especulações. O próprio *Mênon* parece nos indicar o caminho através do qual poderíamos encontrar o que buscamos, quando Sócrates começa a discorrer a respeito da diferença entre opinião verdadeira e o conhecimento.

A fim de explicar isso, ele recorre a uma metáfora, comparando as opiniões verdadeiras às “estátuas de Dédalo³⁵ [...] Porque também elas, se não forem encadeadas, escapolem e fogem, ao passo que, se encadeadas, permanecem” (97d). E logo esclarece o porque da comparação:

Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. E isso, amigo Mênon, é a *reminiscência*, como foi acordado entre nós nas coisas <ditas> anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências, em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo

³⁴É digno de nota que a palavra grega aplicada aqui, *ἄπειρος/ápeiros*, pode ser usada para significar tanto o inexperiente quanto o ignorante, de modo que já em si parece fundir as duas ideias.

³⁵Em uma referência ao mítico escultor, inventor e construtor - que seria pai de Ícaro e responsável pela construção do labirinto de Creta - sobre o qual é dito que imprimia um realismo tão grande na elaboração de suas estátuas, que essas pareciam ser dotadas de vida, e podiam ser vistas movendo os olhos e caminhando.

encadeamento que a ciência difere da opinião correta (97e-98a).

Como podemos ver, Sócrates concebe as opiniões verdadeiras como instáveis e evanescentes, embora possam produzir um bem comparável ao do conhecimento enquanto permanecerem conosco, como ele dirá explicitamente logo em seguida: “a opinião correta não será em nada inferior à ciência nem menos proveitosa em vista das <nossas> ações” (98c). Contudo, sem o conhecimento, não podemos asseverar por quanto tempo as opiniões verdadeiras se sustentarão e ficarão por perto, pois sequer somos capazes de saber de fato se são realmente corretas. É a experiência da reminiscência que fecunda as opiniões corretas, permitindo que floresçam para se tornar um conhecimento duradouro.

Tal relação entre reminiscência e conhecimento fora explicada em uma passagem anterior do diálogo profundamente significativa:

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo *visto* tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela lembrar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênera e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> lembrado uma só coisa - *fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado* -, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, *o procurar e o aprender são, no seu total, uma lembrança* (81c-d).

O conhecimento daquilo que existe, como fica explícito na passagem, foi adquirido previamente pela alma através de uma *visão*. Ocupando um corpo entre as coisas evanescentes e que devém, os sujeitos não podem adquirir conhecimento simplesmente através da experiência sensorial dos objetos sensíveis e instáveis, é a experiência da lembrança daquilo que tem existência real que permite que alcancemos conhecimento verdadeiro sobre o que quer que seja.

Não obstante, se o conhecimento não deriva de maneira direta da experiência sensorial, passamos necessariamente por ela para alcançá-lo - pelo menos enquanto estivermos no corpo “encarcerados”, para usar a terminologia socrático-platônica - como fica explícito ao analisarmos a seguinte passagem do diálogo *Fédon*, de Platão:

Afirmamos que há alguma coisa a que damos o nome de igual; não imagino a hipótese de um pedaço de pau ser igual a outro, nem uma pedra a outra pedra, nem nada parecido; refiro-me ao que se acha acima de tudo isso; a igualdade em si. [...] E onde fomos buscar esse conhecimento? Não foi naquilo a que nos referimos há pouco, *à vista* de um pau ou de uma pedra e de outras coisas iguais, que nos surgiu a ideia de igualdade, que difere delas? [...] foi desses iguais, diferentes da igualdade, que concebeste e adquiriste o conhecimento desta última. [...] Desde que, *à vista* de um objeto pensas em outro, seja ou não seja semelhante ao primeiro,

necessariamente o que se dá nesse caso é reminiscência [...] É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçavam por alcançá-la, porém lhe eram inferiores [...] Como também nos declaramos de acordo em que não poderíamos fazer semelhante observação nem estar em condição de fazê-la, *a não ser por meio da vista ou do tato, ou de qualquer outro sentido*. [...] Se, em verdade, segundo penso, antes de nascer já tínhamos tal conhecimento e o perdemos no nascimento, e depois, *aplicando nosso sentidos a esses objetos*, voltamos a adquirir o conhecimento que já possuíamos num tempo anterior: o que denominamos aprender não será a recuperação de um conhecimento muito nosso? E não estaremos empregando a expressão correta, se dermos a esse processo o nome de reminiscência? [...] Pois já se nos revelou como possível, *ao percebermos alguma coisa, pela vista ou pelo ouvido, ou por qualquer outro sentido*, pensar em outra de que nos havíamos esquecido, mas que se associa com a primeira por parecer-se com ela ou por lhe ser dessemelhante. (74a-76a, grifo nosso).

A apreensão sensível dos objetos que devém, se não pode por si nos dar a experiência do conhecimento, emerge nessa passagem como condição necessária para nos elevar a vivência da reminiscência, a qual, essa sim, tem a capacidade de nos dar o conhecimento do que tem existência real, como uma lembrança do que fora outrora contemplado por nossas almas. E é a partir dessas reminiscências que podemos adquirir conhecimento de tudo o que é, como foi dito na passagem anterior do *Mênon* que citamos. Mas a própria reminiscência é em si uma *experiência* interior, que nos remete à contemplação direta pela qual a nossa alma passou. É um acontecimento, e não uma simples metáfora de uma abstração construída pelo nosso intelecto, embora seja neste que ela emirja.

Essa passagem da experiência exterior sensória à experiência contemplativa interior da reminiscência que brota no pensamento do filósofo é descrita com clareza no *Fedro*:

Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos idéia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma *viu* quando andava na companhia da divindade e, desdenhando tudo o que atribuímos realidade na presente existência, *alçava a vista* para o verdadeiro ser. Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade (249b-c, grifo nosso).

A reminiscência é a experiência contemplativa possível da verdade aberta para as almas que estão presas aos corpos. É análoga à contemplação direta do que existe realmente, a qual foi empreendida pelas almas em tempos passados. É a visão intelectual que alude a essa outra experiência primeira, e não uma simples elaboração conceitual do que apreendemos através dos sentidos, como afirma Duhot:

A teoria da reminiscência é uma maneira de explicar que a alma possa atingir o saber. *Saber é ver, mas é também saber que se sabe*. [...] Aqui a reminiscência

permite dizer que o filósofo tem acesso ao divino porque tem nele algo de divino, que reconhece o que já viu [...] A remontada do múltiplo ao uno não é descoberta de uma abstração, de uma fórmula teórica, mas contato com uma realidade visível aos olhos da alma, pois *se apreende a verdade em uma visão contemplativa*. A realidade do uno e de sua visão implica a ascensão da alma (DUHOT, 2004, p. 109-111).

Nossas compreensões contemporâneas de conhecimento e pensamento, imbricadas com a linguagem, nos traem caso tentemos compreender a concepção de conhecimento esboçada aqui sobre o prisma delas. Para os gregos, pensar não é simplesmente criar abstrações linguísticas que tentam dar conta da unidade que subjaz à multiplicidade observada na experiência sensível. Pensar é também ver. É uma experiência, um acontecimento, algo que nos invade, assim como somos invadidos pelas sensações que recebemos do mundo. Pensar e conceituar não são para eles atividades completamente identificadas, como muitos tendem contemporaneamente a conceber. Primeiro contemplamos, percebemos o que existe com os olhos do espírito, e depois, caso queiramos, usamos a linguagem para tentar expressar aquilo que compreendemos anteriormente sem seu auxílio, como esclarece Oliveira:

Para os gregos, o pensamento é concebido como uma espécie de visão, ou seja, a visão intelectual, a contemplação do ser verdadeiro. O olho do espírito era capaz de captar a *ordem objetiva*, a verdadeira ordem das coisas, e essa ordem percebida era, por sua vez, a medida, *a norma de retidão da linguagem*. A tarefa da linguagem consiste, pois, na expressão adequada da ordem objetiva das coisas (OLIVEIRA, 2006, p. 19).

Embora, como já dissemos e exploraremos em mais detalhes no decorrer deste trabalho, a tarefa da linguagem no complexo processo de ascensão à contemplação da verdade no pensamento socrático-platônico não se reduz à sua função expressiva.

A teoria da reminiscência, em suma, emerge como a explicação de como a experiência dessa *visão intelectual* é possível: ao olhar para as coisas que devém, é possível ser alçado a *ver* a realidade essencial, não como um influxo direto do que é captado através dos sentidos, ou como uma simples construção intelectual conceitual, mas como uma visão interior - assim como são visões interiores as lembranças que carregamos de nossas experiências sensoriais no mundo do devir - que resulta de uma reminiscência do que a alma contemplou quando andava “na companhia da divindade” (*Fedro*, 249c).

2.1.3 O Problema da linguagem no Fedro

A crítica ao poder da linguagem de servir como instrumento suficiente para

alcançar e veicular o conhecimento é retomada também - de maneira bastante explícita - no diálogo *Fedro*, de Platão, a partir do mito a respeito da criação da escrita pela divindade egípcia chamada Teute.

Já na introdução socrática a esta lenda, uma importante indicação é digna de menção: “Já ouvi contar uma história dos homens de antigamente. *Eles conheciam a verdade. Se pudéssemos descobri-la, ainda nos importariamos com a opinião dos homens?*” (274c, grifo nosso). Fica claro que, também aqui, conhecer a verdade é concebido como algo distinto de formar opinião, de modo que quem alcança tal conhecimento talvez passe a alimentar um desprezo pelas meras opiniões. Embora isto não seja dito explicitamente, podemos naturalmente inferir, a partir da crítica à linguagem que seguirá imediatamente a esse proêmio, que também aqui Platão identifica opinião e linguagem. Se tal identificação não é explícita, o ataque ao poder das palavras, por sua vez, será, como dissemos acima, bastante claro.

Conta essa história que Teute concebeu muitas artes e ciências, tendo inventado, por exemplo, os números, o cálculo, a geometria, a astronomia, além de jogos como o de gamão e o de dados, assim como também os caracteres da escrita (274d). Após as ter criado, essa divindade procurou o rei Tamuz, que regia o Egito de então, a fim de as oferecer para que fossem ensinadas aos egípcios. Quando chegou a vez de apresentar a escrita, o entusiasmo de Teute era evidente: “Aqui está, majestade, lhe disse Teute, uma disciplina capaz de deixar os egípcios *mais sábios e com melhor memória*. Está descoberto o remédio para o esquecimento e a ignorância” (274e, grifo nosso). Concebendo a escrita como o caminho para a sabedoria e o remédio para a ignorância, Teute funde as ideias de linguagem e conhecimento. Mas o rei não parecia em sua resposta igualmente entusiasmado:

Engenhosíssimo Teute, uma coisa é inventar as artes, e outra, muito diferente, discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso. Tal é o teu caso, como pai da escrita: dada a afeição que lhe dedicas, atribui-lhes ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória. *Confiante na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos, que passarão a despertar suas reminiscências*. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. *O que ofereces aos que estudam é simples aparência do saber, não a própria realidade*. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão ultra-sábios, quando na grande maioria, não passam de ignorantões, pseudo-sábios, simplesmente, não sábios de verdade (275a-b, grifo nosso).

A linguagem, assim como acontece no *Crátilo*, emerge aqui como algo que atua no registro da aparência, da imitação. Ela não pode, por si, levar ao conhecimento da verdade.

Tal conhecimento requer uma experiência interior, íntima, o despertar das reminiscências. Sem a experiência, a linguagem cria, no máximo, a aparência de sábios, e não sábios verdadeiros. Essa semelhança com a concepção de linguagem esboçada no *Crátilo* emergirá ainda mais claramente logo em seguida, quando Sócrates, assim como fez quando debatia com Crátilo³⁶, compara a linguagem com a pintura:

É que a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade. O mesmo passa com os escritos. És inclinado a pensar que conversas com seres inteligentes; mas se, com o teu desejo de aprender, os interpelares acerca do que eles mesmos dizem, só respondem de um único modo e sempre a mesma coisa. Uma vez definitivamente fixados na escrita, rolam daqui dali os discursos, sem o menor discrimine, tanto entre os conhecedores da matéria como os que nada têm que ver com o assunto que tratam, sem saberem a quem devam dirigir-se e a quem não. E no caso de serem agredidos ou menoscabados injustamente, nunca prescindirão da ajuda paterna, pois por si mesmos são tão incapazes de se defenderem como de socorrer alguém (275d-e).

A linguagem, assim como a pintura, reduziria tudo à unidimensionalidade de uma imagem fixa, a qual seria incapaz de dar conta da riqueza da experiência de quem vivencia o conhecimento, de modo que as palavras fixadas no papel só nos dariam sempre as mesmas respostas, e seriam incapazes expressar a dinâmica que é processo do conhecimento como uma relação com aquilo que se quer conhecer. Sendo assim, as palavras seriam de pouco valor para quem nunca passou por uma experiência de conhecimento a respeito daquilo de que elas tratam. São coisas sem vida, incapazes de se defenderem, de responderem, ou de socorrerem quem quer que seja. Assim, Sócrates conclui:

Logo, quem presume ter deixado num livro uma arte em caracteres escritos, ou quem as recebe, na suposição de que desses caracteres virá a sair algum conhecimento claro e duradouro, revela muita ingenuidade e o desconhecimento total do oráculo de Amão, dado que imagine ser o discurso escrito mais do que um meio para quem sabe, a fim de lembrar-se do assunto de que trata o documento (275c-d).

Como vemos, o autor parece conceber que, por si, as palavras não poderiam levar ninguém a ter conhecimento de nada, de modo que são de pouco utilidade para aqueles que de outra forma não alcançaram o conhecimento daquilo sobre o que elas se detêm. A expressão através da linguagem não substitui a experiência do conhecimento. O máximo que elas poderiam fazer é - “para quem sabe” - atuar como um recurso, um indicativo, que pode aludir e servir como uma rememoração do assunto abordado para aqueles que já conhecem a matéria.

³⁶ Cf. *Crátilo*, 430b-431e.

Ainda nessa parte do diálogo, um trecho que poderia passar despercebido como um mero elemento dramático misterioso para quem tenta lê-lo sob a perspectiva da imbricação entre conhecimento e linguagem é digno de menção:

O que dizem, amigo, no santuário de Zeus, em Dodona, é que as primeiras expressões divinatórias saíram de um carvalho. Os homens daquele tempo, que não eram sábios como vós, os moços de hoje, na sua simplicidade contentavam-se com *escutar* as pedras e os carvalhos que falassem a verdade. Para ti, porém, é de muito maior importância saber quem fala e de qual região provém; só com uma coisa não te preocupas: saber se tudo se passa realmente assim ou de outro modo (275b-c).

A compreensão dessa passagem se torna mais clara caso levemos em conta o que é dito ao final do diálogo *Crátilo*, já abordado acima. Enquanto os jovens - ironicamente chamados de “sábios” aqui - só se preocupam com o que as pessoas tem a dizer sobre as coisas, levando em consideração a autoridade e procedência dos falantes; os homens de antigamente se preocupavam com o que as próprias coisas têm a dizer, ou seja, buscavam compreendê-las “por meio delas próprias” (*Crátilo*, 439b), e não através do discurso sobre elas, e é essa compreensão anterior, que vem das próprias coisas - ou seja, de forma mais direta, embora talvez mediada pela experiência da reminiscência da realidade essencial - que permite saber se o que é dito sobre elas tem cabimento ou não, pois, como ele questiona no *Teeteto*: “achas que alguém entenderá o nome de alguma coisa, se desconhece sua natureza?” (147b)³⁷.

Não obstante, Sócrates afirma existir uma “outra modalidade de discurso, irmão legítimo do primeiro” (*Fedro*, 276a), e logo explica do que se trata:

O que é escrito com o conhecimento na alma de quem estuda, e que não somente é capaz de defender-se, que de falar e silenciar quando preciso. [...] discurso de quem sabe, discurso vivo e animado, do qual, com toda a justiça, pode ser considerado simples simulacro o discurso escrito (*Fedro*, 276a).

A experiência do conhecimento marca a alma de maneira análoga à forma que a tinta marca o papel, mas a alma é viva, e está em relação dinâmica com aquilo que tenta conhecer e com os outros, de modo que pode estar sempre em busca das respostas aos questionamentos que possam ser contra ela levantados, assim como sabe silenciar diante daqueles que desconhecem a experiência que a levou ao conhecimento.

As palavras, no entanto, podem ter uma função prática, não a de transmitir por si o conhecimento, coisa que não podem fazer, mas a de, partindo daquele que “sabe”, que passou

³⁷Note-se como essa passagem do *Teeteto* também alude às noções a respeito da relação entre linguagem e conhecimento desenvolvidas ao final do *Crátilo*, colocando o conhecimento como algum tipo de experiência anterior que servirá de norma para a compreensão e uso posterior da linguagem.

pela experiência do conhecimento, atuarem como “sementes” (276b), que poderão fecundar, “no terreno apropriado” (276b), em compreensões próprias. Assim Sócrates explicará:

muito mais admirável ainda é ocupar-se com estas coisas quando se escolhe alguma alma apropriada e, seguindo em tudo as prescrições da arte dialética, semeia e planta com discernimento discursos tanto capazes de defenderem a si próprios como a quem os semeou, e que, muito longe de serem infrutuosos, contêm um germe que em almas diferentes fará nascer outros discursos com esse mesmo princípio de imortalidade, tornando felizes seus possuidores quanto permite a natureza humana (*Fedro*, 276e-277a).

É nas almas que o discurso vivo - o discurso daquele que passou pela experiência do conhecimento - deve ser escrito, e não no papel. Esse discurso, quando originado em um espírito que foi fecundado pela experiência, e disseminado a uma alma apropriada, embora não transmita diretamente o conhecimento, por ser incapaz de fazer isso, poderá inseminar o espírito de quem escuta, e vir a brotar em “outros discursos” nesse solo apropriado, dado que traz em si o germe da imortalidade. As palavras não podem dar o conhecimento, pois a riqueza da experiência é irredutível ao discurso, mas elas podem apontar o caminho e conduzir as almas para que elas próprias experimentem aquilo que a linguagem é incapaz de mostrar. É por isso que Sócrates diz que “a função essencial de todo discurso é conduzir almas” (*Fedro*, 271c-d). Como afirma Duhot:

Uma palavra se transmite. Uma visão só pode ser vista. A palavra socrática deve finalmente levar a ver, não diz o que há para ver, não substitui à visão sua descrição. Nenhuma descrição pode nunca substituir a visão, se bem que uma filosofia da visão termina necessariamente em um essencial indizível. Os verdadeiros filósofos, diz Sócrates na *República*, são os que amam contemplar a verdade. [...] A verdade é um espetáculo. Buscador da verdade, o filósofo sabe que mesmo se chegar a entrevê-la não a poderá dizer. É nisso que é preciso encontrar a razão de sua recusa a escrever. Como a verdade só pode ser *experimentada*, a filosofia não está nos livros (DUHOT, 2004, p. 103, grifo nosso).

Concebendo a linguagem como um instrumento incapaz de veicular a verdade, escrever filosofia torna-se uma atividade sem muito sentido. O discurso só é útil quando transmitido de uma alma que conhece a uma outra alma que está pronta para passar pela experiência do conhecer. É nas almas que esse discurso, concebido metaforicamente como uma semente, poderá florescer em uma compreensão. Ciente disso, o verdadeiro filósofo, encarnado nas obras platônicas na figura de Sócrates, viveu a filosofar, fecundando as almas com seus discursos, mas ele mesmo nada escreveu no papel, dado que o discurso escrito é estéril, incapaz de ensinar a verdade: “Não irá, por conseguinte, escrever na água suas coisas, semeando com cálamo e tinta discursos incapazes de se defenderem por meio da palavra, como são incapazes de ensinar suficientemente a verdade” (*Fedro*, 276c).

Mesmo afirmando tudo isso, Platão concebe a possibilidade de escrever sobre filosofia³⁸, mas ciente das limitações do poder da linguagem, que não poderá transmitir o conhecimento àqueles que não o experimentaram. A escrita atua aqui como um registro do processo vivo e dinâmico que é o filosofar e a experiência do conhecer, a qual pode servir como uma lembrança do que foi alcançado para quem escreve e para os demais, mas tal registro não deve ser levada tão a sério, como diz Sócrates:

só por brincadeira, como parece, é que ele semeará e escreverá nos jardins de escrita. Com seus escritos estará formando um tesouro de reminiscências para quando chegar a velhice esquecida, para si próprio e todos os que lhe vierem no rasto. [...] Porém, quem pensa que todo discurso escrito, não importando o assunto, terá, por força, de conter boa dose de brincadeira, e que não há peça oratória em verso ou prosa digna de ser escrita ou pronunciada, tal como acontece com as composições dos rapsodos, *que não permitem exame e nada ensinam, pois só tem a finalidade de persuadir, não passando os mais bem logrados discursos de recurso mnemotécnico para os que sabem*; e o inverso: os discursos escritos para serem estudados ou pronunciados *com fins didáticos, e que são verdadeiramente escritos na alma*, tendo como tema o justo, o belo e o bom, são os únicos eficientes, perfeitos e dignos de consideração e merecedores de serem denominados filhos legítimos de seu autor, em primeiro lugar, os que nele vivem como invenção de seu espírito; ao depois, os filhos ou irmãos daqueles, nascidos noutras almas, em condições idênticas... Um homem assim, que não dá a mínima atenção às outras modalidades de discursos, é que poderia muito bem tornar-se, meu caro Fedro, o que eu e tu desejaríamos ser (*Fedro*, 276d-278b).

Além do “recurso mnemotécnico” citado nessa passagem, é retomado aqui também a função prática que os discursos vivos - “que são verdadeiramente escritos na alma” - podem desempenhar “com fins didáticos”, sobre a qual já nos detivemos acima. Se não podem transmitir diretamente o conhecimento, as palavras podem “persuadir” as almas apropriadas a empreenderem a jornada que é preciso trilhar para que possam elas também alcançar por si mesmas o conhecimento. Como afirma Pierre Hadot (2011, p. 111) “o diálogo não transmite um saber acabado, uma informação”, mas funcionam como “obras de propaganda [...] destinadas a converter à filosofia”. Tal discurso, vivo, fértil, tem o poder não de transmitir o saber, mas de fecundar almas, que poderão vir a dar a luz a compreensões próprias, tratadas aqui como outros discursos “filhos ou irmãos daqueles, nascidos noutras almas”. Os diálogos platônicos não tem uma intenção *informadora*, pois não dão ao leitor de maneira direta o que o autor alcançou em sua jornada de conhecimento, mas desempenham uma função *formadora*, se destinam a convencer os leitores a trilharem eles também essa jornada, assim como mostram no plano do diálogo o desenrolar vivo e dinâmico dessa busca, e as normas e exigências a serem seguidas nessa empreitada. Como explica Hadot:

³⁸O que, evidentemente, se ele não o fizesse, implicaria numa contradição performativa gritante, dado que seus escritos são, efetivamente, textos filosóficos.

Sua filosofia não consiste em construir um sistema teórico da realidade e em “informar” imediatamente seus leitores escrevendo um conjunto de diálogos que expõe metodicamente esse sistema, mas consiste em “formar”, isto é, em *transformar indivíduos*, fazendo-os experimentar, no exemplo do diálogo ao qual o leitor tem a ilusão de assistir, as exigências da razão e, finalmente, a norma do bem. (Hadot, 2011, p. 113, grifo nosso)

2.1.3.1 A maiêutica socrática

É importante observar que a terminologia e as metáforas usadas para descrever o processo do conhecimento - referindo-se a este através de um léxico concernente à reprodução biológica - nesta parte do *Fedro* remetem à descrição da arte socrática da *maiêutica* apresentada no *Teeteto*, na qual o conhecimento é exposto como um parto e Sócrates se apresenta como uma parteira.

Relembremos a cena: Instado por Sócrates a apresentar uma definição do que seja o conhecimento, a qual deveria reduzir a uma única fórmula toda a multiplicidade de conhecimentos existentes (148d), Teeteto admite seu transtorno e sua perplexidade diante da questão, além da sua dificuldade de afastá-la de sua mente (148e). Ouvindo isso, Sócrates afirma: “São dores de parto, meu caro Teeteto. Não estás vazio; algo em tua alma deseja vir à luz” (148e), ao que o outro responde: “Isso não *sei*, Sócrates; só disse o que *sinto*” (148e). Essa é outra frase que poderia passar despercebida como mais um mero acessório dramático supérfluo no contexto do diálogo, mas a consideramos significativa e digna de nota. Teeteto não *sabe* se as coisas se passam assim como Sócrates afirma, mas apenas diz o que *sente*. Aqui, Platão parece mais uma vez se usar do plano cênico para aludir ao caráter experiencial do conhecimento. Teeteto, embora sem saber se está grávido de uma compreensão, sente as “dores do parto”, os tormentos que antecedem a concepção. O conhecimento não é uma mera elaboração conceitual abstrata e indolor, mas sim um processo vivencial que pode envolver suplícios semelhantes aos de uma parturiente.

Após lembrar a Teeteto de que ele, Sócrates, além de ser filho de uma “parteira famosa e imponente”, é também ele mesmo versado nessa arte (149a), o filósofo explicará sua “arte obstétrica”, e em que ela se diferencia da arte das parteiras comuns:

A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. [...] Neste particular, sou igualzinho às parteiras: *estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria*. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, *não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar*

como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz. Porém os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo, pareçam de todo ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. *O que é fora de dúvida é que nunca aprendem nada comigo; neles mesmo é que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu e a divindade como parteira.* E a prova é o seguinte: muitos desconhecedores desse fato e que tudo atribuem a si próprios, ou por me desprezarem ou por injunções de terceiros, afastam-se de mim cedo demais. O resultado é alguns expelirem antes do tempo, em virtude das más companhias, *os germes por mim semeados*, e estragarem outros, por falta da alimentação adequada, os que eu ajudara a pôr no mundo, por darem mais importância aos produtos falsos e enganosos do que aos verdadeiros, com o que acabam por parecerem ignorantes aos seus próprios olhos e aos de estranhos. [...] Neste ponto, os que convivem comigo se parecem com as parturientes: sofrem dores lancinantes e andam dia e noite desorientados, num trabalho muito mais penoso que o delas. Essas dores é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos. Todavia, Teeteto, os que não me parecem fecundos, quando eu chego à conclusão de que não necessitam de mim, com a maior boa-vontade assumo o papel de casamenteiro e, graças a Deus, sempre os tenho aproximado de quem lhes possa ser de mais utilidade. Muitos desses já encaminhei para Pródico, e outros para varões sábios e inspirados. Se te expus tudo isso, Teeteto, com tantas minúcias, foi por suspeitar que algo em tua alma está no ponto de vir à luz, como tu mesmo desconfias. Entrega-te, pois, a mim, como a filho de uma parteira que também é parteiro (150b-151c).

Retomando uma passagem anterior na qual Sócrates afirmou que “não servem para exercer o ofício de parteira as mulheres que ainda concebem e dão à luz, mas apenas as que se tornaram incapazes de procriar” (149b), Sócrates explica seu processo pedagógico esclarecendo que também ele, nesse particular, é “igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria” (150c). Sócrates é o mestre que declara que nada sabe e que nada tem para ensinar. Por isso assinala que estão certos os que dizem que ele só questiona sem nunca afirmar nada de maneira positiva. Ele não poderia fazê-lo, posto que a linguagem seria um instrumento precário para transmitir o conhecimento. Mas se ele é “estéril” no sentido de não possuir nenhum saber que possa disseminar de maneira direta através das palavras, ele não pode ser completamente estéril, pois se o fosse não poderia desempenhar o ofício de parteira, e esclarece o porquê:

Dizem que a causadora disso é Ártemis: por nunca haver dado à luz, recebeu a missão de presidir aos partos. Às estereis de todo, ela não concede a faculdade de partejar, por ser fraca em demasia a natureza humana para adquirir uma arte de que não tenha *experiência* (149b-c, grifo nosso).

Sócrates é estéril no sentido de não ter conhecimento que possa transmitir aos seus discípulos através das palavras - o que na verdade não poderia ser feito, dado que as palavras, quando muito, transmitiriam uma aparência de saber, e não o saber verdadeiro -, mas não é completamente estéril - posto que, se o fosse, não poderia desempenhar sua “arte obstétrica” -, e ele não o é porque traz consigo a *experiência* do conhecimento escrita em sua

alma. Tendo sido ele mesmo fecundado por essa experiência, ele tem o poder de fecundar outras almas com as sementes que poderão vir a brotar em compreensões próprias, em *experiências de conhecimento*, as quais são, portanto, enquanto experiências, em essência, indizíveis e intransmissíveis através da linguagem - muito embora a essas experiências possa estar relacionado o surgimento de discursos que têm o poder de plantar sementes de compreensão em outras almas. Sua presença e suas palavras têm o poder de inseminar as almas - e também de conduzi-las em seu processo de parto - mas não o de dar o conhecimento de forma pronta e acabada. Portanto, os rebentos são sempre cria de seus discípulos, dado que estes os encontram “neles mesmos”. Esclarece Duhot:

Sócrates portanto não ensina, a criança nunca é dele, mas do “discípulo”. Em lugar de aludirem ao ensino, todos os termos pelos quais ele descreve sua relação com os discípulos são ao contrário de um duplo sentido licencioso. [...] Duplo jogo que desafia toda apreensão racional, o vínculo do mestre aos discípulos não provém do ensinamento, o mestre faz os discípulos fazerem incríveis progressos sem nada lhes ensinar; e essa relação [...] diz-se através da imagem burlesca de um Sócrates parteira fazendo os jovens dar à luz, que os subentendidos deixam supor que foram engravidados pela freqüentação de seu mestre. [...] É pois em si que se descobre - no sentido próprio do termo - o conhecimento, mas essa descoberta apresenta uma extrema dificuldade, com tormentos comparáveis aos de uma parturiente. Para empregar uma imagem moderna livre de conotação cômica, diríamos que Sócrates apresenta-se como o catalisador indispensável à tomada de consciência do saber que está sepultado em nós. Que saber? É evidentemente inapreensível porque indizível, e não é idêntico para todos. [...] Não se pode ensinar porque o instrumento do ensino, a linguagem, é inapto para veicular o ser. Saber é ter feito experiência da realidade verdadeira. E uma experiência, por definição, se deve viver, e nisso transcende de maneira irredutível toda palavra que poderia daí decorrer (DUHOT, 2004, p. 122-123).

Sócrates se apresenta, pois, não como um professor, mas como uma parteira, embora seja uma parteira de almas, e não de corpos. Ele não tem um conhecimento que possa transmitir, e em verdade sequer acredita que alguém verdadeiramente o possua. Ele tão somente ajuda cada um a dar a luz ao saber que já traz em si mesmo. Por isso, se a alma não é fecunda, se já não traz em si algo de valor que o mestre obstetra possa ajudar a trazer à tona, Sócrates nada pode fazer por ela, preferindo encaminhá-la para quem possa lhe ser “de mais utilidade” (151b), como os sofistas, a exemplo de Pródico, ou outros “varões sábios e inspirados” (151b). Obviamente, estamos aqui novamente diante da ironia socrática, posto que, para ele, a verdadeira sabedoria é apanágio do divino, e não uma propriedade humana, como mostra de maneira clara o *Banquete*³⁹. Os sofistas, ou seja, os professores, os mercadores do conhecimento, só vendem a aparência do saber, e não o saber verdadeiro, uma vez que este não pode ser passado de um a outro como a água que se muda de taça. Mas, para

³⁹ Cf. seção 3.7.7.

as almas infrutíferas, só resta a companhia dos que poderão lhe oferecer o simulacro da sabedoria, posto que são incapazes de conceber, já que não trazem consigo nada que poderá frutificar à companhia do mestre Sócrates.

2.1.4 O problema da linguagem na Carta VII

Talvez aqui é onde possa ser encontrado o segundo mais significativo assalto platônico contra a ideia do poder da linguagem de alcançar e veicular o conhecimento⁴⁰, depois do *Crátilo*. Tal investida emerge a partir da justificação de Platão de sua segunda ida à corte de Dionísio de Siracusa, uma vez que um dos argumentos usados por aqueles que queriam convencer o discípulo de Sócrates a retornar àquelas paragens era que o referido tirano passara a desenvolver um acalorado interesse pela filosofia (338b), e que até mesmo havia escrito um tratado a respeito das coisas que teria aprendido com Platão em sua primeira ida a Siracusa (342b).

Ao se referir ao suposto escrito, Platão faz importantes considerações a respeito daqueles que por ventura tentem escrever sobre as coisas que são o alvo mais elevado de suas preocupações filosóficas:

O que sei, é que outros já escreveram a respeito de tais assuntos, porém gente de tanto valor que nem a si mesmo se conhece. O que estou em condições de afirmar de quantos escreveram e ainda virão a escrever com a pretensão de conhecer as questões com que me ocupo, quer as tenham ouvido de mim mesmo ou de outras pessoas, quer as descobrissem por esforço próprio, é que, no meu modo de pensar, eles não entenderam nada de nada de todas essas questões. De mim mesmo, pelo menos, nunca houve nem haverá nenhum escrito sobre semelhante matéria. *Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos. Como consequência de um comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como a luz nascida de uma faísca instantânea, para depois*

⁴⁰Supondo que a carta em questão seja, de fato, autêntica, o que ainda é um objeto de acalorada discussão. Não pretendemos tomar parte - dando alguma contribuição original - nesse debate que está já há séculos sendo travado entre eminentes acadêmicos e especialistas, embora estejamos tendentes a assumir a autenticidade da carta. Não obstante, consideramos a questão da autoria da epístola secundária para nossos objetivos, uma vez que concordamos com Guthrie (1975, p. 8, grifo nosso) quando ele diz que: “Se a Sétima Carta de Platão é genuína [...] nós estamos na posição única de um escritor de seu tempo ter um documento autobiográfico descrevendo os estágios de seu desenvolvimento e concentrando-se em seu papel em um episódio histórico, o violento curso da política de Siracusa. *Se ele mesmo não a escreveu, seu valor histórico é escassamente diminuído*, uma vez que os céticos concordam que ela deve ser um trabalho de um de seus discípulos imediatos, escrita ou antes ou imediatamente depois de sua morte. Tal fonte é do mais alto valor, mesmo assumindo a probabilidade de que seu objetivo primordial era a defesa dos atos de Platão e suas motivações”. Optamos estrategicamente por deixá-la para o final em nossa análise das críticas platônicas à linguagem, pois acreditamos que - pelo menos em seus pontos essenciais - já demonstramos que os elementos fundamentais do ataque empreendido aqui podem ser encontrados alhures no *corpus platonicum*, de modo que, se a carta não for autêntica, no mínimo foi escrita por alguém bem informado a respeito das ideias platônicas, sendo uma fonte de valor por tratar-se de um observador antigo e, portanto, mais próximo e naturalmente mais familiarizado com a maneira de pensar do filósofo em questão do que nós.

crescer sozinha. Melhor do que ninguém tenho consciência de que somente eu poderia expor minhas idéias, de viva voz ou por escrito, como também sou eu quem mais viria a sofrer, se a redação me saísse defeituosa. Se me parecesse necessário deixá-las ao alcance do povo, que poderia haver de mais belo na vida do que divulgar doutrinas tão salutares e esclarecer os homens sobre a natureza das coisas? Porém, não acredito que de tais explicações advenha proveito para ninguém, com exceção de uns poucos que, com indicações sumárias, sejam capazes de descobrir sozinhos a verdade (341b-342a, grifo nosso).

O que vemos nessa passagem é a descrença do autor a respeito do poder da linguagem de expressar adequadamente, ou mesmo de levar alguém a conhecer tudo aquilo que seriam os objetos mais eminentes da consideração filosófica, pois a verdade não é dada pela palavra, mas jorra espontaneamente na alma daqueles que dedicaram uma vida a se deter sobre essas questões, como uma espécie de intuição intelectual. As palavras, quando muito, serviriam como um tipo de indicativo que aponta para uma certa realidade, mas, por si, elas não teriam o poder de transferir o saber de um para outro, pois é necessário que aqueles que as escutam “sejam capazes de descobrir sozinhos a verdade” (342a). Mas ele ainda vai além, e principia a justificar sua posição, com uma enumeração de cinco caminhos que podemos trilhar para tentar alcançar o conhecimento a respeito de algo:

Há uma razão de peso, que não pode ser afastada por quem se dispuser a escrever seja o que for acerca de semelhantes questões, de que já tratei bastantes vezes, mas sobre o que me parece de necessidade insistir. Para cada ser há três elementos que nos permitem conhecê-lo; o quarto é o próprio conhecimento, vindo a ser o quinto a coisa conhecida e que verdadeiramente existe. O primeiro é o nome; o segundo a definição; o terceiro a imagem [...] O quarto é o conhecimento, a inteligência, a opinião verdadeira, relativa a esse mesmo objeto, que devemos englobar numa só classe e que não reside nem nos sons proferidos nem nas figuras materiais, porém nas almas [...] De todos esses elementos, o que mais se aproxima do quinto é a inteligência, por afinidade e semelhança; os demais estão muito afastados (342a-d).

E, logo em sequência, o autor trata de desqualificar os quatro primeiros elementos como vias débeis para se alcançar o conhecimento verdadeiro, uma vez que são instáveis, evanescentes:

Declaramos, outrossim, que nenhum desses nomes é fixo e que nada impede de darmos o qualificativo de retas às coisas que presentemente denominamos curvas, ou o de curvas às que chamamos retas, não vindo a ficar, com isso, os nomes menos fixos depois de trocarmos sua aplicação, pois cada uma passaria a significar precisamente o seu contrário. O mesmo é válido para a definição, por ser constituída de substantivos e verbos, em que nada há absolutamente firme. Ademais, *poder-se-ia provar de mil maneiras diferentes a obscuridade desses quatro elementos*; porém a mais convincente demonstração é a que mencionamos há pouco: como há dois princípios, a essência e a qualidade, o que a alma procura conhecer não é a qualidade, mas a essência. Ora, justamente o que cada um dos quatro elementos apresenta à alma, nos raciocínios e nos fatos, é o que ela não procura, e como tudo o que é expresso ou manifesto é facilmente refutável pelos sentidos, todo o mundo, por assim dizer, se enche de obscuridades e de incertezas (343a-c, grifo nosso).

Sendo assim, há cinco vias através das quais se pode tentar ter acesso ao saber: 1) nomes; 2) definições; 3) imagens; 4) conhecimento, inteligência e opinião verdadeira; 5) as próprias coisas. As três primeiras se encaixam sem problemas na concepção geral de linguagem que podemos depreender dos escritos platônicos já analisados acima. Mas a quarta aparentemente apresenta alguns problemas, os quais os céticos a respeito da autenticidade da *Carta VII* poderiam apontar como uma inconsistência conceitual que indicaria sua inautenticidade, como o fato de estarem agrupados em um único elemento conhecimento, inteligência e opinião verdadeira, sendo que conhecimento e opinião verdadeira são coisas que foram enfaticamente distinguidas no *Teeteto* e no *Mênon*, como já demonstramos acima⁴¹; e a inteligência, o *voûç/noûs*, é comumente lido por muitos intérpretes do pensamento platônico - por nós inclusive - como uma dimensão que não pode ser reduzida simplesmente à linguagem, ou às operações mentais linguísticas, pois acreditamos que a dimensão do noético, quando tratamos de Platão, não deve ser geralmente identificada com a faculdade de raciocinar discursivamente⁴².

Não obstante, defendemos que essa suposta inconsistência não deve ser considerada como um elemento tão relevante, posto que, como afirma Hadot (2011, p. 114-115), referindo-se aos textos platônicos: “eles apresentam, em geral, um problema preciso e propõem ou tentam procurar uma solução. *Cada um forma um todo coerente, mas não são necessariamente coerentes uns com os outros*”. Ou seja, muito embora haja evidentes pontos de ligação e continuidade entre muitos tópicos fundamentais dos escritos platônicos, não devemos buscar neles um rigor sistemático, como se o conjunto de sua obra formasse um todo monolítico e perfeitamente coerente. Ademais, embora conhecimento e opinião verdadeira estejam lado a lado no quarto elemento da listagem, é importante ressaltar que o autor enuncia um quinto elemento, que diz respeito ao saber que advém do contato com as coisas em si, o qual significa a via de acesso por excelência ao conhecimento verdadeiro, e, assim, está mantida a distinção entre o conhecimento no sentido mais elevado que o termo pode exprimir e a opinião verdadeira. Asseveramos que o que deve ser feito aqui é buscar o que o próprio texto tem a dizer a respeito de tudo isso, e uma relevante passagem demonstra de forma clara que, apesar dos quatro primeiros elementos serem fundamentais no processo de ascensão ao conhecimento, eles são aqui todos identificados com a linguagem, e, por isso mesmo, se

⁴¹ Cf. seção 2.1.2.

⁴² Seguimos, nessa posição, a Duhot (2004, p. 106) o qual afirma que “O que se entende por inteligível é o noético, que não deriva da inteligência analítica, mas do *noûs*, que se ‘traduz’ geralmente por ‘intelecto’. O *noûs* não é a faculdade de construir um raciocínio (a *dianoia*); esse nome é intraduzível: designa algo de mais global e intuitivo, que dirige e opera uma apreensão mental. É também, para Platão, uma parte divina da alma, que pode entrever o divino”.

mostram incapazes exprimir e dar conta do elevado conhecimento que emerge do quinto:

Se não aprendermos, de um jeito ou de outro, esses quatro elementos, jamais alcançaremos o conhecimento perfeito do quinto. Acrescentemos que esses elementos pretendem exprimir, *com a debilidade irremediável de nossa linguagem*, não apenas as qualidades do ser, como também sua essência. Por isso mesmo, *nenhuma pessoa de senso confiará seus pensamentos a tal veículo, principalmente se este for fixo, como é o caso dos caracteres escritos* (342d-343a).

Uma vez que o conhecimento das essências - o principal objetivo que um filósofo poderia almejar alcançar - estaria interdito à linguagem (343c), ela, no máximo, poderia nos apresentar as qualidades dos entes, não suas essências, de modo que quem tenta escrever sobre as essências só enche as almas de obscuridades e incertezas, o que, por sua vez, leva à conclusão de que aquele que verdadeiramente preza o alto conhecimento que pode emergir do contato direto com as coisas não o confiaria a um veículo tão débil como a linguagem - se isso pelo menos fosse possível.

Não obstante, como apontamos logo acima, o autor considera que essas quatro primeiras vias participam do processo de ascensão ao conhecimento, embora, sozinhas, sejam incapazes de nos elevar a ele:

[...] a natureza de cada um dos quatro elementos, essencialmente defeituosa. É à força de considerá-los, subindo e descendo de um para outro, que se gera, com muito trabalho no espírito naturalmente capaz, o conhecimento do que por natureza é certo. Mas [...] quem lhe faltar afinidade com o objeto, a esse *nada fará ver*, nem memória excelente nem facilidade de espírito, pois a *visão* não se forma em condições desvantajosas (343e-344a, grifo nosso).

É preciso atravessar as quatro vias perpassadas pela linguagem a fim de obter o verdadeiro conhecimento, mas este não se identifica com aquela, uma vez que ele é apresentado como uma visão, uma experiência, a qual requer uma afinidade, de modo que quem não tem condições de ir além das palavras e entrar em relação direta com o objeto a ser conhecido não pode ser visitado por essa visão de conhecimento, a qual é apresentada como uma espécie de acontecimento que nos invade, algo que brota em nós espontaneamente após um longo trabalho, como fica claro quando Platão afirma que *“como consequência de um comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como a luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha.”* (341c-d). Mas o autor fará questão de deixar isso ainda mais evidente:

Só depois de esfregarmos, por assim dizer, uns nos outros, e compararmos nomes, definições, visões, sensações, e de discuti-los nesses colóquios amistosos em que perguntas e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja, *é que brilham sobre cada objeto a sabedoria e o entendimento*, com a tensão máxima de que for

capaz a inteligência humana. Eis a razão de todo homem de senso abster-se de escrever sobre esses temas sérios e de expô-los à inveja e à incompreensão do público. Daí, podermos tirar a seguinte conclusão: quando vemos alguma composição escrita, ou seja de um legislador, a respeito de leis, ou de outro indivíduo sobre assunto diferente, é certeza não ter o autor levado muito a sério seu trabalho, ainda mesmo que se trate de um sujeito grave, por haver ficado retido o pensamento na porção mais nobre de sua alma. Mas, se, de fato, o confiou à escrita, como coisa da mais alta importância, então, é que os humanos, não os eternos do Olimpo, fizeram que ele o juízo perdesse (344b-c).

O trabalho sobre a linguagem é necessário, mas ela não é capaz de nos dar o conhecimento verdadeiro apenas por seu próprio mérito. Tal conhecimento advém como uma espécie de intuição intelectual que está para além das palavras, embora o esforço sobre estas concorra para que aquela aconteça. Por isso, não faz muito sentido tentar usar palavras para expressar aquilo que foi adquirido sem a linguagem, mesmo que ela tenha de alguma forma concorrido para essa aquisição, pois quem não estiver apto a passar por essa experiência de conhecimento não poderá auferir nenhum saber por simples intermédio das palavras.

2.1.5 Os alcances e limites do lógos no Sofista de Platão sob a luz do Crátilo e da Carta VII

O *Sofista* de Platão é apontado por Santos (2014) como um diálogo no qual Platão salva o *lógos* de suas aporias ao operar uma passagem da dimensão antepredicativa da linguagem para a dimensão predicativa do discurso, permitindo àquele que discursa poder falar a respeito da realidade essencial ao evidenciar a dimensão relacional dos gêneros supremos. Contudo, conforme pretendemos demonstrar, uma análise da questão pode evidenciar que, embora neste diálogo seja operada uma espécie de alargamento da concepção platônica da linguagem em relação à maneira como a questão é abordada em diálogos como o *Crátilo*, no entanto os problemas fundamentais apresentados tanto no *Crátilo* como na *Carta VII*, em especial, permanecem intocados.

A problemática da linguagem emerge nesta obra a partir da tentativa do Estrangeiro de Eleia de caracterizar o sofista como uma espécie de ilusionista (*γοήτων/goéton*) que vende uma falsa aparência de sabedoria, ou seja, ele é descrito “como possuidor de um conhecimento aparente sobre todos os assuntos, não do verdadeiro conhecimento” (233c). Essa enganação seria possível porque, assim como aconteceria com a arte da pintura, que poderia gerar “imagens homônimas dos seres” (234b) capazes de “enganar meninos pouco avisados” (234b), fazendo-os crer que essa arte pode produzir verdadeiramente tudo o que quiser tal como é o modelo original (234c); também os discursos poderiam conceber “imagens faladas, deixando-os convencidos de ser verdade o que ele diz e

de que o orador é o mais sábio dos homens” (234c). O sofista seria, pois, um “simples imitador [...] das realidades” (235a) (μιμητῆς ὄν τῶμ ὄντων/*minetés ón tón ónton*).

O que estaria em jogo nessa concepção seria, portanto, a capacidade do discurso de mimetizar aquilo que verdadeiramente existe, criando imagens que se assemelham ao real. Contudo, o Estrangeiro afirma que as artes miméticas não deveriam ser concebidas de forma única, e, por isso, ele postula ser necessário dividir a arte que produz imagens (235b) a fim de poderem encontrar onde se esconde o sofista e “sugirá-lo segundo as determinações do edito real da razão” (235b).

Haveria, portanto, “duas espécies de arte mimética” (δύο καθορᾶν εἶδη τῆς μιμητικῆς/*dúo kathorân eíde tês mimetikês*)(235d). A primeira delas seria a que ele chama de “arte de copiar” (235d), a qual “consegue os melhores resultados quando o original é reproduzido em suas proporções de comprimento, largura e profundidade, além das cores apropriadas a cada parte, do que resultaria uma cópia perfeita” (235d-e). Porém nem todos os imitadores produziram suas obras segundo as prescrições da arte de copiar, como os que “modelam ou pintam obras monumentais” (235e), pois, como diz o Estrangeiro a Teeteto “se querem reproduzir as verdadeiras proporções do belo, sabes muito bem que as partes superiores parecerão menores do que o natural, e maiores as de baixo, por contemplarmos umas de longe e outras de perto” (235e-236a), para então concluir:

E o que dá a impressão de belo, por ser visto de posição desfavorável, mas que, para quem sabe contemplar essas criações monumentais em nada se assemelha com o modelo que presume imitar, por que nome designaremos? Não merecerá o de simulacro, por apenas parecer, sem ser realmente parecido? [...] E a *arte que produz simulacros*, não imagens, não seria mais acertado denominá-la ilusória? (236b-c).

Existiriam, portanto, “duas espécies de fabricação de imagens [...] a imitativa [εἰκαστικὴν/*eikastikén*] e a ilusória [φανταστικὴν/*fantastikén*]” (236a), sendo a primeira delas a que produz suas imagens tomando como referencial as proporções e características exatas do modelo real, ou seja, a *arte de copiar*; e a outra seria a que concebe suas figurações tendo como referência a perspectiva dos - e a impressão que pretende gerar nos - expectadores: a *arte do simulacro*, como afirma Arêas:

A proximidade entre as palavras (legomena) e as imagens (eidola) servirá posteriormente para fixar a distinção das duas formas de imitação: a imitação que produz ícones reproduzindo internamente as proporções do modelo, imitação eikástica; e a imitação que produz simulacros ao reproduzir somente a aparência externa do modelo e que integra no ato mimético o ponto de vista do espectador, imitação fantástica (ARÊAS, 2013, p. 402).

2.1.5.1 O desafio que o interdito eleático apresenta para a ideia da mimesis

Tais considerações já prenunciam o problema o qual o Estrangeiro e Teeteto terão que enfrentar, posto que, ao conceberem a possibilidade do discurso mimetizar aquilo que verdadeiramente existe, sem no entanto ser o que imita, ou seja, “este parecer sem que o seja, o poder dizer-se o que não é verdade” (236e), inevitavelmente os levará a se enredarem nas “malhas da contradição” (237a), dado que os levaria a “afirmar a existência do não-ser, sem o que o falso também não existiria” (237a), afirmação com a qual desafiariam o interdito de Parmênides à concepção da existência do não-ser, o qual é expresso pelo Estrangeiro nos seguintes termos: “*Nunca, falou [Parmênides], chegarás a entender que o não-ser possa ser. A alma conserva afastada de tais reflexões*” (237a).

A dificuldade em superar o interdito eleático adviria, segundo o Estrangeiro, da questão “a que se deve aplicar a expressão Não-ser” (237c), dado que “não podemos atribuir o não-ser a nenhum ser” (237c)?

A questão se tornaria ainda mais aguda quando considerarmos que “se não podemos atribuí-lo ao ser, também não poderemos relacioná-lo com coisa alguma” (237c), dado que “ao empregarmos a expressão Alguma coisa, sempre nos referimos a um ser, pois seu emprego isolado e, por assim dizer, nu e despido de todo o ser, é absolutamente impossível” (237d), o que levaria à conclusão de que “sempre que alguém diz alguma coisa, refere-se a um determinado objeto” (237d). Mas, uma vez que aquele que usa a expressão “não-ser” em realidade não se referiria a objeto algum, a consequência seria que “nem mesmo devemos conceder que semelhante indivíduo fale, porém não diga nada. Não; o certo será dizer que ele não fala quando se dispõe a enunciar o não-ser” (237e).

Mesmo diante da gravidade das questões já avançadas, o Estrangeiro diz que “ainda falta considerar a maior e a primeira das dificuldades” (238a). O exame do novo problema principia com a consideração de que a “qualquer ser pode-se acrescentar outro ser” (238a), mas que ao não-ser não seria igualmente possível acrescentar nenhum ser (238a). Uma vez que poderíamos classificar “entre os seres os números em geral” (238a), restaria que “nem valerá a pena tentar atribuir pluralidade ou unidade ao não-ser” (238b).

Isso, por sua vez, leva a um novo questionamento: “De que jeito, pois, exprimir com a boca ou conceber de algum modo em pensamento os não-seres ou o não-ser, sem recorrer a números” (238b), dado que ao dizer “não-seres”, já lhe emprestaríamos o ser da pluralidade (238c), e ao falarmos “não-ser”, por sua vez, a ele associaríamos o ser da unidade (238c)? Uma vez que foi acordado “não ser correto nem justo procurar acomodar o ser ao

não-ser” (238c), e já que o não-ser não poderia ser pronunciado sem ser associado aos seres dos números, a conclusão seria que “é absolutamente impossível enunciar ou dizer alguma coisa, ou sequer pensar seja o que for a respeito do não-ser em si mesmo, por ser ele inconcebível, indizível, impronunciável e indefinível” (238c).

Diante do exposto, a conclusão do Estrangeiro é que não falou com verdade “quando disse que iria tratar da maior dificuldade de nosso tema” (238d), posto que o que ficou assentado anteciparia um problema ainda maior. Segundo ele, mesmo quem tenta refutar o não-ser é levado a “contradizer-se logo às primeiras expressões” (238d).

Com efeito, no momento em que o Estrangeiro afirmou que “o não-ser não poderá participar nem do uno nem do múltiplo” (238e), já teria unido a ele a unidade, ao dizer “o não-ser”, assim como o teria feito ao tentar dizer que ele era “indefinível, indizível e impronunciável” (238e), além de tentar uni-lo a algo mais ao dar-lhe estas características (239a), o que implicaria em patente contradição uma vez afirmado que “quem quiser expressar-se com acerto, não deverá enunciá-lo nem como uno nem como múltiplo, nem referir-se a ele de maneira nenhuma, pois qualquer indicação a seu respeito implica a idéia de unidade” (239a).

Diante da dificuldade de falar o que quer que seja sobre o não-ser, a conclusão do Estrangeiro seria que o sofista “se meteu nalgum buraco indevassável” (239c), dado que a impossibilidade de dizer o não-ser igualmente impediria a tentativa de descrever o sofista como um ilusionista produtor de imagens que seriam outra coisa que não os seres que falsamente mimetizam. Com efeito, se não se pode dizer o não-ser, como se pode dizer algo que não seja o ser verdadeiro? Como seria possível dizer o falso? Sendo assim, se se quer definir o sofista nesses termos, tal empreitada parece impossível sem que seja de alguma forma superado o que fora estabelecido pelo eleatismo, como explica Trabattoni:

A possibilidade que uma coisa pareça algo que não é, assim como, em geral, a possibilidade que existam asserções falsas, implica a hipótese de que aquilo que não é seja. Mas essa hipótese contrasta com os princípios estabelecidos pelo eleatismo, segundo os quais é impossível dizer e pensar que o ser não seja (TRABATTONI, 2010, p. 228).

2.1.5.2 O problema do estatuto ontológico da imagem

Toda essa discussão já começa a prenunciar o problema do estatuto ontológico da imagem, posto que, uma vez que se afirma o sofista como um ilusionista produtor de falsas imagens, como seria possível que alguém venha a conceber algo que não é da alçada do

próprio ser verdadeiro, se é dito que o não ser é impronunciável?

Desse modo, se se quer mesmo falar sobre as imagens, seria preciso situá-las ontologicamente antes de qualquer outra coisa, posto que o próprio sofista, ao ser acusado de possuir “uma espécie de arte ilusionista” (239c) e de ser um “fazedor de imagens” (239d), poderia facilmente voltar os argumentos contra o acusador e perguntar “o que, afinal, entendemos por imagem” (239d)?

Instado pelo Estrangeiro a apresentar uma definição que unifique todos os exemplos de imagens, a resposta de Teeteto é dada em forma de pergunta: “Que mais, hóspede, poderemos dizer que seja imagem, se não for outra coisa tirada da verdadeira?” (240a). Mas, diante dessa resposta, o Estrangeiro questiona: “E se essa outra coisa também é verdadeira, por que razão a denominas outra? (240a-b), ao que Teeteto responde: “Verdadeira não será, porém semelhante” (240b).

Diante dessa resposta, o Estrangeiro avança dois questionamentos com os quais consegue o assentimento de Teeteto: “E por verdadeiro não entendes o que realmente existe?” (240b); “E agora: o não verdadeiro não é o oposto do verdadeiro?” (240b); para então perguntar: “Sendo assim, o semelhante não existe, já que o consideras não verdadeiro” (240b), ao que Teeteto responde que “Não; de certo modo, existe.” (240b). Para por fim concluírem juntos: “Estrangeiro - Porém não verdadeiramente, conforme declaraste. Teeteto - De fato; apenas como imagem. Estrangeiro - Logo, muito embora realmente não exista, ele é realmente o que denominamos imagem” (240b).

O que se conclui, portanto é que a semelhança não seria verdadeiramente existente como o ser, embora seja efetivamente existente como imagem, o que, por sua vez, os levaria ao resultado de que “o ser e o não-ser se deixaram enredar na mais estranha complicação” (240c), dado que, de alguma forma, o Estrangeiro e Teeteto foram levados, em sua caça ao sofista, a concluir que “de alguma forma o não-ser existe” (240c).

2.1.5.3 O problema do estatuto ontológico da falsidade

Contudo, não são apenas as imagens que careceriam de um exame a respeito do seu estatuto ontológico em virtude do interdito eleático à concepção do não-ser. Uma vez que é dito que o sofista é alguém que “nos engana com fantasmas e possui uma arte ilusória” (240d), e que “com sua arte nossa alma se nutre de opiniões falsas” (240d), como seria possível que o sofista diga algo diferente do ser que verdadeiramente existe, se foi admitido que não se pode dizer o não-ser? Assim como aconteceu com as imagens, antes de poder dizer

o que quer que seja a respeito da falsidade, seria preciso que primeiro se assentasse o estatuto ontológico da opinião falsa.

O exame do estrangeiro começa fazendo Teeteto concordar com duas proposições, as quais dizem que “formar opinião falsa é pensar o contrário do que realmente existe” (240d) e que “opinião falsa é pensamento do que não existe” (240d), o que levaria à questão de se “o que não existe, não existe mesmo, ou de algum jeito existirá o que de nenhum modo existe?” (240e), ao que Teeteo responde que “Por força, o não-ser terá de existir de algum modo, se tivermos de aceitar, embora em grau mínimo, a possibilidade do erro” (240e). Ou seja, assim como aconteceu com as imagens, seria preciso admitir que há algum ser no não-ser caso se queira admitir a existência das opiniões falsas.

Porém, afirmar isso implicaria dizer que “o que não existe absolutamente, existe de maneira absoluta” (240e), o que seria patentemente falso (240e), em virtude da assunção de que não é possível que o não-ser possa ser, o que levaria à conclusão de que “deve ser considerada falsa a proposição que afirma a existência do não-ser ou a não-existência do ser” (240e-241a). O problema é resumido por Teeteto:

nós dissemos o contrário do que afirmamos antes, quando tivemos o ousio de proclamar que há erros nas opiniões e nos discursos [...] Vimo-nos obrigados um sem número de vezes a ligar o ser ao não-ser, em que tivéssemos acabado de declarar ser isso de todo em todo impossível (241a-b).

Portanto, assim como aconteceria com as imagens, não seria possível atribuir qualquer valor ontológico positivo às opiniões falsas enquanto for mantido o interdito eleático.

2.1.5.4 O parricídio de Parmênides

A conclusão a que tudo isso tende é que, se querem mesmo tentar colocar o sofista na classe dos “falsos obreiros e charlatães” (241b), inevitavelmente precisarão correr o risco de serem chamados de parricidas. E a razão disso é explicada pelo Estrangeiro: “Por nos vermos forçados, para defender-nos, a pôr à prova a tese de nosso pai Parmênides e arrancar a conclusão de que, seja como for, o não-ser existe, e que o ser, por sua vez, de algum modo não existe” (241d), para então justificar essa necessidade: “pois a menos que a aceite ou a refute [a tese de Parmênides], ninguém poderá falar de discursos ou opiniões falsas, ou de simulacros e de imagens, de imitações e de aparências, nem das respectivas artes sem cometer o ridículo de cair nas mais grosseiras contradições” (241d-e).

A fim poderem se libertar do rigor do interdito eleático, a estratégia adotada pelo Estrangeiro é iniciar seu exame mostrando os problemas das antigas teorias do ser, as quais ele divide inicialmente entre aquelas provenientes da “Nossa gente de Eléia, desde o tempo de Xenófanes, senão antes” (242d), os quais conceberam as doutrinas unitárias do ser, “como se o múltiplo não fosse mais que um” (242d); e as doutrinas “provenientes de certas Musas jônicas⁴³ ou sicilianas⁴⁴” (242d), os quais afirmavam que “seria mais seguro fundir as duas teses e afirmar que o ser é múltiplo e também uno, e que se mantém coeso pelo ódio e pela amizade” (242e), concebendo assim as chamadas doutrinas pluralistas do ser.

2.1.5.4.1 Os problemas das doutrinas pluralistas do ser

Iniciando sua investigação pelos limites das doutrinas pluralistas, O Estrangeiro questiona, como se estivesse na presença dos defensores dessas teorias:

Vejamos, vós aí, defensores da idéia de que o todo é o quente e o frio ou dois princípios semelhantes: que pretendeis, ao certo, enunciar, quando dizeis que um e outro ou cada um per si é ou existe? Como devemos entender esse vosso É? Teremos de admitir um terceiro princípio acrescentado aos dois primeiros, a aceitar que o todo é três, conforme dissestes, não dois apenas? Pois se derdes o nome de Ser a um dos dois, não quereis significar com isso que ambos igualmente sejam. De qualquer forma, um apenas, terá de ser, não dois (243d-e).

O problema apontado é a respeito de como os defensores do pluralismo poderiam dizer, por exemplo, que um par de princípios é tudo o que “é ou existe”. Esse “é”, deveria ser entendido como um terceiro princípio à parte, de modo que existiriam não apenas dois, mas na verdade três princípios, posto que, se o nome de “ser” for dado a um dos dois, na verdade só existirá um princípio, e não dois?

Caso por ventura tentassem escapar do impasse dando “ao par o nome de ser” (243e), igualmente isso implicaria no unitarismo contrário ao pluralismo que pretendem defender, dado que, nesse caso, “ambos são um” (244a). Ou seja: todas as hipóteses consideradas, no própria ato de tentarem defender a existência do par de princípios, acabariam por afirmar algo distinto do que pretendiam, o que mostraria a inconsistência dessas doutrinas.

2.1.5.4.2 Os problemas das doutrinas unitárias do ser

⁴³ Em uma referência a Heráclito e seus discípulos.

⁴⁴ Alusão a Empédocles e seus seguidores.

No entanto, não são apenas as doutrinas pluralistas que apresentariam certos problemas. De fato, quando examinadas as doutrinas unitárias, em sua própria formulação mais básica, quando se diz que “o ser é uno”, já nesse mesmo instante se recorreria a “duas denominações para a mesma coisa” (244c), o que ao Estrangeiro pareceria contraditório, dado que “Reconhecer que há dois nomes, depois de admitir que só o Uno existe, é qualquer coisa de ridículo” (244c), de modo que, mesmo nessa formulação fundamental do unitarismo, de certa forma, por sua vez, se afirmaria a pluralidade.

Mas as dificuldades das doutrinas unitárias não se encerrariam aí. O próximo problema apresentado é o que essa concepção apresenta para o processo de nomeação, dado que, se é dito que o nome é nome de algo, já nesse instante se afirma a existência de duas coisas: o nome e o ente nomeado (244d). Se, por outro lado, fosse tentada a realização de uma identificação entre o nome e a coisa, restaria que, ou o nome não será nome de nada, dado que só existirá o nome, ou então ele será “simplesmente nome de nome, nada mais (244d).

Haveria ainda o problema da identificação da unidade do ser com a totalidade. Dado que o todo é descrito por Parmênides como “*a esfera perfeita, redonda por todas as partes*” (244e), isso implicaria que essas partes podem ser pensadas como possuidoras de uma certa unidade própria, o que novamente contradiria a tese do unitarismo, e levaria à conclusão de que “o verdadeiro Uno, na sua mais rigorosa acepção, terá de ser absolutamente inidivível” (245a). O que se pressupõe nesse argumento é que dizer que “o ser é o todo”, dado que a totalidade inevitavelmente traz consigo a ideia das partes que compõe essa totalidade, isso implicaria na não unidade do ser, “Pois o ser a que se ajunta essa espécie de unidade, não ficará idêntico ao um, passando o conjunto a ser maior do que um” (245b). No entanto, se fosse negado o atributo da totalidade ao ser, e, uma vez que o todo existe, restaria que o ser faltaria a si mesmo (245c), pois como pode existir algo que não é? Por outro lado, se fosse negada a existência do todo, igualmente não existiria o ser, e nem sequer ele poderia vir a ser (245c-d), dado que tudo o que adquire existência o faria assumindo a forma de uma totalidade (245d), “de forma que não se pode aceitar como reais nem a existência nem a geração, se não incluirmos o Uno ou o todo entre os seres” (245d). De igual forma, a negativa da existência do todo implicaria também na impossibilidade de afirmar a existência de qualquer quantidade, até mesmo a unidade, dado que “O que tem certa quantidade, qualquer que ela seja, será necessariamente o todo dessa quantidade” (245d); de modo que, pelo conjunto desses problemas, restaria que as doutrinas unitárias, tais como formuladas, também se mostrariam inconsistentes.

2.1.5.4.3 Os problemas das doutrinas materialistas do ser

Mas não seria somente entre “unitárias” e “pluralistas” que poderiam ser divididas as teorias que tentaram dar conta do ser e do não-ser. O próximo passo do exame empreendido pelo Estrangeiro e por Teeteto será analisar o que disseram os materialistas e aqueles que ele chama de “Amigos das Formas”. O primeiro desses grupos é descrito pelo Estrangeiro nos seguintes termos:

Uns puxam para a terra tudo o que do céu e do domínio do invisível, tomando nas mãos literalmente, rochas e carvalhos, pois é em tais coisas que se aferram, com afirmarem obstinadamente que só existe o que oferece resistência e que, de algum modo se pode pegar. Definem o corpo e o ser como idênticos, e se alguém do outro bando assevera que há seres sem corpo, não lhes concedem a mínima atenção e interrompem nesse ponto o diálogo (246a-b).

Já o segundo grupo é nestas palavras caracterizado:

Por isso mesmo, os que contestam suas proposições se defendem cautelosamente do alto de alguma região invisível, forçando-os a admitir que a verdadeira essência consiste em certas idéias inteligíveis e incorpóreas. Quanto aos corpos, segundo os adversários e o que eles denominam verdade reduzem-nos a pedacinhos com seus argumentos, e em lugar de essência lhes concedem apenas geração e movimento (246b-c)

O exame das doutrinas materialistas começa com a análise da afirmação de que os defensores dessas teses facilmente admitiriam que “animal mortal é alguma coisa” (246e), e que este seria um “corpo dotado de alma” (246e), incluindo assim a alma na categoria dos seres (246e). Igualmente concordariam que “é pela presença e posse da justiça que uma alma se torna justa, e pela do contrário que se torna o oposto disso” (247a). No entanto, se admitem que “existe a justiça, a sabedoria e as demais virtudes, e também seus contrários, bem como a alma, sede delas todas” (247b), admitirão também que “difícilmente qualquer delas poderá ser visível” (247b). Diante disso, caso fossem questionados se essas coisas são corpóreas, embora muitos deles ainda insistissem que “a alma seria dotada de uma espécie de corpo” (247b), no que diz respeito à sabedoria e seus afins, pelo menos um grande número dentre eles se envergonharia tanto de afirmar que são corpóreas como de que carecem de existência (247b-c).

Por força do que foi admitido, afirma o Estrangeiro que, nesse ponto, estariam os materialistas dispostos a aceitar uma definição menos estrita do ser, aceitando então a caracterização proposta por ele:

tudo o que possui uma determinada faculdade, seja de atuar de a algum modo sobre outra coisa, seja de sofrer a influência, embora mínima, do mais insignificante agente, mas que fosse uma única vez, é um ser real. Minha definição para explicar os seres é que não passam de capacidade ou força (247d).

2.1.5.4.3 Os problemas das doutrinas dos Amigos das Formas

Terminado o exame dos materialistas, o passo seguinte será, portanto, examinar as doutrinas dos chamados “Amigos das Formas”. Segundo o Estrangeiro, esses defenderiam que “A essência e a geração diferem” (248a), sendo, assim, uma distinta da outra; e que “só participamos da geração por intermédio do corpo, como é com a alma, por meio do pensamento, que nos comunicamos com o ser verdadeiro, o qual, como afirmais, é sempre o mesmo e imutável, ao passo que a geração varia” (248a). Por isso, se questionados a respeito da definição de ser que o Estrangeiro acabou de apresentar - ou seja, “a presença do poder de influir em determinado objeto, por menor que seja, ou de ser influenciado por ele” (248c) -, eles não a aceitariam, dado que “A esse respeito o que eles dizem é que a geração participa, de fato, da faculdade de agir ou de sofrer influências, mas que nenhuma dessas faculdades convém ao ser” (248c).

No entanto, isso apresentaria um grave problema à ideia de que “a alma conhece e de que o ser é conhecido” (248d), dado que “se conhecer é algo ativo, necessariamente o conhecido terá de sofrer sua ação. E, de acordo com essa explicação do ser, sendo este conhecido pelo conhecimento, na medida em que for conhecido se movimentará em virtude de sua própria passividade, o que não poderia dar-se, conforme dissemos, com o que está em repouso” (248e), de modo que, se o ser é passível de ser conhecido, não só ele poderia sofrer a influência de algo, como também não poderia ser estático. Mas, por outro lado, o Estrangeiro também afirma que “se admitirmos que tudo se movimenta e se altera, por força desse mesmo argumento teremos de privar o ser de inteligência” (249b), dado que, sem a estabilidade não poderá existir o “idêntico a si mesmo, no mesmo estado e relativamente ao mesmo objeto” (248b-c), e, sem essas condições, não é possível que “a inteligência possa surgir ou existir em qualquer parte” (248c). Diante disso, a conclusão do estrangeiro será a seguinte:

Urge, pois, combater por todos os meios quem suprime, assim, o conhecimento, o pensamento e a inteligência, e ainda se abalança a afirmar alguma coisa. [...] Logo; o filósofo que tem tudo isso na mais alta estima, tanto será obrigado a rejeitar, segundo creio, a doutrina dos adeptos do Uno juntamente com a dos sequazes do múltiplo, que proclama a imobilidade do todo universal, como a fazer ouvidos de moucos para os que movimentam o ser em todos os sentidos, e à maneira de crianças quando preferem as duas gulodices que lhes damos a escolher, afirmar

simultaneamente ambas as coisas a respeito do ser e do todo: que é imóvel e que está em movimento (249c-d)

2.1.5.4.4 O problema em tentar identificar o ser com o repouso e com o movimento

No entanto, logo o Estrangeiro e Teeteto percebem que esta definição que identifica o ser com o repouso e o movimento ainda é falha, uma vez que ela também recai no mesmo problema que identificaram ao tratarem das doutrinas pluralistas. Com efeito, sendo o repouso e o movimento absolutamente contrários um do outro (250a), ao dizermos que ambos existem, ou são, não poderíamos identificar o ser com nenhum deles em particular, dado que se o identificássemos com o repouso, o movimento cessaria, ao passo que se a identificação fosse feita com o movimento, não haveria repouso (250a-b), o que leva à conclusão que quando dizemos que “ambos são”, pressupomos em nosso espírito “um terceiro elemento acrescentado àqueles, por incluíres nele repouso e movimento” (250b), restando que “Então, o ser não será a combinação de movimento e repouso, porém algo diferente de ambos” (250c), e que “Logo, por coerência com sua própria natureza, o ser não está nem em repouso nem em movimento” (250c).

Mas isso levaria a um novo problema (250d), pois se o ser é algo alheio ao movimento, como é possível que ele não esteja parado? E se ele não está identificado com o repouso, como pode ser que ele não esteja em movimento?

2.1.5.4.5 A predicação e a comunhão dos gêneros

A fim de tentarem encontrar uma resposta, a proposta do Estrangeiro é que principiem pela tentativa de responderem a questão de “por que razão empregamos nomes diferentes para designar a mesma coisa” (251a).

Com efeito, segundo nos diz o Estrangeiro, ao tratarmos de algum ente, como por exemplo o homem, atribuímos a ele diversos outros predicados além do simples nome “homem”:

Aplicamos ao homem as mais variadas denominações, como atribuir-lhe cor, forma, estatura, vícios e virtudes, e com todas essas conotações, e mais dez mil diferentes, não dizemos apenas que se trata de um homem, mas de certo homem bondoso e possuidor de um sem-número de atributos. O mesmo passa com muitas outras coisas, que a princípio imaginamos como unidades, mas depois tratamos como múltiplas e as designamos por uma infinidade de nomes (251a-b)

Logo em seguida a isso, o Estrangeiro esclarece contra o que e contra a quem se

dirigirão, doravante, suas críticas:

Com isso apresentamos um genuíno banquete para os moços e também para os velhos de cabeça dura. Nada mais fácil do que contestar que o uno possa ser múltiplo e o múltiplo uno. Por isso mesmo, exultam com poderem negar que o homem é bom. Não; só permitem dizer-se que o bom é bom e o homem é homem. [...] Para que nossa investigação abranja todos os que já trataram do ser, não importando a época, fique desde já assentado que o que vamos expor sob a forma de perguntas se dirige tanto a eles como aos que agora mesmo conversaram conosco (251b-d)

O que o Estrangeiro esclarece é que é preciso combater todas as teorias que implicam que cada ser deve ser considerado somente em si mesmo, como que separado de tudo o mais, e não em suas relações com os outros seres - muito embora nossa própria linguagem ateste, contrariamente, que sempre consideramos os seres em suas relações predicativas mútuas, dado que, quando sobre os seres discursamos, atribuímos a eles a participação ou não participação em outros seres -, atribuindo esse monismo predicativo⁴⁵ ao qual se opõe não só a todas as doutrinas sobre o ser já até aqui explicitamente examinadas, mas também a “todos os que já trataram do ser”. Diz o estrangeiro:

Recusemo-nos a emprestar existência ao movimento e ao repouso, e também qualquer atributo a seja o que for, considerando todas as coisas como não misturáveis e incapazes de se comunicarem umas com as outras: isso é que devemos incluir em nosso discurso. Ou será melhor reunir as coisas numa só classe e considerá-las capazes de se comunicarem? Ou algumas sim e outras não? (251d)

A investida do Estrangeiro começa com a análise da afirmação que ilustra de forma mais fundamental a posição que pretende combater, ou seja, que “nada tem o poder de comunicar-se de qualquer maneira seja com o que for” (251e). No entanto, afirmar isso implicaria que o repouso e o movimento não têm qualquer participação na própria existência (251e), uma vez que lhes seria negado qualquer relação que seja com o ser. Mas, uma vez que existem, é impossível que não tenham qualquer relação com ser (252a). Diante disso, conclui o Estrangeiro:

A consequência imediata dessa primeira concessão, como parece, é tudo subverter: a doutrina dos que movimentam o todo e dos que imobilizam como um, e também dos que admitem a distribuição dos seres em idéias imutáveis e eternas. Todos acrescentam às coisas a noção do ser, com afirmarem alguns que elas são realmente móveis, e outros, que estão, de fato, em repouso. [...] O mesmo se passa com os que ora unem o todo, ora o separam, seja reduzindo à unidade a infinitude, seja fazendo-a sair dela ou decompondo o Universo em número limitado de elementos, com os

⁴⁵Cf. Souza, 2010, p. 4: “[...] o monismo predicativo, segundo o qual cada coisa pode possuir apenas um único predicado, e deve possuí-lo de modo forte. Segundo essa perspectiva, todas as afirmações do tipo X é F são afirmações sobre o que X é por natureza. Portanto, nenhuma divisão interna é possível e não há diferença na F-dade que algo é.”

quais, depois, voltam a reconstruí-lo, pouco importando se consideram tais mudanças como sucessivas ou coexistentes. De qualquer jeito, se; não houver mistura, tudo o que disserem carecerá de sentido (252a-b).

O que se afirma, fundamentalmente, é que - não importa sob que forma - todos aqueles que tentam negar a comunhão dos seres, mesmo na afirmação mais fundamental de suas teorias, como, por exemplo, dizendo que “o ser é uno”, já aí uniram a ideia de “ser” com a de “unidade”, de modo que, no próprio ato de se tentar negar a comunhão, já entraram em contradição consigo mesmos:

É que a todo instante se vêm forçados a empregar expressões como Ser, À parte, Dos outros, Em si mesmo, e uma infinidade mais. Como não podem dispensá-las e são obrigados a entremeá-las em seus discursos, não precisam que os outros os refutem, pois levam consigo, como se diz, o inimigo e contraditor que por toda a parte eles carregam e que lhes fala de dentro deles mesmos, tal como fazia o famoso ventríloquo Euricles (252c).

Mas, no entanto, se fosse o caso de que a todas as coisas fosse concedida o poder da comunhão, isso levaria à bizarra conclusão de que “o próprio movimento ficaria em repouso e o repouso se moveria” (252d). Dado que isso seria impossível (252d), e que foram descartadas as hipóteses de que nenhum ser pode estar em comunhão com outro, assim como a de que todos podem estar em comunhão entre si (252e), só restaria a terceira alternativa: “como algumas coisas desejam comunicar-se e outras se recusam a isso, comportam-se todas mais ou menos como as letras: umas não combinam em absoluto entre elas; outras ficam em perfeita consonância” (252e-253a).

2.1.5.4.6 Os gêneros supremos e suas relações mútuas

Uma vez admitida a possibilidade da comunhão entre ao menos alguns dos seres, resta a questão de quais são os gêneros que comportam essa união e quais não, além de como e em quais casos poderia haver essa associação. O desafio a ser superado é assim descrito pelo Estrangeiro:

E já que chegamos à conclusão de que alguns gêneros desejam comunicar-se entre si, outros não, alguns com poucos, outros com muitos, e uns tantos, ainda por isso mesmo que em tudo penetram, nada encontram que os proíba de comunicar-se com todos, continuemos a desenvolver nosso argumento da seguinte maneira: em vez de considerar todas as idéias, a fim de não nos atrapalharmos em tamanha abundância, escolhamos apenas as de maior relevo, para inquirir, de início, sobre a natureza de cada uma, e depois acerca da capacidade de se comunicarem umas com as outras (254b-c).

A proposta do Estrangeiro é, então, que comecem sua análise pelos “mais importantes gêneros” (254d) que acabaram de considerar, que são “o próprios ser, o repouso e o movimento” (254d). Com efeito, já fora admitido que “os dois últimos absolutamente não se misturam [...] Porém o ser se mistura com ambos, pois, de uma forma ou de outra, ambos são” (254d). Ademais, “Cada um deles [...] é diferente dos outros dois, porém igual a si mesmo” (254d). No entanto, ao afirmar isso, dois novos gêneros serão colocados em consideração: “Outro e Mesmo” (254e), o que, por sua vez, leva à questão de se eles “Serão dois gêneros diferentes daqueles três, embora sempre e fatalmente misturados com eles, o que nos levaria a considerá-los como cinco, não três, ou com esse Mesmo e esse Outro, sem o percebermos, designamos um daqueles três Gêneros?” (254e-255a).

Todavia, não pode ser o caso que o repouso e o movimento possam ser identificados nem com o “Mesmo” e nem com o “Outro”, “Pois logo que um deles, não importa qual, se aplicasse aos dois, obrigaria o outro a mudar-se no contrário de sua natureza, visto participar do seu contrário” (255a-b). No entanto, embora o movimento e o repouso não possam ser identificados nem com o “Mesmo” e nem com o “Outro”, todavia de alguma forma participam destes gêneros (255b), uma vez que podem ser por eles predicados.

Tampouco o ser poderia ser identificado com o mesmo, dado que, se assim o fosse, “ao dizermos do movimento e do repouso que ambos são, no mesmo passo afirmamos que são o mesmo” (255b-c), transformando-os em idênticos àquilo que deveriam ser opostos, de modo que, não podendo ser identificado com nenhum dos três outros gêneros, o “Mesmo” precisaria ser considerado como um quarto gênero distinto dos outros três.

No entanto, resta ainda a questão a respeito do “Outro”: “não deverá também ser considerado como uma quinta idéia? Ou teremos de considerá-lo, e também ao ser, como dois nomes para um único gênero?” (255c)

O exame dessa questão principia com assunção da afirmação de que “entre os seres alguns são considerados em si mesmos e outros sempre em suas relações recíprocas” (255c), estando o outro na categoria desses segundos, dado que “sempre está em relação com outro” (255d). No entanto, se o ser e o “Outro” pudessem ser identificados, isso implicaria que o “Outro”, assim como o ser, pudesse participar dos seres que “são considerados em si mesmos”, assim como dos que são considerados “sempre em suas relações recíprocas”, de modo que, no primeiro caso, isso implicaria a possibilidade de existir um “Outro” que não está em relação com outra coisa, o que seria absurdo (255d). Isso leva à conclusão inevitável de que “precisamos admitir a natureza do outro como a quinta idéia ao lado das que já aceitamos” (255d-e).

O Estrangeiro adicionará ainda, a respeito do “Outro” que essa ideia “penetra em todas as outras, pois cada uma em separado é diferente das demais, não por sua própria natureza mas por participar da ideia do outro” (255e).

Assentado isso, o Estrangeiro propõe uma breve recapitulação do que se alcançou, a fim de poder disso tirar as conclusões inevitáveis. Tomando o movimento, relembra que ele é “de todo diferente do repouso” (255e), de modo que não poderá ser com ele identificado. No entanto, por existir, participa do ser (256a). Ademais, por ser outro gênero que não o “Mesmo”, não pode ser com ele identificado, embora dele participe por ser “o mesmo consigo mesmo, porque tudo participa do mesmo” (256a), o que leva à aparentemente estranha conclusão de que ele, simultaneamente, “é o mesmo e não é o mesmo”:

Logo, o movimento é o mesmo e não é o mesmo: eis o que seremos obrigados a admitir, sem nos amofinarmos muito com esse fato. Quando dizemos que ele é o mesmo, pretendemos significar que nele próprio ele participa do mesmo; e ao declarar que não é o mesmo, queremos dizer, pelo contrário, que assim é por causa de sua comunhão com o outro, a qual o leva a separar-se do mesmo, deixando-o não como o mesmo mas como outro; de onde vem que, mais uma vez e a rigor ele não poderá ser denominado o mesmo (256a).

Igualmente, embora o movimento participe do “Outro”, dado que todas as coisas, como foi dito, participam dessa ideia, ele não poderá também ser com ela identificado, uma vez que o “Outro” foi aceito como uma ideia à parte das demais, o que leva o Estrangeiro a questionar e concluir:

E depois? Diremos que ele é diferente dos três primeiros, porém não diferente do quarto, se concordamos que são cinco os gêneros que nos dispusemos a examinar? [...] Sem medo algum, portanto, e com a máxima energia afirmaremos que o movimento é outro que não o ser. [...] A esse modo, com toda a segurança, não é ser o movimento, como também é ser, visto participar da existência. [...] De onde fica também certo, necessariamente, que o não-ser está no movimento e em todos os gêneros, pois a natureza do outro, entrando em tudo o mais, deixa todos diferentes do ser, isto é, como não-ser, de forma que, sob esse aspecto, poderemos, com todo o direito, denominá-los não existentes, e o inverso: afirmar que são e existem, visto participarem da existência. [...] Em cada ideia, pois, há muitos seres e uma multidão incontável de não-seres. [...] Logo, teremos de dizer que o ser em si mesmo é diferente dos outros. [...] Então, concluiremos que quantas vezes os outros são, outras tantas o ser não é, pois não sendo eles, será um em si mesmo, enquanto os outros, de número infinito, não serão (256c-257a).

A comunhão de todas as coisas com os gêneros do “ser” e do “outro”, levou, portanto, à conclusão - contra o interdito eleático - não só que o não-ser de certa forma existe, mas também que está unido ao ser em tudo o que existe.

2.1.5.4.7 O não-ser não como oposto, mas como diferença em relação ao ser

No entanto, o Estrangeiro afirma que seria importante considerar que “Sempre que nos referimos ao não-ser, não temos em vista, como parece, o oposto do ser, porém algo diferente” (257b), de modo que, quem se refere ao “não grande” (257b), não se referiria “mais ao pequeno do que ao igual” (257b), o que, por sua vez, levaria à seguinte conclusão: “Não podemos concordar que com o emprego da negação indicamos o contrário da coisa enunciada, mas apenas que o Não colocado antes dos nomes que se seguem indica algo diferente das coisas cujos nomes vêm enunciados depois da negação” (257b-c).

Com efeito, quando dizemos “não grande”, não nos referiríamos somente a um ser específico que seria um contrário absoluto do grande, mas sim a tudo aquilo que seria outro que não o “grande”, de modo que, embora o “outro” seja em si mesmo uno, ele se aplicaria a todos os seres que são outros que não o “grande”, como nesse exemplo específico. Por isso, aconteceria com o “outro” algo semelhante ao que acontece com o conhecimento, dado que “O conhecimento, também, é uno, porém são separadas as partes relacionadas com determinados objetos e recebem denominações específicas. Daí haver tanta variedade de artes e conhecimentos [...] O mesmo se passa com a natureza do outro, conquanto seja apenas uma” (257c-d).

Sendo assim, quando dizemos “não-belo” (257d), o que aconteceria é que algo seria separado do “belo” e a ele contraposto (257e), restando que o “não-belo” não seria mais do que uma “oposição de um ser a outro” (257e), o que, por sua vez, levaria à conclusão de que o “não-belo” não participa menos da existência do que o próprio “belo” (257e), assim como aconteceria com o “não-grande” e o “grande” (258a); o “justo” e o “injusto” (258a); podendo o mesmo também ser dito “de tudo o mais” (258a), “pois a natureza do outro se nos revelou como incluída entre os seres. Ora, se ela existe, suas partes, também, terão de ser consideradas como existentes” (258a).

Tais considerações abriram o caminho para que o Estrangeiro e Teeteto pudessem, enfim, apresentar sua definição final de “não-ser”, assim como afirmar sua existência entre os seres, dado que ele não seria mais do que a afirmação daquilo que é outro em relação a cada ser específico considerado, consistindo, portanto, numa oposição de ser a ser:

Estrangeiro - Assim, ao que parece, a oposição da natureza de uma parte do outro e da natureza do ser, dada a contraposição das duas, não terá menos existência, se assim posso expressar-me, do que o próprio ser, pois ela não indica absolutamente o contrário do ser, porém algo diferente dele. [...] Estrangeiro - E que nome lhe daremos? Teeteto - O de não-ser, evidentemente; esse mesmo não-ser à procura do

qual andávamos por causa do sofista. Estrangeiro - Então, conforme disseste, em nada ele será inferior aos outros, com relação ao ser, sendo nos lícito afirmar sem vacilações, que o não-ser possui incontestavelmente natureza própria, e assim como grande era grande e o belo, belo, e também o não-grande, não grande, e o não-belo, não belo: do mesmo modo diremos que o não-ser tanto era como é não-ser, tendo, pois, de ser contado como uma idéia no conjunto dos seres (258b-258c).

Dito isso, o parricídio contra Parmênides está consumado, e as razões são logo resumidas pelo Estrangeiro:

[...] nós, não apenas demonstramos que o não-ser existe, como revelamos a forma de ser que o não-ser reveste. Provamos, ainda, que existe a natureza do outro e que ela se subdivide ao infinito nas relações recíprocas dos seres, depois do que nos aventuramos a afirmar que cada parte do outro que se opõe ao ser precisamente o não-ser (258d-e).

No entanto, se por um lado, num certo sentido o interdito eleático é ultrapassado, ele também é, de certa forma, respeitado, posto que a própria identificação do não-ser com a categoria do “outro”, a qual permitiu o não-ser poder ser definido como uma relação de oposição entre seres, colocando-o entre o número dos seres, impede que o não-ser possa ser identificado com um tipo de oposto absoluto dos ser, como explica Trabattoni:

Quando dizemos que algo <<não é>>, não se tem a intenção de pensar ou exprimir aquele não ser que é oposto ao ser (o nada em sentido absoluto, que justamente não pode ser pensado nem dito), mas o não ser como diferente, que faz parte do ser sob o mesmo título do idêntico, assim como tudo aquilo que não é o belo faz parte do ser tal como o belo (TRABATTONI, 2010, P. 238).

A reformulação do conceito de não-ser faz com que, quando se diga “não-ser”, não se conceba nem se afirme nada que não esteja na esfera do ser, fazendo com que o oposto do ser continue não concebido e nem afirmado, mas tão somente uma diferença relativa entre os seres:

Porém ninguém venha objetar-nos que é por havermos apresentado o não-ser como o contrário do ser que nos atrevemos a dizer que ele existe. Há muito dissemos adeus às pesquisas sobre qualquer contrário do ser, no sentido de sabermos se existe ou não existe, se é definível ou avesso a toda explicação. Quanto ao que acabamos de afirmar a respeito do não-ser, ou nos prove alguém que tudo aquilo está errado, ou, enquanto não puder fazê-lo, diga conosco que os gêneros se misturam uns com os outros e que o ser e o outro penetram em todos e se interpenetram reciprocamente, e que o outro, por participar do ser, existe pelo próprio fato dessa participação, sem ser aquilo de que ele participa, porém outro, e por ser outro que não o ser, é mais do que evidente que terá de ser não-ser. Por sua vez, o ser por participar do outro, torna-se um gênero diferente dos outros gêneros, e por ser diferente de todos, não será nem cada um em particular nem todos eles em conjunto, mas apenas ele mesmo. A esse modo, não é possível absolutamente contestar que há milhares e milhares de coisas que o ser não é, e que os outros, por sua vez, ou isoladamente ou em conjunto, de muitas maneiras são, como de muitas maneiras também não são (258e-259b).

2.1.5.5 A aplicação da ideia do não-ser à questão do erro e do discurso

Assentada a questão a respeito de em que medida é possível superar o interdito eleático, os dialogantes podem, então, retornar à consideração do discurso sobre os seres.

Segundo o Estrangeiro, admitir a possibilidade da associação entre os seres - superando assim o monismo predicativo - não seria somente um pré-requisito para que se possa, de alguma forma, conceber a participação do não-ser entre o número dos seres, mas a própria possibilidade da existência do discurso seria eliminada se não fosse permitida essa relação entre os seres, dado que “O mais radical processo para acabar com qualquer espécie de discurso é isolar cada coisa do seu conjunto, pois o discurso só nos surge pronto pelo entrelaçamento recíproco das partes” (259e). Portanto, admitir a ideia de que os seres se relacionam entre si foi também fundamental para que fosse possível incluir o “discurso no gênero dos seres” (260a). Mas o que se quer não é somente afirmar a possibilidade da existência do discurso entre os seres, mas sim do discurso falso, dado que o que está em jogo é a tentativa de descrever o sofista como uma espécie de ilusionista vendedor de falsidades.

Admitido que “O não-ser se nos revelou como um gênero entre os demais, distribuído entre todos os seres” (260b), o próximo passo será saber “se ele se mistura com a opinião e com o discurso” (260b), e a razão seria a seguinte:

Se não se misturar, a conclusão forçosa é que tudo é verdadeiro; misturando-se, torna-se possível haver opinião falsa e também discurso falso, pois pensar e dizer que não é: eis o que a meu ver, constitui falsidade no pensamento ou no discurso. [...] Logo, se há falsidade, também há fraude. [...] havendo fraude, forçosamente tudo terá de ficar cheio de simulacros, imagens e fantasias (260b-c).

Contudo, embora tenham conseguido afirmar a participação do não-ser na comunidade dos seres - pré-requisito para a admissão da possibilidade de existência do discurso falso -, o que se passa então a considerar é que o sofista talvez poderia, espertamente, argumentar que talvez o caso seja o seguinte:

[...] só algumas espécies participam do não-ser, outras não, pertencendo os discursos e as opiniões à classe das que não participam. Daí [o sofista] negar com o maior empenho a existência daquela faculdade de criar imagens e simulacros em que pretendemos confiná-lo, por não terem absolutamente comunicação com o ser, a opinião e o discurso; e uma vez que não há participação, não poderá haver falsidade (260d-e).

Disso, afirma o Estrangeiro, seguirá uma conclusão inevitável:

Por tudo isso, precisaremos, de início, investigar a fundo o que seja o discurso, opinião e imaginação, para que, depois de conhecidos, possamos descobrir sua

comunhão com o não-ser; uma vez esta patenteada, demonstrar que a falsidade existe, e, demonstrada sua existência, amarrar nela o sofista, no caso de merecer ele semelhante castigo, ou soltá-lo, para irmos procurá-lo noutra gênero (260e-261a).

A fim de examinarem, pois, o discurso e a opinião, assim como sua comunhão com o não-ser, a proposta do Estrangeiro é que eles comecem examinando “as palavras, da mesma maneira por que explicamos as idéias e as letras” (261d), examinando “se todas se combinam ou nenhuma; ou se algumas admitem esse acordo e outras não” (261d), ao que Teeteto responde prontamente que “É claro que umas o admitem e outras não” (261d).

O Estrangeiro, por sua vez, afirma pressupor que o que Teeteto quer dizer é que “as palavras pronunciadas numa determinada seqüência e que formam sentido combinam entre si, não combinando as que na sua seriação nada significam” (261d-e), o que se daria por haver duas classes de palavras, os substantivos e os verbos (262a) - sendo estes os nomes que designam ação (262a), e aqueles os que indicam aquele que realiza as ações (262a) -, de modo que uma simples seqüência de substantivos enunciados sozinhos não chegaria a formar uma sentença, acontecendo o mesmo com uma série composta somente de verbos (262a), ou seja:

[...] a simples seqüência de verbos ou de substantivos não forma um discurso [...] Tanto neste caso como naquele, os vocábulos enunciados nem indicam ação nem inação, ou existência de um ser ou de um não-ser, até o momento de alguém juntar substantivos com verbos. Só então eles se completam, surgindo o discurso desde a primeira combinação, o que com acerto se poderia denominar a forma primitiva do discurso, a menor a conceber-se. [...] a partir desse instante, ele enuncia algo de alguma coisa que é ou se torna ou foi ou será; não se limita a nomeá-la, porém conta que alguma coisa aconteceu, o que consegue pelo entrelaçamento de verbos com substantivos. Daí não dizermos simplesmente que essa pessoa nomeia, porém que discursa, sendo a essa conexão de palavras que damos o nome de discurso (262b-d).

Assim, somente com a junção de um verbo com um substantivo poderia acontecer a passagem da simples nomeação para o discurso em sua forma mais fundamental, como quando se diz que “o homem aprende” (262c), sentença na qual não nos limitamos a nomear o homem ou a ação de aprender, mas enunciamos “algo de alguma coisa que é”, o que confirmaria a afirmação inicial de que, assim como acontece com as coisas, acontece com as palavras, dado que umas se combinam mutuamente e outras não, pois somente as que se combinam mutuamente podem dar origem a uma sentença, o elemento mais fundamental do discurso (262d-e).

Ademais, afirma o Estrangeiro o seguinte: “É que a sentença, desde que se forma, por força terá de referir-se a alguma coisa; sentença de nada é que não é possível haver” (262e), o que se torna patente pela necessidade da participação da classe dos substantivos na formação das sentenças. Além disso, as sentenças também teriam, cada uma, alguma

qualidade própria (262e). A fim de inquirirem a respeito de em que consistiria essa qualidade, o Estrangeiro propõe então que examinem duas sentenças: “Teeteto está sentado” (263a), e “Teeteto, com quem converso neste momento, voa” (263a). Ambas certamente se referem ao mesmo sujeito, Teeteto, porém apresentam qualidades distintas, as quais Teeteto explicará da seguinte forma: “Uma delas, de algum modo, é falsa; a outra, verdadeira” (263b). A partir disso, o Estrangeiro explicará a diferença entre ambos nos seguintes termos:

Das duas, a verdadeira diz de ti as coisas como realmente são. [...] E a falsa, diferentes da realidade. [...] A saber, como existentes, porém diferentes das que existem com relação à tua pessoa, pois já dissemos que com relação a cada coisa há muitos seres e muitos não-seres. [...] Assim, quando se fala a teu respeito, porém tratando de coisas outras como sendo as mesmas e do que não é como sendo, semelhante combinação, ao que parece, de substantivos e de verbos é, de fato e verdadeiramente, um falso discurso (263b-263d).

Assim, está finalmente assentada não somente a existência do discurso entre o número dos seres, mas a essência do discurso verdadeiro e do discurso falso; sendo o verdadeiro o que atribui às coisas que são o que está de acordo com a sua realidade, e o falso o que atribui a elas não o que não existe, mas sim coisas diferentes do que deve corretamente ser a elas atribuído.

Outrossim, da possibilidade de existência do discurso falso, decorreria também que o pensamento, a opinião e a imaginação seriam igualmente suscetíveis tanto de falsidade como de verdade (263d). Isso aconteceria porque “pensamento e discurso são uma e a mesma coisas, com diferença de que o diálogo interior da alma consigo mesma que se processa em silêncio recebeu o nome de pensamento” (263e); ao passo que “a corrente que sai dela, pela boca, por meio de sons, recebe o nome de discurso” (263e), o qual pode conter tanto a afirmação como a negação (263e), e “Quando isso se passa na alma, em silêncio”, seria precisamente o que chamamos de opinião (264a); e, por sua vez, “quando a opinião se forma em alguém, não por ela mesma, mas por intermédio de alguma sensação”, mereceria o nome de imaginação (264a), o que leva o estrangeiro a concluir:

Logo, se há discurso verdadeiro e discurso falso, e o pensamento se nos revelou como conversação da alma consigo mesma, e opinião como a conclusão do pensamento, vindo a ser o que designamos pela expressão, imagino, uma mistura de sensação e opinião, forçoso é que algumas sejam falsas, dadas suas afinidades com o discurso (264a-b).

2.1.5.6 O sofista definido

Assim, admitido que é possível afirmar a existência do discurso falso, estaria

aberta, igualmente, a possibilidade de definir o sofista como um tipo de ilusionista vendedor de falsidades, dado que “uma vez provada a existência de falsos discursos e de opiniões falsas, é possível que haja imitação dos seres, e que dessa disposição do espírito nasça uma arte da falsidade” (264d).

Resta, no entanto, a questão de localizar onde o sofista se esconde no interior da arte mimética. Retomando as divisões assentadas anteriormente, o Estrangeiro lembrará que foram distinguidas “duas classes na arte de fazer imagens: a da cópia e a dos simulacros” (264c). No entanto, a “imitação não deixa de ser criação, a saber, de imagens, simplesmente, é o que afirmamos, não da própria realidade” (265b).

Isso, por sua vez, pressupõe uma divisão anterior: definindo a capacidade criadora como “tudo o que for causa de vir a existir o que não existia” (265b), o Estrangeiro afirmará que “todas as coisas que atribuímos à Natureza são produto de uma arte divina, e as que os homens compõem por meio daquelas o são de uma arte humana, e que, de acordo com essa explicação, há duas espécies de arte criadora, a humana e a divina” (265e).

Ademais, cada uma dessas artes criadoras poderia ser dividida em mais duas, resultando dessa divisão duas artes divinas e duas artes humanas (266a); sendo o caso que cada um desses pares seria composto, por ser turno, por uma arte produtora de realidades e uma produtora de imagens (266a). Com efeito, os exemplos mostrariam que é assim mesmo que as coisas se passam na criação divina:

Nós e os outros animais e todos os elementos originários das coisas, o fogo, a água e substâncias congêneres, como sabemos, foram produzidas pelo Deus e são obra sua, cada coisa em particular e no conjunto. [...] Para todas essas coisas há simulacros que não são elas mesmas e que as acompanham, também originárias de uma arte divina. [...] Os [simulacros] dos sonhos e os que denominamos de dia aparições naturais, como as sombras que se formam quando as trevas tomam conta do fogo ou o reflexo em objetos lisos e brilhantes de duas luzes que se encontram, uma própria para os olhos e outra estranha e que produzem em nossos sentidos uma imagem de efeito inverso da visão ordinária (266b-c).

E, de igual forma, essa duplicidade também seria atestada quando olhamos para a criação humana:

Não podemos dizer que com a arte do arquiteto construímos a própria casa, e por meio do desenho uma outra que é como um sonho de criação humana para as pessoas acordadas? [...] O mesmo acontece com as demais obras de nossa atividade produtora, que andam sempre aos pares, a própria coisa, digamos, oriunda da arte criadora, e sua imagem que só gera simulacros (266c-d).

Assentada a diferença entre as artes produtoras de realidades e as artes produtoras de imagens, é possível então retornar à divisão anterior, dado que é preciso lembrar “que um

gênero da arte imitativa deveria ocupar-se com cópias e o outro com simulacros, se o falso tiver de ser verdadeiramente falso e alcançar por natureza algum lugar entre os seres” (266d-e). Por sua vez, a arte do simulacro poderia ainda ser dividida em duas, sendo o caso que “Uma trabalha com instrumentos; na outra, quem produz o simulacro serve de instrumento” (267a), esta devendo ser chamada de mímica.

O Estrangeiro propõe, então, uma nova divisão na mímica, dado que “Entre os imitadores, uns conhecem o que imitam, outros o fazem sem conhecer” (267b), chamando a imitação executada por estes - que, sem conhecer aquilo que imitam, baseiam-se tão somente na opinião - de “doxomimética” (267d); ao passo que a imitação executada por aqueles deveria ser chamada de “mimética histórica ou erudita” (267e).

Uma vez que “o sofista não se inclui no número dos que sabem, mas no dos que imitam [sem saber]” (267e), é na doxomimética que devem seguir fazendo suas divisões, seccionando o grupo daqueles que se dedicam a esse tipo de imitação entre os ingênuos, que acreditam saber aquilo que imitam - os quais deveriam ser chamados de “imitador[es] simples” (268e) -; e entre aqueles que suspeitam não saber aquilo que tentam aparentar que sabem, os quais deveriam ser chamados de “imitador[es] dissimulado[s]” (268a), dentre os quais deveria ser incluído o sofista.

Por fim, esse último grupo deveria receber uma derradeira divisão: “No primeiro, distingo o indivíduo capaz de dissimular em público com discursos prolixos; no outro, o que em círculos mais restritos, com sentenças curtas leva seu interlocutor a contradizer-se” (268b), sendo o caso que o primeiro mereceria o nome de “orador popular” (268b), enquanto o segundo encerraria definitivamente o enquadramento e definição do sofista (268c), levando o Estrangeiro à conclusão final do diálogo:

Sendo assim, a espécie imitativa e suscitadora de contradições da parte dissimuladora da arte baseada na opinião, pertencente ao gênero imaginário que se prende à arte ilusória da produção de imagens, criação humana, não divina, desse malabarismo ilusório com palavras: quem afirmar que é de semelhante sangue e dessa estirpe que provém o verdadeiro sofista, só dirá, como parece, a pura verdade (268d).

2.1.5.7 *A persistência da problemática da linguagem*

No entanto, não é a definição do sofista que nos interessa aqui, mas sim discutir os alcances e os limites do que foi ganho na trajetória da execução dessa empreitada. Com efeito, diante do exposto, consideramos que Santos (2014) está perfeitamente correto ao afirmar que há um avanço considerável no diálogo *O Sofista* em relação ao *Crátilo*, dado que

no primeiro é apresentada uma concepção de linguagem que vai além da simples nomeação das coisas, alcançando também a dimensão da relação entre os seres, o que abre o caminho para se considerar a dimensão predicativa da linguagem, o que levou Santos a ir mais adiante e afirmar o seguinte:

[...] na comparação com o *Sofista*, faltam ao *Crátilo* as relevantes inovações acima apontadas, particularmente no tocante à concepção relacional da Verdade [...] Considerando as teorias em que se apoia a epistemologia predicativa, o *Teeteto* e o *Crátilo*, e de certo modo o *Eutidemo*, podem entender-se como introduções aporéticas ao *Sofista*. O *Crátilo* apontaria a necessidade de ultrapassar a epistemologia antepredicativa, enumerando e eliminando os obstáculos que impedem que os enunciados sejam usados para descrever a realidade; o maior dos quais consistirá na condensação da linguagem em ‘nomes’. Pois, distinta da verdade predicativa, a “verdade dos nomes” no *Crátilo*, permanece na antepredicatividade, constituindo não mais que o reflexo da “verdade das coisas”, condensada no princípio de que “dizer a verdade é dizer o que é” (*ta onta legein: Eutd.* 284a). Dele resultam a impossibilidade da falsidade e da contradição, a que o *Crátilo* se refere ironicamente (429d-e), e o *Sofista* definitivamente erradica da reflexão (SANTOS, 2014, p. 21-22).

Contudo, alcançar a dimensão predicativa da linguagem talvez não fosse o suficiente para que Platão considerasse a linguagem como suficientemente adequada para falar satisfatoriamente a respeito da realidade essencial, o que está explicitamente expresso numa passagem da *Carta VII* que já citamos anteriormente:

Declaramos, outrossim, que nenhum desses nomes é fixo e que nada impede de darmos o qualificativo de retas às coisas que presentemente denominamos curvas, ou o de curvas às que chamamos retas, não vindo a ficar, com isso, os nomes menos fixos depois de trocarmos sua aplicação, pois cada uma passaria a significar precisamente o seu contrário. *O mesmo é válido para a definição, por ser constituída de substantivos e verbos, em que nada há absolutamente firme.* Ademais, poder-se-ia provar de mil maneiras diferentes a obscuridade desses quatro elementos [nomes, definições, imagens e opinião verdadeira]; porém a mais convincente demonstração é a que mencionamos há pouco: *como há dois princípios, a essência e a qualidade, o que a alma procura conhecer não é a qualidade, mas a essência. Ora, justamente o que cada um dos quatro elementos apresenta à alma, nos raciocínios e nos fatos, é o que ela não procura, e como tudo o que é expresso ou manifesto é facilmente refutável pelos sentidos, todo o mundo, por assim dizer, se enche de obscuridades e de incertezas* (343a-c, grifo nosso).

O que Platão concebe aqui é que, embora a dimensão predicativa da linguagem permita que de alguma forma a linguagem possa falar sobre os seres, ao explicitar as suas relações mútuas - suas qualidades, ou seja, a participação dos seres na existência de outros seres -, contudo isso não seria explicitar a realidade intrínseca de sua dimensão essencial, embora seja isso “o que a alma procura conhecer”, o que possivelmente explicaria o porquê das perguntas fundamentais a respeito do “que é” das coisas que anima os diálogos aporéticos permanecerem sem resposta, como explica Gonzalez:

Mas o que seria, então, essa fraqueza inerente à natureza da linguagem? Como a carta explica, é o fato de que a sentença, ou proposição, expressa *como* uma coisa é *qualificada* (*poion ti*) em vez *do que* ela é (*ti esti*). O ponto, aparentemente, de que qualquer afirmação que eu faça, por exemplo, sobre a virtude, irá apenas *qualificar* a virtude de uma maneira ou outra dizendo que ela tem essa ou aquela propriedade. O que a carta presume, então, é que qualificar a virtude em uma proposição nunca poderá ser equivalente a saber o que a virtude em si mesmo é. Ao saber apenas que a virtude tem certas qualidades (um conhecimento que pode ser afirmado em proposições) nós ainda não sabemos o que a virtude em si mesmo é (um conhecimento que, portanto, é não proposicional). É por *essa* razão, e não pelo bem de nenhum obscurantismo, que esse conhecimento não pode ser expresso em palavras como outros estudos podem. Assim, o argumento da *Carta VII* afirma inequivocamente que as questões socráticas como “O que é temperança?” e “O que é coragem?” nunca poderão ser respondidas e, portanto, a *aporia* dos chamados primeiros diálogos se prova necessária. Qualquer definição possível irá predicar certas qualidades dessas virtudes mais ou menos verdadeiramente ou falsamente, mas irá necessariamente falhar em expressar *o que* qualquer uma das virtudes é. O conhecimento buscado aqui simplesmente é não definicional. Embora possamos falar ao redor desse conhecimento, não podemos expressá-lo como tal em qualquer conjunto de proposições. Ele, em vez disso, possui o caráter daquele insight o qual Platão descreve com sua metáfora da “faisca instantânea”. (GONZALEZ, 1995c, p. 185-186, tradução nossa).

Isso nos parece suficiente para afirmar que, mesmo com a passagem da dimensão antepredicativa da linguagem para a predicativa, contudo permaneceria a necessidade afirmada no *Crátilo* de se “procurar fora dos nomes” (438d) o que poderia trazer conhecimento a respeito da realidade essencial; até porque mesmo a linguagem em sua dimensão predicativa não seria constituída de mais do que palavras, e estas, tanto em sua dimensão designativa como também predicativa, foram classificadas por Platão como insuficientes para alcançar e veicular - por si mesmas apenas - o conhecimento a respeito da realidade essencial.⁴⁶

2.1.6 A recepção parcial das críticas platônicas ao lógos na polêmica das chamadas “Doutrinas não-escritas”

Enquanto a postura mais comum dos intérpretes do pensamento platônico tem

⁴⁶ Obviamente, poderia ser argumentado corretamente que nos apoiamos em uma obra cuja autenticidade continua em debate - a *Carta VII* - para afirmarmos que as limitações do *lógos* apontadas no *Crátilo* se manteriam mesmo na dimensão predicativa da linguagem considerada no *Sofista*. Contudo, afirmaríamos, seguindo Gonzalez (1998, p. 238, tradução nossa), que “No que diz respeito à autenticidade, a questão mais importante, e a única que parece respondível, é a seguinte: serão os ensinamentos da carta consistentes com - assim como capazes de explicarem - o que é dito nos diálogos?”. Ao evidenciarmos, nos diversos diálogos que abordamos, o aparecimento, de uma forma ou de outra, da ideia de que a linguagem se mostra como insuficiente para, por si mesma, alcançar um conhecimento satisfatório a respeito da realidade essencial, esperamos ter mostrado que, pelo menos nesse ponto, os diálogos e a carta parecem perfeitamente consistentes entre si; o que nos levou a concluir, novamente concordando com Gonzalez (1998, 1995c), que, em Platão, o conhecimento deve ser concebido como possuindo uma dimensão que deve ser considerada não proposicional.

sido a de simplesmente ignorar a dimensão e as consequências das críticas do autor ao poder do *lógos* de alcançar e veicular o conhecimento, a Escola de Tübingen contribuiu para a reintrodução da questão no século passado⁴⁷, embora o tenha feito, ao nosso ver, de um modo que acabou resultando em uma leitura parcial e limitada do problema, que desembocou na tese das “Doutrinas não-escritas”.

No Brasil, a obra que provavelmente mais contribuiu para a difusão dessa tese foi o trabalho do filósofo italiano Giovanni Reale. No segundo volume da sua famosa *História da filosofia antiga* (2002b, p. 10-11), o autor afirma a importância de superarmos o “critério tradicional” de leitura do pensamento platônico, e principia por fazer uma enumeração sumária dos três pontos que definiriam as teses basilares de tal paradigma hermenêutico a ser suplantado:

a) O texto escrito é, geralmente, a expressão mais plena e significativa do pensamento do seu autor; isto é verdade, em particular, no caso de Platão [...] b) Além disso, chegaram até nós todos os escritos que os antigos citam como sendo de Platão e que são considerados autênticos [...] c) Por conseguinte, é possível extrair com segurança, de *todos* os seus escritos à nossa disposição, *todo* o seu pensamento (REALE, 2002b, p 10).

Enquanto os leitores de Platão tradicionalmente acreditaram que é em seus textos que encontraríamos tudo aquilo que foi objeto das investigações desse filósofo, Reale afirmará, logo em seguida, que existem razões para duvidarmos disso:

Com efeito, dois fatores importantes, que hoje vieram ao primeiro plano, desmentem o primeiro ponto. a) Nos autotestemunhos do *Fedro*, Platão diz expressamente que o filósofo *não consigna por escrito* as coisas de “maior valor” (τὰ τιμώτερα), que são justamente as que tornam um homem um filósofo; e confirma largamente essa afirmação na *Carta VII*. b) Existe uma tradição indireta que atesta a existência de “Doutrinas não-escritas” de Platão e transmite seus principais conteúdos. Por conseguinte, tanto Platão com as afirmações explícitas feitas sobre os seus escritos, como os seus discípulos que nos informaram da existência e dos principais conteúdos das “Doutrinas não-escritas” comprovam, de modo irrefutável, que os escritos não são para Platão a expressão plena e a comunicação mais significativa do seu pensamento e que, em consequência, mesmo possuindo nós todos os escritos de Platão, de *todos esses escritos* não podemos extrair *todo* o seu pensamento, e a *leitura e a interpretação dos diálogos devem ser levados a cabo numa nova ótica* (REALE, 2002b, p 10-11).

Se por um lado concordamos com Reale em que o “critério tradicional” de leitura do pensamento platônico deve ser superado, uma vez que os objetos mais elevados a que a investigação filosófica se dirige, na concepção de Platão, não poderão ser encontrados nos textos escritos; por outro, é óbvio que Reale não abraça a crítica platônica à linguagem na extensão que acreditamos ser a devida.

⁴⁷ Cf. Reale, 2002b, p. 11, n.5.

Para Reale, a questão platônica com a linguagem se restringe, na verdade, ao *lógos* escrito, não atingindo a dimensão da oralidade. O *lógos* oral, nessa perspectiva, teria sido a dimensão para a qual Platão haveria reservado as suas doutrinas mais elevadas, escondendo-as do grande público e revelando-as tão somente ao seletivo grupo dos alunos da Academia, a fim de afastar a incompreensão e a recusa daqueles que não estavam para elas preparados.

Assim haveria, nesta leitura, em realidade, duas dimensões do pensamento de Platão: uma delas diria respeito às ideias que foram consignadas por escrito para o grande público que estava *fora* da Academia, chamada, portanto, de *exotérica* - uma vez que essa palavra provém do termo grego ἔξω/*éxo*, o qual significa, literalmente, fora; e a outra se relacionaria às doutrinas mais elevadas ensinadas oralmente tão somente aos discípulos que estavam *dentro* do círculo restrito da Academia, e significariam, assim, o nível *esotérico* do ensinamento platônico (REALE, 2002b, p. 23), não devendo esses termos serem interpretados em sua comum concepção mística, mas tão somente como uma distinção entre o ensino destinado aos que estavam *fora* e os que estavam *dentro* da Academia (REALE, 2002b, p. 24).

Essa desvalorização do *lógos* escrito, em detrimento do *lógos* oral, emerge de maneira cristalina a partir da leitura de Reale das passagens do *Fedro* já por nós acima analisadas⁴⁸: “a passagem do *Fedro* afirma sem rodeios que o filósofo só é verdadeiramente tal tão-somente e na medida em que *não confia aos escritos, e sim ao discurso oral ‘as coisas de maior valor’*.” (REALE, 2002b, p 15).

No entanto, é importante ressaltar que, segundo a leitura de Reale da obra de Platão, a dimensão da oralidade não constitui apenas o meio adequado para a transmissão das doutrinas filosóficas mais elevadas, mas é também através do *lógos* oral que a verdade desses conhecimentos é alcançada, ficando a dimensão dos escritos restrita à função “hipomnemática”, ou seja, de memorização do que foi alcançado através das discussões orais:

Na exposição das doutrinas contidas nos “autotestemunhos” do *Fedro* e da *Carta VII*, vimos como Platão atribuía ao escrito uma exata função “hipomnemática”. Por conseguinte, o escrito deveria fixar e pôr à disposição do autor e dos outros um material conceitual *adquirido por outro caminho*, isto é, em discussões antes realizadas e, portanto, *na dimensão antecedente* da oralidade (REALE, 2002b, p 27).

Mas, na verdade, quando bem analisada, embora a perspectiva de Reale a respeito da problemática da linguagem em Platão receba as críticas deste filósofo ao *lógos* escrito, ela

⁴⁸ Cf. seção 2.1.3

sequer chega a abarcar a ideia da incompatibilidade entre o nível das palavras - mesmo as escritas - e a dimensão mais alta que a consideração filosófica pretende alcançar, chegando mesmo a afirmar - recorrendo, curiosamente, à *Carta VII* para isso - que o próprio Platão admite a possibilidade de escrever sobre essas coisas, e que, se não o fez, foi por questões que não diziam respeito às limitações gnosiológicas da linguagem, mas sim por problemas éticos e pedagógicos:

Com efeito, Platão não diz que as suas “Doutrinas não-escritas” não sejam por si mesmas passíveis de serem escritas (ao contrário, diz claramente que ele mesmo poderia escrevê-las melhor); mas que era *inútil* e mesmo *nocivo* expô-las a um público inadequado e incapaz de compreendê-las. Ele reprova sobretudo os escritos sobre as suas doutrinas orais produzidas por aqueles que, como o tirano Dionísio, não possuíam idoneidade, preparação e conhecimentos adequados. [...] Claro que os discípulos que escreveram sobre as “Doutrinas não-escritas” do Mestre não procuraram fazer aquilo que Platão considerava impossível objetiva e estruturalmente, mas fizeram simplesmente aquilo que ele considerava *ineficaz*, *inútil* e sobretudo *perigoso* para a incompreensão da maioria. Em suma, as proibições de Platão de escrever sobre certas doutrinas não eram de caráter puramente teórico, mas enraizavam-se em convicções de caráter prevalentemente ético-educativo e pedagógico hauridas em Sócrates; apoiavam-se na convicção da supremacia da dimensão da “oralidade” sobre a da “escritura” [...] De qualquer maneira, a maior parte dos melhores discípulos de Platão não escreveu as “Doutrinas não-escritas” para difundir-las em meio a um público desadaptado e inadequado, como fizeram todos aqueles que Platão censura, mas provavelmente para fazê-las circular só no interior do grupo dos acadêmicos (REALE, 2002b, p 21-22).

Convém observar que, com essas palavras, Reale chega ao extremo de esvaziar a problemática da linguagem. No fim, não haveria questão alguma com o *lógos*, mesmo o escrito, pois ele seria plenamente capaz de dar conta de absolutamente tudo o que pode ser objeto da filosofia. Se Platão reservou algumas matérias para a dimensão da oralidade, não foi por uma incompatibilidade entre o *lógos* ou a escrita e certos objetos, mas tão somente para afastar a incompreensão daqueles que não estavam devidamente preparados para travar contato com doutrinas mais elevadas. Tanto seria possível escrever sobre essas coisas, que alguns eminentes discípulos teriam legado as chamadas “Doutrinas não-escritas” do Mestre ao papel, embora tão somente com fins didáticos intra-acadêmicos, e não para a ampla divulgação.

Confiante nisso, certamente acreditando que possuía a “idoneidade, preparação e conhecimentos adequados” que não tinham os que Platão supostamente condena por tentarem escrever sobre o que não estão capacitados (REALE, 2002b, p 21), sem nenhum receio de ser acusado de revelar “muita ingenuidade e o desconhecimento total do oráculo de Amão” (*Fedro*, 275c), ou até mesmo de que dissessem que “os humanos, não os eternos do Olimpo, fizeram que ele o juízo perdesse” (*Carta VII*, 344d), Reale considerou-se capaz de reconstruir

as “Doutrinas não-escritas” a partir dos testemunhos indiretos da tradição, e, além de consigná-las *por escrito*, fazer delas a pedra de toque para uma nova interpretação global do pensamento de Platão.

O primeiro problema que convém ser apontado nisso é que, na própria *Carta VII* à qual Reale recorre para afirmar que Platão admite a possibilidade de se escrever sobre essas doutrinas mais elevadas as quais teria decidido reservar para o *lógos* oral, Platão afirma *expressamente* a impossibilidade de redigir textos sobre essas coisas, ao dizer que “De mim, pelo menos, nunca houve nem haverá nenhum escrito sobre semelhante matéria. *Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas dessa natureza*, como acontece com outros conhecimentos” (*Carta VII*, 341c). Não é o caso que Platão *optou* por não escrever sobre essas assuntos, mas sim que ele realmente acredita ser impossível fazer isso a contento.

Ademais, enquanto numa leitura parcial e restrita ao *Fedro* e à *Carta VII* podemos ser levados a pensar que a questão platônica a respeito da linguagem se restringe realmente ao *lógos* escrito, como Reale quer fazer-nos pensar, uma leitura mais global da problemática - como nos propusemos fazer aqui - pode facilmente mostrar que o problema é mais grave do que alguns querem pensar. A respeito disso, nenhuma passagem do *corpus platonicum* é mais eloquente do que o diálogo *Crátilo*, já acima analisado⁴⁹. Com efeito, o problema, como demonstrado nesta obra, está na própria essência da linguagem: os nomes. Os nomes, os quais são o coração tanto do *lógos* escrito como do falado, são ambíguos, e falham ao tentar apontar a essência das coisas (*Crátilo*, 437c), e é por isso que precisamos ir para além dos nomes (*Crátilo*, 438d-e), às próprias coisas, para do que nasce desse contato podermos ter um critério para julgar os próprios nomes (*Crátilo*, 439a-b). O problema não se restringe, portanto, ao *lógos* escrito, mas se estende ao *lógos* em geral, e é bem mais sério do que o que Reale afirma. De fato, nos parece que mais do que se referir a “Doutrinas não-escritas”, Platão alude a experiências de conhecimento que não podem ser satisfatoriamente descritas pela linguagem.

Não nos é claro como Reale poderia tentar conciliar a contundência das críticas platônicas aos limites do *lógos* apresentadas no *Crátilo* e a sua tese de que o filósofo grego admitia sim a possibilidade de que tudo o que é objeto da investigação filosófica pudesse ser reduzido ao *lógos* - pressuposto fundamental da tese da possibilidade de se escrever sobre as chamadas “Doutrinas não-escritas” - uma vez que, embora tenha se proposto a escrever uma monumental releitura global do pensamento platônico à luz dessas supostas doutrinas - a qual pode ser encontrada em uma apresentação mais extensa em sua *Para uma nova interpretação*

⁴⁹ Cf. seção 2.1.1.

de Platão (2004), e numa versão mais curta no segundo volume da sua *História da filosofia antiga* (2002b) - o filósofo italiano optou por se calar diante das críticas ao *lógos* contidas no *Crátilo*, permanecendo esse ponto, portanto, como uma lacuna fundamental em sua forma de ler o pensamento de Platão.

A dimensão geral de nossas concordâncias e discordâncias com a forma de Reale de compreender a problemática do *lógos* em Platão pode ser resumida através de uma análise da seguinte passagem do filósofo italiano:

O discurso sobre os “fundamentos últimos” que nos é transmitido pela tradição indireta é, com efeito, um discurso sempre muito breve: é como o trajeto último da subida de um cume, que é mais breve, mas, ao mesmo tempo, o mais exigente. *Os escritos platônicos nos fazem subir toda a montanha, mas não nos fazem alcançar o cume; ao contrário, a tradição indireta nos dá a condição de alcançar também o cume* (REALE, 2002b, p. 30, grifo nosso).

De fato, parece-nos correto apontar o alcance limitado dos escritos platônicos, uma vez que Platão afirma expressamente os limites não só de todo escrito, como do *lógos* em geral, e aponta para experiências de conhecimento que transcendem a linguagem - embora esta participe ativamente no processo de aquisição daquelas -, o que torna adequada a imagem descrita por Reale quando ele afirma que “Os escritos platônicos nos fazem subir toda a montanha, mas não nos fazem alcançar o cume”. Porém seria um erro querer encontrar numa “tradição indireta” o que o próprio Platão disse que não poderá ser encontrado em nenhum texto, posto que, se fosse possível escrever sobre essas coisas, ele mesmo afirma que, “melhor do que ninguém” (*Carta VII*, 341d), teria nos legado por escrito isso que tanto buscamos. Não só os escritos Platônicos não podem nos levar ao “cume”, como também escrito nenhum poderá, por si, nos elevar até lá; e nem mesmo o *lógos* oral parece ser capaz disso, segundo a concepção do filósofo grego.

2.1.6.1 A real necessidade de superar o “critério tradicional” de leitura de Platão

Não obstante, diante do exposto, e como já indicamos acima⁵⁰, Reale parece correto ao afirmar a necessidade de superarmos o “critério tradicional” de leitura de Platão, o qual, em geral, aponta a autossuficiência dos textos escritos para se compreender a totalidade da experiência de conhecimento descrita por Platão.

Alguns filósofos, mesmo não ligados à questão das “Doutrinas não-escritas” ou à Escola de Tübingen, já apontaram a ausência de autossuficiência dos escritos platônicos para

⁵⁰ Cf. seção 2.1.6.

se compreender por completo o pensamento de Platão. Um exemplo relevante foi Szlezák, especialmente quando afirma o seguinte:

Desde o início, Platão concebeu a escrita filosófica como uma escrita não autossuficiente, ou seja, como uma escrita que deve ser transcendida em termos de conteúdo para que seja totalmente compreendida. O livro do filósofo deve ter a justificativa final para seus argumentos fora dele (SZLEZÁK, 1985, p. 66, tradução nossa).

Embora afirme isso, é importante ressaltar que Szlezák acredita - assim como Reale, e igualmente baseando-se no *Fedro* para sustentar o que diz - que é na dimensão da oralidade que os escritos filosóficos platônicos devem encontrar a “ajuda” necessária para poderem dar conta daquilo que não conseguiriam sozinhos (SZLEZÁK, 1985, p. 328), o que acreditamos já termos dado provas o suficiente de que não é o caso. Em suma, para Szlezák a problemática da linguagem em Platão se reduz a termos muito semelhantes aos postos por Reale: toda a questão se resume ao *lógos* escrito, o qual deve ser “ajudado” pela dimensão do *lógos* oral, quando na verdade é o *lógos* em geral que necessita de um “socorro” que está além de si próprio. O verdadeiro “critério tradicional” de leitura do pensamento de Platão que precisa ser superado, portanto, é todo aquele que quer reduzir a experiência de conhecimento platônica à dimensão do *lógos*, seja o escrito ou o falado.

Diante das muitas críticas de Platão ao poder da linguagem de alcançar e transmitir o conhecimento, torna-se claro como o paradigma hermenêutico de compreensão da natureza da atividade filosófica - o qual tende a reduzir essa empresa à linguagem - emerge como problemático quando aplicado ao universo filosófico socrático-platônico.

Com efeito, retomando a caracterização geral da filosofia feita por Giovanni Reale que citamos no início deste trabalho⁵¹, podemos ver o quão problemático seria aplicar a ideia de uma filosofia que quer reduzir tudo ao *lógos* - e usar este *lógos* para explicar a totalidade das coisas - a um filósofo que afirma expressamente os limites da linguagem e aponta para realidades e experiências que transcendem o poder das palavras de dar conta delas, como é o caso de Platão.

Não obstante, não é esse o único ponto que parece problemático quando tentamos aplicar o paradigma contemporâneo de compreensão do empreendimento filosófico ao universo do pensamento socrático-platônico, como veremos a seguir.

⁵¹ Cf. seção 2; REALE, 2002a, p. 28-29.

2.2 Desafios à ideia do rompimento com o universo mítico/religioso na filosofia socrático-platônica

Embora acabe por reforçar a interpretação tradicional que tende a ver a filosofia socrático-platônica como uma espécie de racionalismo logocêntrico, isso não impediu Reale de afirmar a existência da “componente místico-religiosa-ascética do platonismo” (REALE, 2002b, p. 181), como fica evidente na seguinte passagem:

Platão não é apenas o metafísico e o dialético: quem o interpretou exclusivamente sob esse aspecto reduziu-o simplesmente a um esqueleto. Os antigos já haviam caído na conta de que a filosofia de Platão era totalmente impregnada por um espírito fortemente religioso, que constituía fonte inexaurível para os espíritos sedentos do divino (REALE, 2002b, p. 181).

E, ao afirmar essas coisas, Reale certamente não agiu sem razão. Para além das “provas da imortalidade da alma”, dos mitos que narram os “destinos escatológicos da alma”, e da “metempsicose”, presentes no pensamento platônico - e que Reale (2002b, p. 185-202) enumera como exemplos dessa dimensão mística, relacionando-as às doutrinas órfico-pitagóricas - é extremamente significativa a elevada frequência com que referências aos antigos cultos de mistérios gregos e a experiências iniciáticas aparecem ao longo do *corpus platonicum*.

Mas não é somente a frequência que chama atenção. O aspecto que parece ser o maior indicativo da relevância dessas referências é o fato de elas aparecerem em momentos chave das obras platônicas, e muitas vezes adotarem um verdadeiro papel estruturador na construção dos textos. Carl Levenson, por exemplo, chegou a afirmar que o diálogo *Eutidemo* é composto de maneira a encenar a estrutura de um rito iniciático coribântico:

Nos diálogos platônicos, nós encontramos muitas referências aos ritos coribânticos, ritos de iniciação performados em honra da deusa Reia. Mas o *Eutidemo*, eu sugiro, faz mais do que se referir aos ritos. No contexto da dialética socrática, é apresentado o próprio rito, uma verdadeira performance do rito - velada e distorcida, com certeza, mas presente, de toda forma (LEVENSON, 1999, p. xiii, tradução nossa).

Vishwa Adluri (2006), por sua vez, ressalta como algo semelhante acontece na *República*, obra na qual a linguagem adotada, as imagens empregadas, os mitos narrados, e a própria composição do diálogo aludem a elementos - e refletem a dinâmica - dos rituais iniciáticos das antigas religiões de mistérios gregas:

A primeira palavra da *República*, κατέβην, evoca iniciação. Esse tema também é ressaltado na porção final do ensino socrático neste diálogo (a saber, o mito de Er), e

esse ensino evoca a jornada ao mundo subterrâneo, onde o iniciado filosófico (como Er) morre uma morte simbólica a fim de experienciar a imortalidade oferecida pela filosofia. A estrutura ritual da iniciação, que inclui a desorientação para fora das percepções cotidianas de Trasímaco, Céfalo e Glauco, as imagens de ser guiado (mito de Er), de ver (*thesasthai*), e o uso de símbolos rituais, sustentam o diálogo do início ao fim, a cada momento colocando essas imagens iniciáticas em um uso filosófico. No mito de Er, por exemplo, Sócrates descreve a jornada das almas a medida que são guiadas aos prazeres, purificações, sorte e a conseqüente encarnação (614b-621b). Essa estrutura iniciática é a mesma, quer estejamos lidando com a epistemologia socrática (a alegoria da caverna) ou com sua escatologia (o mito de Er) (ADLURI, 2006, p. 413 - 415, tradução nossa).

E, mais adiante em seu texto, Adluri ratifica as análises de Levenson referidas acima, reafirmando o espelhamento que o *Eutidemo* performa com os rituais iniciáticos coribânticos, para concluir a importância que a iniciação desempenhava no modo platônico de fazer filosofia:

Neste caso, a própria forma do diálogo espelha a forma de um rito de mistérios. Novamente, a menos que queiramos assumir que esse paralelo estrutural seja um improvável acidente de Platão, devemos admitir que a iniciação desempenha um papel essencial no filosofar platônico (ADLURI, 2006, p. 419, tradução nossa).

Igualmente estrutural, segundo Nancy Evans (2006), é a apropriação platônica da linguagem, imagens e dinâmica ritual dos mistérios de Elêusis na construção da seção do *Banquete* na qual Sócrates narra sua iniciação nos mistérios eróticos pela sacerdotisa Diotima de Mantinéia, os quais podem levar à visão final do Belo:

a linguagem e imagens [...] especialmente evocam a celebração anual de Deméter e Kore (a donzela, também conhecida como Perséfone) em Elêusis. [...] É a experiência de um iniciado nos Mistérios de Elêusis que constitui a metáfora central sobre o encontro com o Ser no *Banquete* [...] A alusão platônica a Deméter e seus Mistérios referem-se ao relacionamento entre masculino e feminino inerentes ao mito e rituais de Deméter, e familiares a todos os Atenienses. O seu próprio conhecimento pessoal e experiência de Deméter também comunicam uma nova visão do processo de investigação filosófica (EVANS, 2006, p. 2).

Colli (2012, p. 359-360), por sua vez, salienta como o diálogo *Fedro*, em suas passagens centrais, é igualmente perpassado pela linguagem e imagens eleusinas.

Referências aos mistérios e a iniciações também emergem de maneira explícita no diálogo *Mênon*: “E creio que tampouco a ti pareceria como parece se, como disseste ontem, não te fosse necessário ir embora antes dos mistérios, mas sim ficasses e fosses iniciado” (76e).

Porém nenhuma referência aos antigos mistérios gregos nos escritos platônicos é mais eloquente do que a presente no diálogo *Fédon*, no qual a própria filosofia é descrita como o verdadeiro rito iniciático:

É muito provável que os instituidores de nossos mistérios não fossem falhos de merecimento e que desde muito nos quisessem dar a entender, por meio de sua linguagem obscura, que a pessoa não iniciada nem purificada, ao chegar ao Hades, vai para um lamaçal, ao passo que o iniciado e puro, em lá chegando, passa a morar com os deuses. Porque, como dizem os que tratam dos mistérios: “muitos são os portadores de tirso, porém pouquíssimos os verdadeiros inspirados”. E no meu modo de entender, são estes, apenas, os que se ocuparam com a filosofia, em sua verdadeira acepção, no número dos quais procurei incluir-me, esforçando-me nesse sentido, por todos os modos, a vida inteira e na medida do possível, sem nada negligenciar. (*Fédon*, 69c-d)

Convém ressaltar que, pelo que podemos ver na comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, obra dedicada a caricaturar Sócrates, escrita em 423 a.c. - época em que Platão ainda tinha 4 anos de idade - as referências aos mistérios gregos pareciam já fazer parte do modo de ensino socrático muito antes de Platão pensar em escrever seus primeiros textos.

Mesmo sendo uma comédia, que tem por objetivo ridicularizar a figura de Sócrates, acreditamos que a peça possa servir como um valioso indicativo do linguajar e da pedagogia socrática à época da composição da obra, posto que, como afirma Duhot, ao tratar da referida peça: “sabe-se que o traço é forçado, mas para ser percebida como uma caricatura é necessário que o modelo seja conhecido por trás de sua deformação” (DUHOT, 2004, p. 85). Não deve ser à toa que Aristófanes encene o processo pedagógico do ensino filosófico ministrado por Sócrates sobre ao personagem Estrepsíades como uma espécie de iniciação misteriosa burlesca⁵²: para que seja alcançada a meta de tornar o alvo da sátira risível, é preciso que o público veja o real transformado em ridículo. Ao que tudo indica, a metáfora da filosofia como uma iniciação aos mistérios já estava presente no vocabulário do mestre de Platão, o que parece encontrar uma confirmação ao observarmos a obsessão platônica com o tema, ainda mais quando ele repetidamente coloca essas figuras na língua do seu preceptor.

A recorrente incorporação de elementos pertencentes ao universo mítico, religioso e misterioso no discurso socrático-platônico adicionam desafios à leitura logocêntrica da filosofia desses pensadores. A postura corriqueira dos defensores dessa perspectiva tem sido a de tentar reduzir a riqueza dessa apropriação a uma mera metáfora que, no final, serviria apenas como elementos discursivos para a caracterização de um processo que se reduziria a uma apropriação da realidade por parte do *lógos*, reduzindo o processo de aquisição do conhecimento descrito por esses pensadores a uma prática análoga à nossa perspectiva contemporânea de filosofia, como uma explicitação teórica do mundo. Um exemplo eloquente

⁵²Cf. *As Nuvens*, 250-330.

dessa forma de ver as coisas é Eldelstein, que, ao se propor a estudar a função dos mitos⁵³ platônicos na filosofia platônica concluiu o seguinte:

Todo leitor dos trabalhos de Platão, mesmo os leitores casuais, devem ter consciência do fato de que este mestre da sutil disputa lógica é também um adepto do mito. Com certeza, a dialética, para Platão, sempre permanece o tópico central da filosofia [...] É igualmente óbvio que Platão compõe seu mito filosófico de acordo com o discernimento ganho através da análise dialética. O mito para ele é uma história moldada conforme a sua vontade. Sendo assim, ele não é a antítese da razão. [...] O mito, em suas mãos, é verdadeiramente um instrumento do intelecto humano (EDELSTEIN, 1949, p. 463-466, tradução nossa).

No entanto, diante do acima já exposto, somado aos avanços teóricos operados sobretudo nos séculos passado e presente a respeito da influência dos cultos de mistérios gregos sobre as concepções socrático-platônicas, somos levados a considerar a necessidade de ponderar a respeito das novas visões que agora emergem concernentes a esses filósofos, o que nos leva a concordar com as alegações de Duhot:

A questão é saber se Platão imagina toda essa encenação alegórica (caverna, vôo da alma, visão misteriosa, reminiscência etc) simplesmente para dar conta de uma exigência racional: remontar da multiplicidade do mundo de nossa experiência sensível, onde tudo é diferente, à unidade da lei científica. Rodeio tão paradoxal quanto inútil: exprimir a ciência pelo irracional! Foi uma solução um tanto apressada a contradição de imputar todas essas metáforas a uma irresistível tentação artística de Platão, poeta (ainda que aposentado) que depois de expulsar os poetas de sua República não se teria impedido de filosofar como poeta. Há que se levar Platão a sério. (Duhot, 2004, p. 110).

Não podemos reduzir todos os indicativos de uma continuidade entre elementos da vivência espiritual da Atenas na qual Sócrates e Platão estavam inseridos a uma mera metáfora de um empreendimento eminentemente racional e redutível ao *lógos*. Precisamos ter a coragem de admitir que a filosofia socrático-platônica é incircunscritível ao nosso paradigma contemporâneo de compreensão da essência da atividade filosófica, o que encontra mais confirmação ao vermos que existe ainda um problema adicional a essa tentativa de redução, como veremos a seguir.

2.3 Desafios à ideia do caráter eminentemente teórico, ausente de finalidades pragmáticas, da filosofia socrático-platônica

A passagem do *Fédon* citada acima⁵⁴ apresenta uma curiosa sugestão a respeito

⁵³Embora o próprio título do artigo indique que a dimensão mítica é o objeto precípua das considerações do autor, uma análise global do artigo permite inferir sem grandes dificuldades que sob a alcunha de “mito” estão abrigadas as demais dimensões religiosas e misteriosas que fazem parte dos textos platônicos.

⁵⁴ Cf. seção 2.2; *Fédon*, 69c-d.

dos objetivos pretendidos com a atividade Filosófica, os quais podem parecer assaz estranhos quando os olhamos a partir da nossa compreensão contemporânea de filosofia - ou seja, como atividade que encontra seus meios e fins em uma pura explicitação teórica desinteressada da realidade - uma vez que ali essa empresa é apresentada como um meio que se destina a alcançar uma vantagem que poderia ser do mais alto interesse para aquele que a pratica: um bom destino no além-vida para a alma daquele que filosofa.

Mais adiante no diálogo, Sócrates será ainda mais explícito:

quando os mortos chegam ao local determinado para cada um por seu demônio particular, antes de mais nada são julgados, tanto os que levaram vida bela e santa como os que viveram mal. [...] os que são reconhecidos como de vida eminentemente santa, ficam dispensados de permanecer nessas moradas subterrâneas e, como egressos de prisão, atingem as regiões puras e passam a residir na terra. Entre esses, *os que já se purificaram suficientemente por meio da filosofia, vivem daí por diante sem corpo e vão para moradas ainda mais belas do que as outras.* [...] Do que expusemos, Símiias, precisamos tudo fazer para em vida adquirir virtude e sabedoria, pois bela é a recompensa e infinitamente grande a esperança. Afirmar, de modo positivo, que tudo seja como acabei de expor, não é próprio de homem sensato; mas que deve ser assim mesmo ou quase assim no que diz respeito a nossas almas e suas moradas, sendo a alma imortal como se nos revelou, é proposição que me parece digna de fé e muito própria para recompensar-nos do risco em que incorremos por aceitá-la como tal. É um belo risco, eis o que precisamos dizer a nós mesmos, à guisa de fórmula de encantamento. Essa é a razão de me ter alongado nesse mito. Confiando nele é que pode tranquilizar-se com relação a sua alma o homem que passou a vida sem dar o menor apreço aos prazeres do corpo e aos cuidados especiais que este requer, por considerá-los estranhos a si mesmo e capazes de produzir, justamente, o efeito oposto. Todo entregue aos deleites da instrução, com os quais adornava a alma, não como fizesse algo estranho a ela, porém como joias da mais feliz indicação: temperança, justiça, coragem, nobreza e verdade, espera o momento de partir para o Hades quando o destino o convocar (113d-115a, grifo nosso).

É interessante observar nesta passagem que não é somente no além-vida que aquele que Filosofa espera encontrar um fim prático para a sua atividade, garantindo um bom destino para a sua alma, mas, ainda nesta vida, a filosofia emerge como um encantamento que pode oferecer cura e imunização contra o medo da morte. Essa dupla dimensão dos fins pragmáticos esperados com a prática da filosofia como descrita aqui encontra um paralelo com o que, segundo Burkert (1987), já era observado desde a antiguidade a respeito dos cultos de mistérios, os quais, em geral, eram vistos não só como fins para se alcançar um melhor destino após a morte, mas também como provedores de encantamentos que garantiriam curas e imunizações contra certos males, como o medo diante da morte, o que torna ainda mais explícita a apropriação da dinâmica ritual dos antigos cultos de mistérios gregos pela filosofia socrático-platônica:

O medo da morte é um fato da vida. “Quando alguém se aproxima da expectativa da

morte”, Platão escreveu, “o medo e preocupações a respeito de coisas não pensadas antes aparecem”; muitas pessoas então, nas palavras de Plutarco, “pensam que alguns tipos de iniciações e purificações vão ajudar: uma vez purificados, eles acreditam, eles vão seguir brincando e dançando no Hades em lugares cheios de brilho, ar puro e luz”. Assim, os mistérios atendiam necessidades práticas até mesmo em suas promessas para um além-vida. Permanece para nós ponderar em que constituía a unidade intrínseca dessas duas dimensões dos mistérios - curas realistas e imunizações, de um lado, e garantias imaginárias de bençãos após a morte, de outro (BURKERT, 1987, p. 23, tradução nossa).

Igualmente significativo é ver que a sabedoria não emerge no trecho do *Fédon* acima como um fim em si mesma, mas aparece lado a lado com a virtude. A sabedoria deve despertar a virtude, e, conseqüentemente, levar a viver a vida de uma maneira virtuosa, uma “vida eminentemente santa” (114b), a qual pode garantir um bom destino após a morte. Essas considerações tornam patente e caráter eminentemente pragmático do saber pretendido na filosofia socrático-platônica, como observou Hadot:

A ciência ou o saber jamais são para Platão um conhecimento puramente teórico e abstrato, que se poderá “introduzir de modo acabado” na alma. Quando Sócrates [...] dizia que a virtude é um saber, ele não entendia por saber o puro conhecimento abstrato do bem, mas um conhecimento que escolhia e queria o bem, isto é, uma disposição interior na qual pensamento, vontade e desejo são apenas um. Para Platão também, se a virtude é ciência, a própria ciência é virtude. Pode-se pensar que havia na Academia uma concepção comum de ciência, como formação do homem, como lenta e difícil educação do caráter, como “desenvolvimento harmonioso de toda a personalidade humana”, finalmente como modo de vida, destinado a “assegurar [...] uma vida boa e, portanto, a ‘salvação’ da alma” (HADOT, 2011, p. 103).

Eloquente também é uma passagem anterior do *Fédon*, na qual Sócrates esclarece que não há outro meio para se alcançar essa meta salvífica a não ser pelo caminho perpassado pelas filosofia, virtude e sabedoria, apresentando-as como uma espécie de exercício prático, *μελέτημα/melétēma* (67d), que alcança seus fins através de sua atuação como uma “purificação” *κάθαρσις/kátharsis* daquele que a pratica:

se tudo isso estiver certo, há muita esperança de que somente no ponto em que me encontro, e mais em tempo algum, é que alguém poderá alcançar o que durante a vida constituiu nosso único objetivo. Por isso, a viagem que me foi agora imposta deve ser iniciada com uma boa esperança, o que se dará também com quantos tiveram certeza de achar-se com a mente preparada e, de algum modo, pura. [...] E purificação não vem a ser, precisamente, o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que libertada dos grilhões corporais? [...] E essa separação, como dissemos, os que mais se esforçam por alcançá-la e os únicos a conseguí-la não são os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, e não consiste toda a atividade dos filósofos na libertação da alma e na sua separação do corpo? [...] essa não é a maneira correta de alcançar a virtude: trocar uns prazeres por outros, tristezas por tristezas, ou temores por temores de outra espécie, como trocamos em miúdos moeda de maior valor. Só há uma moeda verdadeira, pela qual tudo isso deva ser trocado: a sabedoria. E só por meio de troca por ela, ou com ela

mesma, é que em verdade se compra ou se vende tudo isto: coragem, temperança, justiça, numa palavra, a verdadeira virtude, a par da sabedoria, pouco importando que se lhe associem ou dela se afastem prazeres ou temores e tudo o mais da mesma natureza. Separadas da sabedoria e permutadas entre si, todas elas não são mais do que sombras de virtude, servis em toda a linha e sem nada possuírem de verdadeiro nem de são. A verde em si consiste, precisamente, na purificação de tudo isso, não passando a temperança, a justiça, a coragem e a própria sabedoria de uma espécie de purificação (67b-69c).

A filosofia, portanto, não é vista aqui como uma pura explicitação teórica desinteressada do que existe, mas é descrita como uma atividade prática que deve levar à contemplação da sabedoria; a qual, por sua vez, desperta a verdadeira virtude. É interessante observar que a sabedoria e a virtude são postas lado à lado aqui, não como fins em si mesmas, mas como parte dessa grande purificação de tudo aquilo que não é próprio da alma e lhe aprisiona, a fim de habituá-la a recolher-se em sua própria natureza para que esteja pronta, quando chegar sua hora, e assim possa partir rumo àquilo que lhe é afim, alcançando, então, um bom destino no além.

Convém observar que, ao caracterizar a filosofia como uma atividade que opera produzindo uma purificação (*kátharsis*) naquele que filosofa, Platão aproxima mais uma vez a filosofia da dinâmica ritual dos antigos cultos místéricos gregos - dando àquela uma função prática típica esperada pelos que se submetem a estes ritos. A respeito dos efeitos catárticos dos ritos de iniciação, e dos resultados esperados pelos que se iniciam, convém observar o que pontuou Burkert:

A orientação prática das *teletai* [iniciações] não é menos óbvia nas evidências anteriores sobre Dionísio e Meter, os quais são vistos se concentrando na terapia psicossomática. Platão, no *Fedro*, apresenta Dionísio presidindo sobre a “loucura teléstica”, e ele especifica que esses são rituais performados como uma cura para “doenças e os maiores sofrimentos que se manifestam em certas famílias, por conta de alguma antiga causa de ira.” A etiologia sobrenatural não deve distrair nossa visão da realidade dos sofrimentos, ou distúrbios psicossomáticos, em termos modernos, os quais são explicados com referências a traumas do passado e são tratados por uma “loucura divina” ritualmente induzida, a qual leva a uma erupção de forças emocionais reprimidas. “*Teletai* e purificações” são performadas por pessoas mascaradas de Ninfas, Pãs, Silenos e Sátiros, como Platão coloca nas *Leis*. Uma função similar para os rituais envolvendo meter é indicada pelas observações muito discutidas de Aristóteles sobre “purificação”, *katharsis*, a qual traz alívio através de uma violenta emoção. Nas *Vespas* de Aristófanes, Bdcliclêon conta a respeito das várias curas catárticas e telésticas que ele tentou para a loucura do seu pai, o viciado em julgamentos. Em seu caso, nem as *teletai* coribânticas, nem Hecate de Egina, nem a incubação no templo de Asclépio se provaram de algum uso; com o Tímbale de meter na mão, o Pai correu novamente para o tribunal. Algumas décadas depois, a mãe de Ésquines performou iniciações de Dionísio Sabazius, ajudada por seu filho, como Demóstenes acidamente descreve. A iniciada finalmente proclama: “Eu escapei do mal, eu encontrei o melhor.” Isto, então, deve ter sido a experiência imediata dos mistérios exitosos: “sentir-se melhor agora”. “Todos os que fazem uso desses ritos”, Aristóteles escreve a respeito das curas catárticas, “experimentam alívio misturado com prazer” (BURKERT, 1987, p. 19, tradução nossa).

Sendo assim, o resultado esperado pela prática das iniciações não se realizará somente após a morte, mas se concretiza já em vida, trazendo um bem-estar que se sucede logo imediatamente à experiência do ritual de iniciação. A partir disso, podemos compreender a perplexidade dos interlocutores de Sócrates no diálogo *Fédon*, os quais têm dificuldade de compreender sua imperturbabilidade manifesta diante da morte:

respondeu Sócrates, esboçando um sorriso: <<Ora, Símiias! Dificilmente chegarei a convencer os outros homens que não considero nenhuma desgraça a minha situação nesse momento, se nem a vós mesmos consigo persuadir, por terdes receio de eu estar agora com ânimo diferente. Pelo que vejo, considerais-me inferior aos cisnes, pois quando estes percebem que estão perto de morrer, por terem cantado a vida toda, mais vezes e melhor põem-se a cantar, contentes de partirem para junto do deus de que são servidores. Porém, *com seu medo característico da morte*, os homens caluniam os cisnes, com afirmarem que eles cantam por chorarem a morte, de tristeza, sem refletirem que nenhuma ave canta quando tem fome ou frio, ou quando presa de outras angústias, nem mesmo o rouxinol, a andorinha ou a poupa, cujo canto, segundo dizem, serve de alimentar a dor. Porém, não creio que nenhum deles cante por estar triste, muito menos os cisnes. Ao contrário: por pertencerem a Apolo, segundo penso, têm o dom da profecia, e por preverem as delícias do Hades, cantam e se alegram nesse dia muito mais do que antes. Eu, de minha parte, também me considero um servidor igual da divindade, como os cisnes, e a ela consagrado, e por ela dotado pelo meu senhor de não menor dom de profecia, não deixarei a vida com menos coragem do que eles (84d-85b, grifo nosso).

Neste diálogo, Sócrates emerge como o arquétipo do iniciado filosófico perfeito, o qual, tendo atravessado a purificação empreendida pela filosofia, trocou seu temores pela sabedoria, e, já em vida, experimenta a benção de viver livre do “medo característico da morte” (85a) que marca os homens, embora tenha dificuldades em comunicar essa experiência para aqueles que ainda não empreenderam a mesma travessia, restando a ele apenas tentar convencê-los a seguir o mesmo caminho. Os não iniciados não podem entender o jubilo que experimenta já em vida o iniciado. É preciso atravessar a experiência para poder realmente compreender⁵⁵. Já o iniciado, por ter obtido sucesso em seu rito iniciático, representado aqui por sua vida dedicada à filosofia, já pode pressentir as “delícias do Hades” (85b), e

⁵⁵A respeito do caráter incompreensível dos mistérios para os que não atravessaram a experiência da iniciação, cf. Burkert (1987, p. 90-91, tradução nossa): “O segredo dos mistérios foi geralmente guardado. Na melhor das hipóteses, nós estamos na posição de bisbilhoteiros, estranhos no portão, como descrito por Dião em outra analogia. ‘Servos dos mistérios, que de fora, nos portões, adornam os pórticos e os altares postos em público... mas nunca entram... eles vão perceber algumas das coisas que estão dentro..., seja alguma palavra mística gritada, ou o fogo que é visto acima dos muros’ - mas eles permanecem ‘servos’, e não ‘*mystai*’ [iniciados]. Mas mesmo que tivéssemos um relato completo, ou até mesmo filmagens como as que os antropologistas modernos proveem para documentar costumes exóticos, nós ainda estaríamos perplexos. A lacuna entre a pura observação e a experiência daqueles envolvidos nos procedimentos reais permanece intransponível. Quem pode dizer como é a experiência sem ter atravessado dias e dias de jejum, purificações, exaustão, apreensão e excitação? O segredo de Elêusis foi violado de uma maneira provocativa por Diágoras de Melos [...] O segredo também foi exposto por um escritor gnóstico do ‘Secto da Serpente’, um ‘Naassênio’ cujos sermões são citados por Hipólito. [...] Mas também isso, removido do contexto de preparações, das concomitantes ansiedade e concentração, permanece um criptograma que pode convidar a voos de fantasia, mas falha em transmitir uma experiência autêntica.”

experimenta ainda em vida o gozo de não temer a morte, pois vive com as melhores esperanças a respeito de sua existência futura no além-vida, esperança que partilha com os iniciados nos ritos místéricos gregos:

A folha dourada de Hipônio, publicada em 1974, representa os *mystai* [iniciados] e *bachoi* [iniciados de Dionísio] no submundo seguindo o caminho sagrado rumo às bênçãos eternas, assim como os *mystai* eleusinos ainda estão celebrando seus felizes festivais no Hades, de acordo com *As Rãs* de Aristófanes (BURKERT, 1987, p. 22, tradução nossa).

Diante do exposto, fica patente que a descrição do empreendimento filosófico como exposta no *Fédon* apresenta dificuldades estruturais para qualquer tentativa de lê-la sob a nossa perspectiva contemporânea de filosofia. Sem decodificar as referências aos mistérios, não é possível compreender as imagens que perpassam o diálogo de início ao fim, sobretudo a metáfora socrática da filosofia como uma iniciação; mas, ao tentar decifrá-las, vemos surgir um objeto estranho ao que um observador contemporâneo está habituado a compreender como sendo a filosofia. O que é pintado não é uma simples tentativa de apreensão teórica da realidade - ou uma apreensão teórica das condições de possibilidade do nosso conhecimento desta realidade, como poderíamos compreender a filosofia após a reviravolta copernicana de Kant - mas um complexo empreendimento que opera como uma espécie de atividade purificativa, a qual deve levar a uma transformação interior daquele que Filósofa, e que só alcançara seus objetivos finais no além-vida, embora já aqui apresente resultados positivos para o praticante, como a cura do medo da morte. Sendo assim, a dinâmica ritual dos antigos cultos de mistérios gregos parece oferecer uma perspectiva privilegiada para se compreender o que aqui se chama de “filosofia”. Estamos ainda dispostos a ir mais adiante e assumir mesmo que essa concepção de filosofia não pode ser compreendida a contento sem se apreender a dimensão iniciática de sua caracterização, dado que, diante das evidências, nos parece que iniciação ritual e filosofia, nessa concepção, não parecem ser atividades distintas, como pontuou Adluri:

No *Fédon*, Sócrates descreve a filosofia não como uma garantia de conhecimento racional ou através de uma revisão dos métodos para obtê-lo. Nenhuma das preocupações costumeiras da filosofia como nós a entendemos hoje - como ética, política, epistemologia ou teologia - operam aqui. Sócrates diz (64a): [...] (“Temo que as outras pessoas não percebam que a meta daqueles que praticam a filosofia da maneira apropriada é praticar para o morrer e a morte”). Mais adiante, Sócrates argumenta que, sem a sabedoria, a virtude é apenas uma aparência ilusória de virtude: e que tal virtude impessoal é, de fato, apropriada para os escravos. Sócrates requer uma transformação pessoal. Ele enfatiza que a moderação, coragem e justiça são caminhos purgadores para coisas como o medo. Significativamente, Sócrates conclui que a própria virtude é um tipo de limpeza ou purificação (69b). Essas duas passagens seguem de perto uma iniciação ritual na qual o iniciado confronta a morte

e atravessa uma purificação⁵⁶. O próximo passo dos rituais iniciatórios bruscamente corresponde a uma descida simbólica ao Hades, na qual familiaridade com o Mito de Perséfone provê a função escatológica da imortalidade⁵⁷. Sócrates reúne esses elementos em uma complexa definição da filosofia como uma iniciação aos mistérios [...] O *Fédon* se desenrola elenquicamente⁵⁸ apenas no sentido superficial; a preocupação concreta abrangente é com a salvação. As assim chamadas provas da imortalidade da alma dão lugar a um grande mito escatológico. Mesmo as provas racionais são dispersas com afirmações como “o reviver é um fato, os vivos provêm dos mortos, as almas dos mortos existem” [72d] [...] A filosofia, como Sócrates a conduz, se dirige diretamente à condição existencial dos mortais e ocupa-se da tarefa de prover meios para a salvação e um remédio para o medo [...] A sobreposição socrática entre a filosofia e a iniciação ritual é, às vezes, inegável [...] *Já deveria estar claro que a filosofia socrática e iniciação ritual não são duas atividades separadas* (ADLURI, 2006, p. 411-413, tradução nossa, grifo nosso).

É conveniente observar que essa descrição da atividade filosófica como uma caminho de transformação interior que visa à aquisição de uma sabedoria que se realiza concretamente em uma vida virtuosa - ao contrário das meras aparências de sabedoria e virtude -, e que se liga a uma dimensão escatológica concernente a um bom destino para alma, não está restrita ao *Fédon*, mas aparece de maneira igualmente explícita no *Teeteto*, numa longa passagem que considerados digna de ser citada integralmente:

Teodoro - Se conseguisses, Sócrates, convencer todo o mundo da verdade do que disseste, como fizeste comigo, haveria mais paz e menos males entre os homens. *Sócrates* - É certo, Teodoro. Porém não é possível eliminar os males - forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem - nem mudarem-se eles para o meio dos deuses. É inevitável circular em nesta região, pelo meio da natureza precível. *Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria.* Mas a verdade, meu

⁵⁶A respeito do papel ritual da confrontação da morte nos antigos cultos de mistérios, cf. Burkert (1987, p. 99-101). Contudo, o mais eloquente relato da dimensão do significado da morte nesses cultos continua sendo o relato de Apuleio, no qual descreve sua iniciação aos Mistérios de Ísis, afirmando que “O próprio ato da iniciação representa uma morte voluntária e uma salvação obtida pela graça” (*O Asno de Ouro*, XI, XXI), para mais adiante descrever sua experiência: “Aproximei-me dos limites da morte. Pisei o portal de Prosperina [correspondente, no panteão romano, à deusa Perséfone, do panteão grego], e voltei, trazido através de todos os elementos. Em plena noite, vi brilhar o sol, com uma luz que me cegava. Aproximei-me dos deuses dos infernos, dos deuses do alto: vi-os face a face e os adorei de perto.” (*O Asno de Ouro*, XI, XXIII)

⁵⁷Conta este mito que Perséfone teria sido raptada pelo Senhor do Hades, o que levou sua mãe, Deméter, a vagar pelo mundo em sua busca durante nove dias, até descobrir o paradeiro de sua filha. Enfurecida, Deméter se retira do Olimpo e vai para Elêusis. Lá chegando, ordena que os homens lhe construam um templo e, após sua conclusão, se encerra nele, o que leva os campos a definharem e não mais produzirem alimento. Preocupado com a situação dos homens, que poderiam vir a perecer de fome, Zeus ordena que Hermes convença o Senhor do Submundo a permitir o regresso de Perséfone. O Senhor do Hades consente, desde que Perséfone passe um terço do ano com ele. Com o retorno de Perséfone, sua mãe se alegra e os campos voltam a florescer, para novamente definharem quando chegar o período do retorno de Perséfone ao Hades. Contento com o retorno da filha, Deméter dá duas bênçãos aos homens: a agricultura e os mistérios. Tal mito, que ecoa o mito cretense mais antigo da Deusa Mãe e da Deusa Filha, oferece uma configuração arquetípica da descida ao Hades performada ritualmente nos antigos mistérios gregos, assim como do paradoxo morte-vida que geralmente faz parte da simbologia deles.

⁵⁸A expressão original no inglês é “elenchially”, um neologismo que transforma a palavra grega *ἐλεγχος/élenchos* em um advérbio que se destina a descrever uma maneira de se proceder em uma discussão racional. Na ausência de uma expressão conhecida correspondente no português, optamos por forjar o neologismo “elenquicamente” e introduzi-lo em nossa tradução.

excelente amigo, é que não é fácil convencer ninguém de que as razões consideradas válidas pela maioria para fugir do vício e procurar a virtude não são as que levam um a cultivar esta e evitar aquela, a fim de não parecer ruim, senão virtuoso. A meu ver, tudo isso não passa de história de velhas, como se diz. Mas a verdade, vou declarar-te qual seja: *de modo nenhum Deus é injusto, senão justo em grau máximo, não podendo ninguém ficar semelhante a Ele se não for tornando-se o mais justo possível*. É assim que se avalia com acerto a superioridade de uma pessoa, ou sua covardia e falta de virilidade. O conhecimento de semelhante fato configura a sabedoria e a verdadeira virtude, e sua ignorância, maldade e tolice manifestas. As demais aparências de habilidade e de sabedoria, quando se mostram no exercício do poder público, são conhecimentos grosseiros; nas artes, vulgaridade. Assim, quando alguém é injusto ou ímpio, por ações ou palavras, será melhor não conceder-lhe que todo o seu êxito se baseia na astúcia, pois esse indivíduo se envaideceria com o reparo, muito ancho por ter ouvido dizer, segundo crê, que não é néscio ou fardo inútil sobre a terra, porém homem como terão de ser os que melhor sabem vencer na vida pública. A esses tais é preciso dizer-lhes a verdade: que são tanto mais o que julgam não ser, quanto menos sabem o que são. De fato, todos eles desconhecem qual seja o castigo da injustiça, o que menos do que tudo não se pode ignorar. Não é o que todos pensam: castigos corporais e morte, de que malfeitores muitas vezes escapam, senão penalidade a que ninguém se exime. *Tedoro* - A que penalidade te referes? *Sócrates* - na própria ordem das coisas, amigo, há dois paradigmas: um divino e bem-aventurado; outro, contrário a Deus e miserabilíssimo. Porém nada disso eles percebem; a infatuação e a demência em grau máximo os impedem de sentir que, com suas ações injustas, eles se aproximam do segundo e cada vez mais se afastam do primeiro. São castigados pela vida que levam, conforme o modelo de sua preferência. E se lhes dizemos que se não renunciarem àquela habilidade, depois de mortos não serão recebidos no local estreme de maldades e aqui embaixo terão de levar vida conforme seu caráter - os maus convivendo com a maldade - tudo isso eles escutam, sabidíssimos e astuciosos, como palavreado vazio, de pessoas desprezíveis (176a-177a).

Sócrates pontua a existência de dois “paradigmas” (176e), sendo um deles “divino e bem-aventurado” (176e), e um outro “contrário a Deus e miserabilíssimo” (176e), constituindo a “sabedoria e a verdadeira virtude” (176c) em tentar tornar-se o quanto possível semelhante ao primeiro, enquanto os que seguem o caminho do segundo apresentam “maldade e tolice manifestas” (176c). A atitude sábia, contudo, não é tentar simular uma aparência de virtude e sabedoria para vencer e prosperar na vida pública, mas sim saber que com nossas ações concretas nos aproximamos de um ou de outro paradigma; o que, por sua vez, se manifestará concretamente em uma vida bem-aventura ou miserável, tanto aqui como no além.

Vê-se aqui novamente que a sabedoria a que tende a filosofia não é descrita de maneira independente das finalidades pragmáticas que se espera alcançar com ela, mas, assim como acontece no *Fédon*, é descrita lado a lado com a sua manifestação em uma vida verdadeiramente virtuosa - ao contrário da aparências de virtude que movem os tolos -, a qual pode garantir um bom destino, tanto na terra como no além-vida, para aquele que opta por tentar assemelhar-se ao Deus, esforçando-se por se tornar “o mais justo possível” (176c). Obtendo sucesso nessa meta, o sábio pode esperar “fugir” (176a) do reino da natureza

perecível, para enfim poder habitar em um local “estreme de maldades” (177a), ao contrário do néscio, que, por sua vida viciosa, está se condenando a continuar “convivendo com a maldade” (177a).

O paralelo entre essa passagem e a dimensão escatológica esboçada *Fédon*, assim como a descrição da filosofia como atividade purificativa salvífica análoga aos mistérios, tornam-se ainda mais explícita caso recorrarmos à seguinte passagem do *Fédon*:

a alma, a porção invisível, que vai para um lugar semelhante a ela, nobre, puro e invisível, o verdadeiro Hades, ou seja, o Invisível, para junto de um deus sábio e bom, para onde também, se Deus quiser, dentro de pouco irá minha alma: essa alma, dizia, com semelhante origem e constituição, ao separar-se do corpo, no mesmo instante se dissiparia e viria a destruir-se, conforme crê a maioria dos homens? Nunca, meus caros Símiias e Cebes! Pelo contrário; o que se dá é o seguinte: se ela é pura no momento de sua libertação e não arrastar consigo nada de corpóreo, por isso mesmo que durante toda a sua vida nunca mantivera comércio voluntário com o corpo, porém sempre o evitara, recolhida em si mesma e tendo sempre isso como preocupação exclusiva, que outra coisa não é senão filosofar, no rigoroso sentido da expressão, e preparar-se para morrer facilmente... *Pois tudo isso não será um exercício para a morte?* [...] Assim constituída, dirige-se para o que lhe assemelha, para o invisível, divino, imortal e inteligível, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana, passando, *tal como se diz dos iniciados*, a viver o resto do tempo na companhia dos deuses. [...] No caso, porém, conforme penso, de estar manchada e impura ao separar-se do corpo [...] A alma, com essa sobrecarga, torna-se pesada e é de novo arrastada para a região visível, de medo do Invisível - o Hades, como se diz - e rola por entre os monumentos e túmulos, na proximidade dos quais têm sido vistos fantasmas tenebrosos, semelhantes aos espectros dessas almas que não se libertaram puras do corpo e que se tornaram visíveis por ainda participarem do visível. [...] é muito possível [...] também que essas almas não sejam dos bons, porém dos maus, que se veem obrigadas a vagar por esses lugares, como castigo de sua conduta durante a vida, que fora péssima. E assim ficam a vagar, até que o apetite do elemento corporal a que sempre estão ligadas volte a prendê-las noutros corpos. Como é natural, voltam a ser aprisionadas em naturezas de costumes iguais aos que elas praticaram em vida (80d-81e, grifo nosso).

Novamente aqui, filosofia, sabedoria e virtude são postas juntas na descrição de uma atividade purificativa que pode purgar o praticante “do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana” (81a), para que ela se torne semelhante ao “divino, imortal e inteligível” (81a), e finalmente encontre um bom destino no Hades, “passando, tal como se diz dos iniciados, a viver o resto do tempo na companhia dos deuses” (81a).

O que essa passagem torna patente, assim como as outras que abordamos neste tópico, é que a filosofia descrita aqui não pode ser separada de suas dimensões escatológicas e estruturalmente pragmáticas, o que emerge como um problema adicional quando tentamos ler o pensamento socrático-platônico sobre o prisma do nosso paradigma contemporâneo de compreensão da natureza da atividade filosófica - o qual tende a apresentá-la como uma

simples apreensão teórica desinteressada do que existe. Não obstante, essas passagens apresentam indicações preciosas a respeito da forma como a filosofia socrático-platônica deve ser lida, ao descrevê-la como um processo que - em seus métodos e fins - apresenta um paralelo estrutural com os antigos cultos de mistérios gregos.

2.4 Considerações a respeito do segundo capítulo

Quando examinamos conjuntamente esses três pontos da filosofia socrático-platônica - a saber: 1) as críticas aos limites do *lógos* no processo de aquisição do conhecimento; 2) os traços de continuidade e apropriação de elementos pertencentes ao universo mítico/religioso, sobretudo os que dizem respeito ao âmbito das antigas religiões de mistérios gregos; 3) as finalidades práticas conferidas ao exercício da filosofia - torna-se patente que partir da nossa perspectiva contemporânea de filosofia para compreender as concepções de Sócrates e Platão a respeito da filosofia e do conhecimento pode gerar mais perplexidade e estranhamento do que esclarecimento. Proceder assim parece ser usar a chave hermenêutica errada para tentar abrir a caixa do mistério socrático-platônico.

Nossa hipótese, a ser explorada nos capítulos que seguem, é que decifrar o sentido da metáfora que apresenta a filosofia como um processo análogo a uma iniciação aos mistérios pode nos dar meios de integrar esses três pontos em uma compreensão abrangente da concepção socrático-platônica de filosofia, a qual nos permitirá dar conta ainda mais apropriadamente das evidências elencadas aqui a respeito do descompasso entre o que esses filósofos compreendiam por essa matéria e o que nós contemporaneamente tendemos a entender por ela.

3 OS MISTÉRIOS E O BANQUETE

O objetivo deste terceiro capítulo é explorar a apropriação da estrutura, dinâmica e linguagem iniciática dos mistérios de Elêusis no *Banquete* de Platão, a fim de podermos, no quarto capítulo e na conclusão deste trabalho, compreendermos o sentido geral de apresentar a filosofia como um empreendimento análogo a um rito iniciático e como essa metáfora pode ser aplicada na elaboração de um paradigma de leitura que afirmamos ser mais apropriado para compreender o pensamento socrático-platônico. Mas antes, faremos uma breve prévia conceitual na qual exploraremos a distinção teórico-metodológica fundamental introduzida por Pierre Hadot na compreensão da filosofia antiga. Distinção essa que nos dará subsídios adicionais fundamentais para compreendermos o significado de caracterizar a filosofia como uma iniciação nos mistérios.

3.1 Prévia conceitual: a distinção teórico-metodológica fundamental introduzida por Pierre Hadot na compreensão da filosofia antiga

Embora Pierre Hadot, em grande parte, seja influenciado por trabalhos anteriores que já, de certa forma, prenunciavam as concepções que viriam a figurar em sua obra magna *O que é a filosofia antiga?* (2011) - como os trabalhos de P. Rabbow (1954), Ilsetraut Hadot (1969), A.-J. Voelke (1993) e J. Domanski (1996) - ele foi o primeiro a formular de maneira sistemática o paradigma de compreensão da filosofia antiga como um empreendimento que se articula de maneira distinta da nossa forma contemporânea de compreender a filosofia.

Logo no prefácio de seu livro *O que é a filosofia antiga?* (2011), Hadot expõe de forma explícita o objetivo central que espera alcançar com sua obra, ao afirmar que possui a intenção de demonstrar “a diferença profunda que existe entre a representação que os antigos faziam da *philosophia* e a representação que se faz habitualmente da filosofia em nossos dias” (HADOT, 2011, p. 16).

As considerações de Hadot abrem o caminho para uma elucidação parcial dos problemas que listamos até aqui. Sua intenção é mostrar o mesmo que os três problemas elencados no segundo capítulo deste trabalho também parecem apontar: o fato de que a nossa compreensão contemporânea de filosofia é inadequada para compreender o que os antigos entendiam por este empreendimento - o que é especialmente verdadeiro no caso da filosofia socrático-platônica.

Segundo Hadot, nós, contemporâneos, tendemos a ver a filosofia como uma

espécie de “construção sistemática e abstrata, destinada a explicar, de uma maneira ou de outra, o universo” (HADOT, 2011, p. 17); e, a partir disso, desenvolvermos reflexões éticas e morais, das quais surge o convite para adotar uma ou outra maneira de viver no mundo, sem que, contudo, as ações concretas dos indivíduos figurem como uma parte integrante do ato de filosofar:

Dessas teorias, que se poderia denominar “filosofia geral”, resultam, em quase todos os sistemas, doutrinas ou críticas da moral que extraem as conseqüências, para o homem e para a sociedade, dos princípios gerais do sistema e convidam, a partir disso, a fazer uma escolha de vida, a adotar uma maneira de comportar-se. Isso não entra na perspectiva do discurso filosófico (HADOT, 2011, p. 17).

Mas o mesmo não seria verdadeiro para a filosofia antiga⁵⁹, na qual, segundo Hadot, o *modo de vida* figura como o elemento central desta atividade. Segundo o autor, para os antigos, o ato de filosofar não se circunscreve ao discurso filosófico, e sequer se origina nele, mas sim na “opção por um *modo de vida* [...] em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária” (HADOT, 2011, p. 17, grifo nosso). O filosofar dos antigos começaria, portanto, em uma rejeição a uma certa forma de viver e na conseqüente opção por uma maneira alternativa de conduzir a própria existência, da qual se originaria o discurso filosófico, e a qual determina a forma que esse discurso irá assumir, como explica o autor: “essa opção determina até certo ponto a doutrina e o modo de ensino dessa doutrina. O discurso filosófico tem sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não o contrário” (HADOT, 2011, p. 17-18).

Na filosofia antiga, portanto - pelo menos a partir de Sócrates - o discurso filosófico estaria sempre atrelado ao modo de vida, atuando como uma justificação e um modo de efetivação dele. Assim, embora o discurso filosófico seja uma parte integrante e fundamental desse modo de vida, ele não é, para os antigos, um fim em si mesmo, mas na verdade atua como uma ferramenta prática que concorre para a realização de uma certa maneira de conduzir a própria existência, como pontua Hadot:

Não se pode mais opor modo de vida e discurso, como se eles correspondessem respectivamente à prática e à teoria. *O discurso pode ter um aspecto prático à medida que tende a produzir um efeito sobre o ouvinte ou o leitor. Quanto ao modo de vida, ele pode ser não teórico, evidentemente, mas teórico, isto é, contemplativo.* [...] Não se trata de opor e separar, de um lado, a filosofia como modo de vida e, de outro, um discurso filosófico que será, de algum modo, exterior à filosofia. Ao contrário, trata-se de mostrar que o discurso filosófico participa do modo de vida. Mas, em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida

⁵⁹ Cf. Hadot, 2011, p. 17.

do filósofo determina seu discurso. Isso nos leva a dizer que não se pode considerar os discursos filosóficos realidades existentes em si e por si mesmas, e estudar a estrutura independentemente do filósofo que as desenvolveu. Pode-se separar o discurso de Sócrates da vida e da morte de Sócrates? (HADOT, 2011, p. 20-21, grifo nosso).

Embora o discurso filosófico, de fato, já desde os antigos, desempenhe sim, também, a função de explicitação teórica da realidade, desenvolvendo-se em todas as disciplinas tradicionais da filosofia - como metafísica, epistemologia, ética, etc - o que costumeiramente leva os observadores contemporâneos à ilusão da ideia de uma continuidade entre antigos e contemporâneos na maneira de se proceder no empreendimento filosófico; no caso dos antigos, a finalidade última do seu discurso não é, em suma, teórica. O aspecto teórico - embora exista - se destina a realizar uma finalidade prática que não se encerra na explicitação abstrata do universo. A atividade teórica atua como uma ferramenta que concorre para a realização de uma experiência contemplativa, não podendo dar, por si, a sabedoria para a qual a atividade filosófica se orienta, como coloca Hadot:

A filosofia não é senão o exercício preparatório para a sabedoria. [...] ela é, ao mesmo tempo e indissolúvelmente, discurso e modo de vida, que tendem, ambos para a sabedoria sem jamais atingi-la. Contudo, é verdade que o discurso de Platão, Aristóteles ou Plotino é suspenso no limiar de certas experiências que, se não são a sabedoria, são uma espécie de antegozo (HADOT, 2011, p. 18-19).

O discurso filosófico dos antigos, portanto, deve ser compreendido sob a ótica dos efeitos práticos que pretende alcançar. Mesmo quando desempenha uma função teórica, essa função também está circunscrita na lógica da realização de um modo de vida, preparando aquele que filosofa para experiências contemplativas da sabedoria, a qual deve operar uma transformação interior naquele que filosofa. Mesmo o discurso deve ser visto, em suma, como uma espécie de *exercício espiritual*:

[...] exercícios espirituais. Designo por esse termo as práticas, que podem ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar uma modificação e transformação no sujeito que as pratica. O discurso do professor de filosofia pode, ademais, tomar a forma de um exercício espiritual, à medida que esse discurso se apresente sob uma forma tal que o discípulo, do mesmo modo que o ouvinte, o leitor ou o interlocutor, possa progredir espiritualmente e transformar-se interiormente (HADOT, 2011, p. 21).

Talvez nenhuma passagem seja mais ilustrativa das dimensões pragmáticas do discurso filosófico - e da sua função como um meio que concorre para a realização de um modo de vida - do que o *Fédon* de Platão. Descrevendo a filosofia como a atividade prática que se destina a purificar a alma e garantir a ela um bom destino no além-vida - como já

demonstramos anteriormente⁶⁰ - Sócrates dá ao discurso a finalidade de uma “fórmula de encantamento” (114d), a qual não só pode aplacar o medo da morte (77e), como também levar os homens a se comprometerem com uma vida virtuosa que poderá garantir esse bom destino para as suas almas (114c-115a).

Significativa também é a passagem do *Fedro* à qual já aludimos anteriormente⁶¹, em que o discurso é apresentado não em uma função de explicitação teórica da realidade, mas em sua função prática de “conduzir almas”:

Dado que a função essencial de todo discurso é conduzir almas, quem quiser ser orador terá necessariamente de conhecer quantas espécies há de almas. Ora, as almas podem ser deste ou daquele jeito, com estas ou aquelas qualidades, do que decorre nascerem os homens com aptidões diferentes. Assentadas todas essas distinções, haverá, por outro lado, tais e tais modalidades de discursos, cada um constituído de um jeito. Daí a possibilidade de certos homens se deixarem convencer num determinado sentido, por meio de tais discursos e de tais causas, enquanto outros, pelas mesmas razões, resistem a esses mesmos processos de persuasão. Uma vez apreendidas essas distinções, terá de transportar o problema para a vida prática e de observá-lo com a máxima atenção, sem o que continuará no mesmo ponto de quando frequentava a escola. Porém, quando alguém é capaz de declarar por qual discurso se deixará convencer determinado indivíduo e, à vista desse indivíduo, reconhecê-lo de pronto e dizer a si mesmo: Eis o homem; foi esta a natureza estudada na escola; vejo-a de corpo inteiro em minha frente; chegou o momento de aplicar-lhe aquela espécie de discurso para convencê-lo de tais e tais coisas... de posse de todos esses elementos, acrescidos do conhecimento das ocasiões em que se deve falar ou silenciar, de empregar o estilo conciso ou o comovedor ou o patético e todos os mais recursos aprendidos com os mestres, além de conhecer a oportunidade de tudo isso: então, e só então, sua arte será bela e perfeita (*Fedro*, 271d-272a).

Mais do que tentar transmitir a verdade ou dizer como as coisas são de maneira genérica e universal, vemos aqui que o discurso é pensado em sua função prática de gerar determinados efeitos em certas almas específicas, de modo que ele não é concebido em uma formulação geral e abstrata, mas deve ser concretamente articulado de acordo com as necessidades de cada alma singular. As almas precisam ser conduzidas porque a filosofia não é compreendida aqui como uma pura explicação racional da realidade, mas sim como um modo de vida que se orienta em direção à sabedoria. A filosofia deve ser vivida, e para tanto as almas dos indivíduos concretos devem ser convencidas a seguir nesse caminho, e instruídas em como proceder nessa empreitada. Portanto, para alcançar seus objetivos, o discurso deve ser construído tendo em vista o efeito práticos que se espera alcançar em cada alma singular.

Em suma, o grande mérito de Hadot é mostrar como a filosofia antiga opera em uma metodologia distinta da filosofia contemporânea. Enquanto esta se foca na tentativa de apreender o universo e a si mesma de forma puramente discursiva e abstrata; no que diz

⁶⁰ Cf. seção 2.3.

⁶¹ Cf. seção 2.1.2..

respeito àquela, a própria atividade discursiva é que deve ser compreendida em função do modo de vida ao qual está indissolúvelmente atrelada, concorrendo para a sua efetivação, como pontua o autor:

uma escola filosófica corresponde, nesse caso e antes de tudo, a uma maneira de viver, a uma escolha de vida, a uma opção existencial, que exige do indivíduo uma mudança total de vida, uma conversão de todo o ser, e finalmente, a um desejo de ser e de viver de certa maneira. Essa opção existencial implica, por seu turno, certa visão de mundo, e será tarefa do discurso filosófico revelar e justificar racionalmente tanto essa opção existencial como essa representação do mundo. O discurso filosófico teórico nasce, dessa opção existencial inicial e reconduz, à medida do possível ou por sua força lógica e persuasiva, à ação que quer exercer sobre o interlocutor; ele incita mestres e discípulos a viver realmente em conformidade com sua escolha inicial ou, ainda, conduz de alguma maneira à aplicação de um ideal de vida. Quero dizer que o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico (HADOT, 2011, p. 18).

Por essas razões, dizemos que Hadot introduz uma distinção teórico/metodológica fundamental na compreensão da filosofia antiga. A distinção é metodológica na medida em que o autor evidencia a diferença fundamental de método através da qual cada uma das duas formas de fazer filosofia tenta alcançar seus objetivos; e a distinção é teórica na medida em que, conseqüentemente, devemos ter não um, mas pelo menos dois conceitos de filosofia distintos que tentam dar conta dessas formas diferenciadas de se proceder na investigação filosófica.

Essa distinção de conceito e método, além de nos ajudar a esclarecer o porque dos recorrentes ataques platônicos ao *lógos* - mostrando seus limites, dado que a filosofia para os antigos diz respeito a uma vivência transformadora que não se reduz simplesmente à dimensão linguística - e de evidenciar a dimensão prática que essa atividade assumia para os primeiros filósofos, abre o caminho para se compreender a apropriação socrático-platônica da linguagem e da dinâmica ritual dos antigos cultos de mistérios gregos, dado o caráter vivencial transformador que tanto a filosofia como os mistérios assumiam para os antigos, o que pretendemos demonstrar no que segue.

3.2 A especificidade dos cultos místéricos em contraste à religião cívica grega⁶²

As antigas religiões de mistérios gregas diziam respeito a cultos que abrigavam

⁶² Embora acreditemos que se torne óbvio pelo contexto, esclarecemos que a janela temporal explorada das manifestações religiosas que tratamos aqui se refere eminentemente ao Período Clássico da História Grega.

uma dimensão de segredo e requeriam uma cerimônia de iniciação para que se pudesse ingressar e tomar parte nelas. Tais instituições desenvolveram-se em paralelo com a religião cívica grega. Mais do que tentar fazer uma exposição sistemática da história e dinâmica de todos os antigos cultos de mistérios gregos - o que seria impossível em um trabalho da envergadura do que desenvolvemos aqui, e é desnecessário para os fins pretendidos neste texto - nosso objetivo nessa seção será expor o contraste que a experiência mística impunha em relação à vivência do fiel na religião oficial grega antiga, assim como explicitar a dinâmica ritual empreendida nos mistérios de Elêusis, a fim de mostrarmos o sentido da apropriação socrático/platônica dessa dinâmica na caracterização da filosofia como um processo iniciático.

3.2.1 Assimilações e descontinuidades dos mistérios em relação ao culto público grego

O primeiro ponto que convém ser já esclarecido é que, quando falamos em uma “especificidade dos cultos místicos em *contraste* à religião oficial grega”, não se deve jamais entender esse “contraste” como se os cultos de mistérios formassem experiências religiosas completamente distintas e separadas da religião oficial grega antiga, ou seja, como se fossem opções religiosas alternativas que o fiel pudesse escolher em lugar da religiosidade corrente. Os cultos de mistérios gregos não são opções excludentes nas quais, ao se decidir por tomar parte neles, o fiel opta por abrir mão da religião oficial grega, mas formam, na verdade, opções de experiências religiosas que se encaixam dentro do amplo espectro do antigo sistema religioso politeísta grego, como explica Burkert:

De toda forma, os mistérios são vistos como uma forma especial de culto oferecida no contexto mais amplo das práticas religiosas. Portanto o uso do termo “religiões de mistérios” como um nome geral e exclusivo para um sistema fechado é inapropriado. Iniciações nos mistérios eram atividades opcionais dentro da religião politeísta, comparáveis a, digamos, uma peregrinação a Santiago de Compostela dentro do sistema cristão (BURKERT, 1987, p. 10, tradução nossa).

Não obstante, essa circunscrição ao contexto mais amplo da religiosidade oficial grega não aconteceu da mesma forma e nas mesmas proporções em todos os cultos de mistérios, podendo ser observado um largo espectro que vai desde uma assimilação completa a uma forma de culto que desafia frontalmente as concepções religiosas correntes da época antiga⁶³.

Num extremo desse arco, na porção que representa o nível mais alto de

⁶³Cf. Vernant, 2009, p. 69.

assimilação, temos como exemplo mais significativo os mistérios de Elêusis, os quais foram celebrados anualmente no santuário de Elêusis - localidade que teria sido escolhida pela própria Deusa para a celebração desses mistérios, de acordo com o mito fundador desse culto⁶⁴ - num período de 1000 anos que vai desde os primeiros testemunhos na porção central do hino homérico de Deméter dedicado a Elêusis, até a proibição do culto por Teodósio e a destruição do santuário pelos Godos em volta de 400 d.C⁶⁵. A respeito da ampla assimilação desses mistérios na religiosidade e no contexto social gregos, convém observar o que esclarece Vernant:

Os mistérios não contradizem a religião cívica, nem quanto às crenças nem quanto às práticas. Eles a completam acrescentando-lhe uma nova dimensão, apropriada a satisfazer necessidades às quais ela não respondia. Deméter e Corê-Perséfone, as duas deusas que patrocinam, com alguns acólitos, o ciclo eleusino, são grandes figuras do panteão, e a narrativa do rapto de Corê por Hades, com todas as suas conseqüências até a fundação das *órgia*⁶⁶, dos ritos secretos de Elêusis, faz parte do fundo comum das lendas gregas. Na série de etapas que o candidato devia percorrer para atingir o termo derradeiro da iniciação - desde o estágio preliminar nos Pequenos Mistérios de Agra até a participação renovada nos Grandes Mistérios, em Elêusis, devendo o *mýstis* [iniciado] aguardar o ano seguinte para alcançar o grau de *épopetes* -, todo o cerimonial na própria Atenas, em Falero para o banho ritual no mar, e na estrada pela qual seguia de Atenas a Elêusis a imensa procissão que reunia, atrás dos objetos sagrados, o clero eleusino, os magistrados de Atenas, os mistes, as delegações estrangeiras e a multidão dos espectadores, desenvolvia-se à luz do dia, aos olhos de todos. O arconte rei, em nome do Estado, era o encarregado da celebração pública dos Grandes Mistérios, e mesmo as famílias tradicionais dos *Eymolpidas* e dos *Kérykes*, especialmente ligadas às duas deusas, eram responsáveis perante a cidade, que tinha o poder de regulamentar por decreto o detalhamento das festividades. Somente quando os mistes, chegados ao local, já tinham penetrado no recinto do santuário é que se impunha o segredo, do qual nada devia transpirar para o lado de fora. A proibição era suficientemente poderosa para ter sido respeitada ao longo dos séculos (VERNANT, 2009, p. 71 - 73).

O que se observa é que, embora em Elêusis haja uma dimensão privada que contradiz o caráter eminentemente público da religião oficial grega⁶⁷; neste culto há também uma ampla dimensão pública caracterizada por eventos cívicos que mobilizam a comunidade da pólis em grandes momentos que estão igualmente abertos a todos, mesmo os que não irão se iniciar; momentos esses nos quais tomavam parte eminentes representantes do Estado e da sociedade grega. Esses mistérios, portanto, tinham um caráter oficial, acontecendo sob o

⁶⁴ Cf. Burkert, 1987, p. 37.

⁶⁵ Cf. Burkert, 1993, p. 545.

⁶⁶ Termo usado para designar os rituais em geral, mas que era especial utilizado no contexto dos mistérios. Cf. Burkert, 1993, p. 527.

⁶⁷ Sobre o caráter eminentemente público da religião oficial grega, cf. Burkert, 1993, p. 527: “A religião grega, enquanto religião da pólis, é uma religião eminentemente pública. Procissões e refeições comunais, preces e votos sonoros, templos bem visíveis com esplêndidas oferendas votivas determinam a imagem da <<eusébeia>>, através da qual decorre a integração do indivíduo na comunidade. Quem se recusa a participar, incorre em *asébeia*”.

patrocínio do Estado, e a celebração do festival de mistérios tinha uma data fixa no calendário ateniense, acontecendo sempre no Boedrómion, um mês do outono.

No que diz respeito ao dionisismo, à primeira vista revela-se um quadro similar, no qual vemos diversos festivais públicos que se revestem de um caráter cívico e integrador da vida comunal da *pólis* - como as festas inverniais de Dioniso, Oscofórias, Dionísias rurais, Leneanas, Antestérias e Dionísias urbanas - igualmente integrantes do calendário oficial grego. Mesmo certas cerimônias secretas, como o casamento anual da esposa do arconte rei com Dioniso - o qual acontecia durante as Antestérias, no Bucólion - revestiam-se de um caráter oficial, de reconhecimento público da divindade de Dioniso, como explica Vernant:

Um colégio de catorze mulheres, as *Gerarai*, assistem-na nesse ofício e cumprem ritos secretos no santuário de Dioniso, no Pântano. Mas o fazem “em nome da cidade” e “segundo suas tradições”. Foi o próprio povo, conforme nos é esclarecido, que editou essas prescrições e mandou guardá-las em lugar seguro, gravadas numa estela. Portanto o casamento secreto da rainha tem valor de reconhecimento oficial, por parte da cidade, da divindade de Dioniso. Ele consagra a união da comunidade cívica com o deus, sua integração à ordem religiosa coletiva (VERNANT, 2009, p. 75-76).

Algo semelhante também ocorre na subida trienal das Tíades⁶⁸ ao parnaso para fazerem-se bacantes de Dioniso, juntamente com aquelas que vêm de Delfos. O delírio báquico ao qual se entregavam também cumpria o papel oficial de representação de Atenas entre as sacerdotisas délficas no culto que prestam a Dioniso no santuário de Apolo⁶⁹.

Mas se este culto, mesmo em certos ritos secretos, presta-se a um papel que se insere dentro da lógica mais ampla da religiosidade oficial, ele não o faz simplesmente para reforçar essa ordem estabelecida. Dioniso - essa divindade estrangeira que é abraçada pelo panteão oficial grego, a qual encarna a figura do Outro, o estrangeiro, representada como meio homem e meio animal, com traços que aludem tanto ao masculino como ao feminino, e que, em seus rituais, através do delírio báquico, esfumaça a distinção aparentemente nítida entre o humano e o divino - com sua simples presença entre os deuses olímpicos já começa a chacoalhar a ordem estática da religiosidade grega, como coloca Vernant:

Contrariamente aos mistérios, o dionisismo não se situa ao lado da religião cívica para prolongá-la. Ele exprime o reconhecimento oficial, por parte da cidade, de uma religião que, sob muitos aspectos, escapa à cidade, contradizendo-a e ultrapassando-a. Instala no centro da vida pública comportamentos religiosos, que, sob forma alusiva, simbólica ou de maneira aberta, apresentam traços de excentricidade. É que, até no mundo dos deuses olímpicos ao qual foi admitido, Dioniso encarna, segundo a bela frase de Louis Gernet, a figura do Outro. Seu papel não é confirmar e reforçar, sacralizando-a, a ordem humana e social. Dioniso questiona essa ordem; ele a faz

⁶⁸ Sacerdotisas de Dioniso.

⁶⁹ Cf. Vernant, 2009, p. 75.

despedaçar-se ao revelar, por sua presença, outro aspecto do sagrado, já não regular, estável e definido, mas estranho, inapreensível e desconcertante (VERNANT, 2009, p. 76-77).

Mas não é somente dentro da lógica da ordem religiosa estabelecida que Dioniso instala o aspecto da descontinuidade com esse próprio ordenamento. No âmbito do dionisismo também começam a surgir grupos privados que realizam rituais esotéricos iniciáticos que não se submetem ao aspecto cívico e oficial da religião grega. São agrupamentos desviantes que se organizam em torno de sacerdotes nômades, os quais reivindicam pertencimento a tradições autônomas privadas que não estão submetidas ao culto público oficial e às cidades. A participação nesses cultos não está igualmente aberta a todos. Para tomar parte neles é requerida uma iniciação individual (τελετή/*teleté*). Nas palavras de Burkert:

Dioniso é o deus da exceção. À medida que o indivíduo conquista a sua independência, o culto de Dioniso torna-se expressão da separação de grupos privados face à polis. A par dos festivais dionisíacos públicos emergem mistérios privados em honra de Dioniso. Estes são esotéricos e realizam-se durante a noite. O acesso é feito através de uma iniciação individual, *teleté*. A gruta ou a caverna báquica surge como um símbolo do secreto, do oculto e do transcendente. O papel dos sexos torna-se menos importante: existem tanto *mýstai* masculinos como femininos. Em contraste com os mistérios de Deméter e dos Grandes Deuses, estes mistérios já não estão ligados a um santuário fixo, com um conjunto de sacerdotes ligados a famílias nobres. Eles podem surgir onde quer que seja desde que aí encontrem adeptos. O pressuposto sociológico de tal fenómeno seria a existência de sacerdotes nômadas que reivindicam a sua tradição dos *órgia* geridos de modo privado (BURKERT, 1993, p. 554-555).

O orfismo, por sua vez, é sem dúvida o movimento espiritual que mais desafiou a religiosidade instituída na Grécia Antiga. Sua própria natureza, constituída eminentemente em uma tradição religiosa literária, contrasta tanto com o imediatismo dos rituais - sejam os ritos sacrificiais da religião cívica, como os ritos secretos dos mistérios - como também o imediatismo da transmissão oral dos mitos. O culto da escrita e da leitura abre espaço também para a libertação dos indivíduos ante o imperativo da mediação coletiva que marca tanto o culto cívico quanto o místico. Desde que saiba ler, o indivíduo já tem acesso imediato ao divino através dos escritos sagrados sem necessitar da mediação de ninguém⁷⁰.

Dentro desse conjunto de textos, o aspecto que certamente mais contrastava com a ordem religiosa vigente na Grécia Antiga diz respeito ao conteúdo das teogonias e antropogonias órficas, que, segundo o que a descoberta do papiro de Derveni em 1962 atesta, já circulavam pelo menos desde o século V⁷¹. Se, por um lado, esses textos se apropriam de elementos pertencentes ao fundo comum da religiosidade grega, por outro, a revolução da

⁷⁰ Cf. Burkert, 1993, p. 565-566.

⁷¹ Cf. Vernant, 2009, p. 82.

perspectiva teogônica órfica se consubstancia em uma inversão da ordem evolutiva de manifestação do universo descrita por Hesíodo, como explica Vernant:

Essas teogonias nos são conhecidas sob versões múltiplas mas de mesma orientação fundamental: elas se opõem diametralmente à tradição hesiódica. Em Hesíodo, o universo divino organiza-se segundo um progresso linear que conduz da desordem à ordem, de um estado original de confusão indistinta a um mundo diferenciado e hierarquizado sob a autoridade imutável de Zeus. Entre os órficos, dá-se o inverso: na origem, o Princípio, Ovo primordial ou Noite, exprime a unidade perfeita, a plenitude de uma totalidade fechada. Mas o Ser degrada-se à medida que a unidade se divide e se desmancha para fazer aparecerem formas distintas, indivíduos separados. A esse ciclo de dispersão deve suceder um ciclo de reintegração das partes na unidade do Todo. Será, na sexta geração, o advento do Dioniso órfico, cujo reinado representa o retorno ao Um, a reconquista da Plenitude perdida (VERNANT, 2009, p. 82-83).

O universo como descrito nas teogonias órficas, portanto, não constitui como na perspectiva religiosa tradicional grega em uma evolução de uma indistinção para uma ordem fixa sob a regência dos deuses olímpicos, na qual cada ser tem seu lugar rigidamente estabelecido e há um fosso intransponível entre o divino e o humano. O que vemos aqui é uma ordem dinâmica de dispersão que tem uma origem comum em um Princípio único, para seguir-se então uma reintegração a essa unidade. O mito do desmembramento de Dioniso pelos Titãs e de sua reconstituição por Zeus - central na configuração do conjunto de crenças órficas - oferece tanto uma construção arquetípica desse ciclo de dispersão e reintegração através própria “paixão”⁷² de Dioniso, como também relaciona a antropogonia humana a essa mesma dinâmica.

Segundo o mito, os Titãs, enciumados por Zeus ter dado a Dioniso o comando do mundo, e possivelmente instigados por Hera, seduzem o jovem Dioniso com brinquedos, e, enquanto este está encantado com sua própria imagem no espelho, atacam-no, despedaçam-no, cozinham-no e o devoram. Irado, Zeus fulmina os Titãs com seus raios e reconstitui Dioniso a partir do seu coração, que havia sido preservado intacto. Das cinzas dos Titãs, divindades ctônicas, surgem os primeiros homens. Estes, portanto, carregam a culpa aprisionante que herdaram dos seus ancestrais ctônicos pela falta cometida contra a divindade de Dioniso. Mas seus progenitores carregavam o divino que devoraram de Dioniso quando foram exterminados por Zeus, o que faz com que os homens também carreguem esse divino dentro de si⁷³. Com isso, a antropogonia órfica abre espaço também para uma perspectiva soteriológica revolucionária: possuindo uma origem também divina, os humanos podem se libertar da culpa ancestral que arrastam consigo por conta da falta cometida pelos seus

⁷² Termo usado por Vernant, 2009, p.83.

⁷³ Cf. Burkert, 1993, p. 566; Casoretti, 2014, p. 43; Loredó, 2009, p.34; Vernant, 2009, p. 83.

ancestrais titânicos, podendo reintegrarem-se na ordem divina originária, e alcançar um destino divino no além-vida, e, assim, escapar da sorte comum que espera a todos na morte.

A fim de alcançar esse objetivo, além de rituais de iniciação (*teleté*) e purificação (*kátharsis*)⁷⁴, os órficos buscavam, sobretudo, um modo de vida diferenciado que lhes garantisse uma pureza especial (o βίος/*bíos* órfico), o qual era constituído sobretudo de tabus dietéticos - como as proibições de comer carne, ovos, favas e beber vinho⁷⁵. Essas restrições implicavam em um distanciamento capital daquilo que constituía o elemento central dos ritos religiosos cívicos, mas que também faziam parte de muitos dos cultos de mistérios gregos: o sacrifício ritual de animais (θυσιᾶ/*thysía*).

Na religião cívica, o principal meio de comunicação com o divino era precisamente os ritos sacrificiais, os quais incluíam a ingestão dos animais que haviam sido sacrificados⁷⁶; mas, para os órficos, tais praticas remetem ao assassinato e ingestão de Dioniso pelos Titãs, e à aquisição da culpa da qual eles buscam se purificar. Portanto, para alcançar sua salvação individual, o órfico rejeita aquilo que constitui o coração da religião cívica e era um dos principais elementos de integração da vida na polis. O órfico torna-se, assim, um estranho à cidade, à sua religião, seus valores e suas práticas, como explica Vernant:

Oriunda das cinzas dos Titãs fulminados, a raça dos homens carrega como herança a culpa de ter desmembrado o corpo do deus. Mas, purificando-se da falta ancestral pelos ritos e pelo tipo de vida órficos, abstendo-se de toda carne para evitar a impureza desse sacrifício cruento que a cidade santifica mas que lembra, para os órficos, o monstruoso festim dos Titãs, cada homem, tendo guardado em si uma parcela de Dioniso, pode, também, retornar à unidade perdida, reencontrar o deus e recuperar no além uma vida de época áurea. As teogonias desembocam, portanto, numa antropogonia e numa soteriologia que lhes dão seu verdadeiro sentido. Na literatura sacra dos órficos, o aspecto doutrinal não é separável de uma busca de salvação; a adoção de um tipo de vida puro, o descarte de toda mácula, a escolha de um regime vegetariano traduzem a ambição de escapar à sorte comum, à finitude e à morte, de unir-se inteiramente ao divino. A rejeição do sacrifício cruento não constitui apenas um afastamento, um desvio em relação à prática corrente. O vegetarianismo contradiz justamente aquilo que o sacrifício implicava: a existência entre homens e deuses, até no ritual que os faz comunicar-se, de um fosso intransponível. A busca individual de salvação situa-se fora da religião cívica. Como corrente espiritual, o orfismo mostra-se exterior e estranho à cidade, a suas regras e seus valores (VERNANT, 2009, p. 83-84).

Burkert, por seu turno, salienta que, embora certas restrições e purificações também fizessem parte dos festivais e de outros mistérios, eles adquirem um sentido especial no orfismo e no pitagorismo, por nesses círculos tais práticas serem não apenas

⁷⁴ Cf. *República*, 364b-365a.

⁷⁵ Cf. Burkert, 1993, p. 573.

⁷⁶ Cf. Evans, 2006, p. 3; Bremmer 1999, p. 39; Burkert, 1993, p. 127-133; Zaidman, Bruit e Pantel, 1992, p. 28-39.

circunstancias, mas verdadeiras normas de vida, as quais levam a um modo de viver distinto daquele adotado pelos demais integrantes da cidade, o que o leva a concordar com Vernant que essa “pureza” de vida pretendida deve ser vista como um movimento de contestação ao modo de vida da pólis:

Certos tipos de abstinência e de <<purificações>> eram sempre exigidos em conexão com festivais e especialmente com mistérios. No entanto, quando o estado de exceção se torna a marca permanente de um grupo, a sua função é alterada. O ritmo, que alterna entre o extraordinário e o normal, desaparece e no seu lugar surge a oposição entre o <<mundo comum>> e o novo estilo de vida escolhido. As peculiaridades desta forma de vida tornam-se uma auto-confirmação constante dentro do círculo fechado. Assim, a <<pureza>> órfica e pitagórica pode ser interpretada como um movimento de protesto contra a pólis vigente (BURKERT, 1993, p. 576).

Embora em diferentes níveis, os mistérios gradativamente abriram o espaço para uma vivência que contrastava com a experiência comum do fiel no culto cívico; vivência essa que encontrou sua formulação mais radical no modo de vida órfico, o qual emerge como uma contestação direta ao modo de vida estabelecido na pólis. Os mistérios, portanto, como veremos a seguir, se inserem no âmbito do movimento da criação de um espaço privado no qual os indivíduos podem optar por experiências existenciais pessoais que não se circunscrevem ao caráter eminentemente público da religiosidade cívica grega. Assim, se a filosofia, como vimos que coloca Hadot⁷⁷, emerge para os antigos - a partir de Sócrates - como uma “opção por um modo de vida” (HADOT, 2011, p. 17) que se configura como uma “reação crítica a outras atitudes existenciais” (HADOT, 2011, p. 17), vemos que, também neste ponto, deveria fazer muito sentido apresentá-la ao público grego de seu tempo como um empreendimento análogo a uma iniciação aos mistérios.

3.2.2 Os mistérios e o espaço privado: necessidades individuais, escolha, o segredo e a experiência excepcional

Embora, como vimos acima, as discontinuidades em relação à experiência religiosa corrente na Grécia Antiga, introduzidas pelos cultos de mistérios, tenham acontecido em diferentes níveis nas diversas manifestações dos mistérios gregos, existe um fundo comum em todos eles que contrasta com a experiência religiosa do fiel no culto público grego.

A religião grega é eminentemente cívica e, portanto, pública. Ela não se constrói tendo como fim precípua satisfazer necessidades individuais dos fieis, como aplacar seus

⁷⁷ Cf. seção 3.1.

temores ou os conformar em seus sofrimentos com a esperança de dias melhores⁷⁸. Ela mais serve a fins coletivos e públicos do que individuais e privados. Segundo Vernant, essa manifestação religiosa atende sobretudo a duas necessidades:

No quadro de uma religião que, doravante, é essencialmente cívica, crenças e cultos, remodelados, satisfazem a uma exigência dupla e complementar. Primeiro, respondem ao particularismo de cada grupo humano que, como Cidade ligada a um território definido, se coloca sob o patrocínio de deuses que lhe são próprios e que lhe conferem sua fisionomia religiosa singular. De fato, toda cidade tem sua ou suas divindades políades cuja função é cimentar o corpo de cidadãos para fazer dele uma comunidade autêntica, unir num todo único o conjunto do espaço cívico, com seu centro urbano e sua *chôra*, sua zona rural, velar, enfim, pela integridade do Estado - homens e território - diante das outras cidades. Mas, em segundo lugar, trata-se também, pelo desenvolvimento de uma literatura épica desligada de qualquer raiz local, pela edificação de santuários comuns, pela instituição dos Jogos e das panegírias pan-helênicas, de instaurar ou de fortalecer no plano religioso tradições lendárias, ciclos de festas e um panteão igualmente reconhecidos por toda a Hélade (VERNANT, 2009, p. 41-42).

O que vemos aqui é que essa forma de religião atua, sobretudo, para inserir os indivíduos em ordens coletivas. Num primeiro nível, através da adoção do patrocínio de uma divindade específica, a cidade alcança uma identidade, e, no culto a esse deus - ou deuses - os cidadãos da pólis efetivam a sua integração nesse todo que é a sua comunidade local. Num segundo nível, com o desenvolvimento da literatura épica, o conjunto das cidades gregas encontra sua unidade num fundo religioso comum. A religião, portanto, integra os indivíduos na cidade, e o conjunto das cidades no todo maior daqueles que adoram divindades do mesmo panteão. No culto público, portanto, parece não haver muito espaço para aquilo que constitui o menor elemento desses conjuntos aos quais a religião cívica se volta: a dimensão dos indivíduos.

Os cultos de mistério ganham eminência justamente no contexto de um achado revolucionário que pode às vezes parecer banal para um observador contemporâneo: a descoberta do indivíduo, como explica Burkert:

Fala-se com razão da <<descoberta do indivíduo>> no século VII/VI na Grécia. Na literatura, personalidades como Arquíloco, Alceu e Safo são os primeiros exemplos

⁷⁸ Há, contudo, já dentro do contexto da religiosidade pública, uma prática que emerge como uma espécie de precursora da orientação aos interesses privados que adquirirá maior nuance nos mistérios: a “religião votiva”, como coloca Burkert: “Há uma outra forma de religião pessoal - elementar, bem difundida e bastante com os pés no chão - que constitui o pano de fundo para a prática dos mistérios: é a prática de fazer votos, “religião votiva”, como tem sido chamada” (BURKERT, 1987, p. 12). E mais adiante ele conclui: “A relevância de tudo isso para os mistérios é tripla. Primeiro, a prática da iniciação pessoal, em motivação e função, era largamente paralela à prática votiva e deveria ser vista contra esse pano de fundo como uma nova forma em uma busca similar por salvação. Segundo, o aparecimento de novas formas de cultos de mistérios, com novos deuses, é justamente o que deveria ser esperado como um resultado dessas funções práticas. Terceiro, a difusão das assim chamadas religiões de mistérios orientais ocorreram primeiramente na forma da religião votiva, com os mistérios às vezes formando apenas um apêndice ao movimento geral” (BURKERT, 1987, p. 15).

do <<eu>> humano tornado consciente da sua especificidade. A capacidade de decisão individual e a busca da realização na vida privada também encontram expressão na religião. A par da participação nos festivais fixados no calendário da pólis, emerge o interesse por algo que seja produto da escolha individual, de algo particular, e assim de iniciações e mistérios adicionais (BURKERT, 1993, p 531).

Consciente de si mesmo, o indivíduo sente a necessidade de manifestações religiosas que atendam a suas necessidades pessoais e privadas; uma forma religiosa que aplaque seus temores, principalmente o medo capital que habita os seres humanos, ou seja, o medo da morte, através da garantia de melhores esperanças no além pela iniciação ritual ou por uma vida pura, como no caso orfismo. Continua Burkert:

Mais do que antes, a morte, que se encaixa perfeitamente no planeamento, agora discutível, da vida comunitária, torna-se um verdadeiro problema para o indivíduo. Assim, a atenção de muitos vira-se para as promessas de prolongamento da existência além da morte. O sistema estático da religião parece entrar assim num movimento dinâmico. A partir mais ou menos de 600 a.C., os mais variados mistérios adquirem uma nítida vitalidade (BURKERT, 1993, p. 531).

Embora melhores esperanças no pós vida talvez não sejam objeto de preocupação de todos os antigos mistérios⁷⁹; ao que tudo indica, certamente figuravam como um elemento central tanto em Elêusis⁸⁰, como no dionisismo⁸¹ e no orfismo⁸².

Pela primeira vez, o destino da alma do indivíduo está agora em suas mãos, e num movimento igualmente revolucionário, depende de uma escolha pessoal. Ao contrário da religião cívica, que obrigava a participação de todos em sua liturgia, através da qual os indivíduos eram integrados na comunidade⁸³ - sob pena de serem acusados de impiedade (*ἀσέβεια/asébeia*) os que se recusarem a tomar parte nesses ritos - a participação nos mistérios não era obrigatória, mas dependia da livre vontade daquele que queria ser iniciado⁸⁴. Pouco a pouco, os indivíduos ganham autonomia em relação à ordem coletiva da pólis, o que se reflete no universo do religioso, no qual o espaço para a escolha individual se abre, o que, conseqüentemente, vem com o peso da responsabilidade pessoal sobre o próprio destino.

Em contraste também com a distância essencial que marca o humano e o divino no culto público, o fiel que participava dos mistérios buscava “*um contato mais direto, mais íntimo, mais pessoal com os deuses*” (VERNANT, 2009. p. 69, grifo nosso), o qual poderia

⁷⁹ Cf. Burkert, 1993, p. 530.

⁸⁰ Cf. Burkert, 1987, p. 21; Burkert, 1993, p.551; Vernant, 2009, p.73.

⁸¹ Cf. Burkert, 1987, p. 21 - 22; Burkert, 1993, p. 558 - 563. Vernant (2009, p.73), por sua vez, se situa entre os especialistas que negam esse aspecto ao dionisismo, mas somos levados a concordar com Burkert diante das numerosas evidências elencadas por esse estudioso.

⁸² Cf. Burkert, 1993, p. 570 - 572; Vernant, 2009, p. 83 - 84).

⁸³ Cf. Burkert, 1993, p. 527.

⁸⁴ Cf. Burkert, 1987, p. 10.

lhe garantir uma vida abençoada e um bom destino no além, como coloca Burkert (1987, p. 12, tradução nossa): “Os mistérios são uma forma de religião pessoal, os quais dependiam de uma decisão pessoal e visavam alguma forma de salvação através da proximidade com o divino”.

E é precisamente nesse contexto de experiência íntima e pessoal que deve ser entendido um dos aspectos frequentemente mais mal compreendidos dos mistérios: o segredo. Embora o segredo fosse um aspecto central de todos os cultos de mistérios, somente ser secreto não faz de um culto um mistério, como explica Burkert (1987, p.7, tradução nossa): “Nem todos os cultos secretos são mistérios; o termo não se aplica à mágica privada ou às elaboradas hierarquias sacerdotais que possuíam acesso restrito a locais sagrados ou objetos”. Os mistérios são, novamente nas palavras de Burkert (1987, p. 8, tradução nossa): “cerimônias de iniciação, cultos nos quais a admissão e a participação dependem de algum ritual pessoal a ser performado sobre o iniciando”. A *experiência* da iniciação constitui um elemento central nos mistérios, e é essa experiência transformadora que garante a intimidade com o divino e o bom destino na vida e na morte, como coloca Burkert:

Festivais de mistérios deveriam ser eventos inesquecíveis, lançando suas sombras sobre a totalidade da vida futura da pessoa, criando *experiências que transformam a existência*. Esta participação nos mistérios era uma forma especial de experiência, um *pathos* na alma, ou *psyche*, do candidato, a qual é claramente atestada em vários textos antigos. Dado o estado subdesenvolvido da introspecção no mundo antigo, como observado a partir ponto de vista privilegiado moderno, isso é memorável. É dito que Aristóteles usou a antítese apontada de que no estágio final dos mistérios não deveria haver mais “aprendizado” (*mathein*), mas “experiência” (*pathein*), e uma mudança no estado de espírito (*dialethenai*) (BURKERT, 1987, p. 89).

E é nessa perspectiva que o “segredo” dos mistérios deve ser entendido. Embora existissem efetivamente doutrinas secretas e o dever de não revelar o que era visto e vivenciado nas cerimônias iniciáticas⁸⁵, a experiência última possui um caráter vivencial que não podia ser suficientemente descrito pelas palavras, mas requeria uma longa preparação e que o iniciando efetivamente passasse pela experiência da iniciação para que vivenciasse a mudança de estado de espírito e alcançasse o tipo de conhecimento transformador que os mistérios proporcionavam, de modo que, ainda que alguém tentasse revelar o segredo, suas palavras não conseguiriam transmitir o *πάθος/páthos* que retira o véu do mistério, como explica Burkert:

Dois adjetivos, *aporrheta* (“proibido”) e *arrheta* (“indizível”), parecem ser quase

⁸⁵ Cf. Burkert, 1987, p. 7: “De fato, o segredo era uma atributo necessário dos antigos mistérios, manifestada na forma da *cista mystica*, um cesto de madeira coberto por uma tampa. Mas essa definição não é suficientemente específica”.

intercambiáveis nesse sentido, insinuando o problema básico inerente ao “segredo” dos mistérios: um mistério não deve ser traído, mas ele não pode mesmo ser traído, porque, dito em público, ele pareceria insignificante; assim, as violações dos segredos que ocorreram não causaram danos às instituições (BURKERT, 1987, p. 9).

Se, portanto, os mistérios se destinavam a proporcionar uma experiência de conhecimento íntima e transformadora, intransmissível pelas palavras, e que poderia garantir um bom destino em vida e no além, vê-se que, também por isso, deveria fazer muito sentido para Sócrates e Platão - diante do que expusemos nas seções 2.1 e 2.3 do segundo capítulo deste trabalho - caracterizar sua concepção de filosofia para seus contemporâneos como uma atividade análoga aos mistérios.

Todas essas características adquiriam um nuance particularmente relevante nos mistérios de Elêusis, uma das possíveis razões pela qual Platão utiliza elementos dessa manifestação religiosa em sua caracterização da filosofia desenvolvida no *Banquete*, que veremos adiante.

3.3 A importância dos mistérios de Elêusis para a compreensão da analogia entre mistérios e filosofia

Os mistérios de Elêusis adquirem uma importância capital para a pesquisa aqui desenvolvida por três razões principais: 1) tais mistérios eram conhecidos pelos antigos gregos como τὰ μυστήρια/*tà mystéria*⁸⁶, ou seja, simplesmente como *os mistérios*, o que indica a proeminência que adquiriram como representantes por excelência desse tipo de manifestação religiosa; 2) embora o segredo do que efetivamente acontecia dentro do τελεστήριον/*telestérion*, o salão das iniciações de Elêusis, tenha sido mantido⁸⁷ - salvo esparsas tentativas de profanação do mistério que não passam de alusões⁸⁸ - ainda assim esse constitui um dos antigos cultos de mistérios cuja documentação a respeito de sua estrutura e dinâmica ritual é hoje mais abundante⁸⁹, o que nos deixa na posição privilegiada de poder melhor tentar reconstruir o trajeto do iniciando desde sua decisão por tomar parte nesses rituais até o ápice da iniciação derradeira, a ἐποπτεία/*epoptéia*, a visão final que promove a transformação interior e garante o bom destino na vida e na morte; 3) mas, sobretudo, por conta da apropriação da dinâmica ritual e da linguagem eleusina no *Banquete* de Platão⁹⁰, o

⁸⁶ Cf. Burkert, 1993, p. 528; Burkert, 1987, p. 9.

⁸⁷ Cf. Vernant, 2009, p. 73; Burkert, 1993, p. 545; Burkert, 1987, p. 90.

⁸⁸ Cf. Burkert, 1987, p. 91; Burkert, 1993, p. 545.

⁸⁹ Cf. Burkert, 1993, p. 545.

⁹⁰ Cf. Adluri, 2006, p. 415 - 417; Colli, 2012, p. 21 e p. 359; Evans, 2006; Loredó, 2009.

que levou Loredó (2009, p. 95) a afirmar que há entre este diálogo platônico e os mistérios uma verdadeira “homologia estrutural, ou seja, há uma semelhança entre a estrutura do *Banquete* e a estrutura geral dos ritos de mistério”, o que adquire uma importância singular ao observarmos que, neste diálogo, estruturalmente construído em uma analogia aos mistérios, são apresentados o papel do filósofo, da filosofia, o filosofar e a experiência da visão final do Belo em si mesmo. Este fato parece, mais uma vez, apontar a necessidade capital que se impõe em se apreender o sentido da apropriação socrático-platônica da linguagem e dinâmica ritual dos antigos cultos de mistérios a fim de ser possível compreendermos de maneira apropriada o que esses filósofos entendiam por filosofia. Para tanto, é necessário compreendermos a experiência de conhecimento pretendida nos mistérios de Elêusis e a dinâmica ritual empreendida para se alcançar essa meta, para então podermos explorar o significado da analogia socrático-platônica entre iniciação mística e filosofia em mais detalhes.

3.4 A experiência de conhecimento nos mistérios de Elêusis

A fim de alcançar esse *páthos* transformador ao qual nos referimos acima⁹¹, o iniciando nos mistérios de Elêusis devia percorrer um longo caminho marcado por várias etapas, as quais preparavam-no para alcançar o estado final pretendido com esses ritos. Deve-se ressaltar o caráter vivencial da experiência, pois, como resalta Colli (2012, p.33, grifo nosso): “não se deve esquecer que se trata de uma ‘iniciação’, isto é, de um ritual complexo que visava levar o iniciado, por meio de estados sucessivos, a uma *experiência excepcional*”. E uma experiência não pode ser satisfatoriamente transmitida pelas palavras. Isso ajuda a entender porque não havia em Elêusis “nada que se assemelhasse a uma doutrina esotérica” (Vernant, 2009, p. 73). O papel da palavra em Elêusis, a transmissão (*παράδοσις/parádosis*) de geração a geração de iniciados dos mitos e dos ritos de iniciação, adquire nesses mistérios um caráter secundário, embora importante, como instrução de procedimentos a serem seguidos e dos mitos que subjazem à estrutura iniciática (*ἱερός λόγος/hierós lógos*)⁹², os quais servem, na verdade, como preparação necessária da *experiência* que se quer gerar, como explica Burkert:

A par de tudo, tinha lugar a <<transmissão>> oral de geração para geração dos ritos de iniciação, explicações provavelmente em forma mítica das quais nada sabemos.

⁹¹ Cf. seção 3.2.2.

⁹² Cf. Burkert, 1987, p. 69-70.

Porém, como diz Aristóteles, o mais importante não seria <<aprender>>, mas <<sofrer>> ou vivenciar (*patheîn*) e entrar no estado de espírito adequado (BURKERT, 1993, p. 547).

Não obstante a palavra adquira a função secundária, mas necessária, de elemento de preparação para a geração do *páthos* pretendido nesses rituais, é importante ressaltar que a vivência que se engendra deve ser entendida como uma *experiência de conhecimento*⁹³, a qual decorre da vivência das diferentes etapas dos ritos iniciatórios, mas sobretudo da visão reveladora final, a qual garante um tipo de conhecimento transcendente, segundo atesta o testemunho de Píndaro: “Feliz de quem entra sob a terra depois de ter visto aquelas coisas: conhece o fim da vida, conhece também o princípio dado por Zeus” (Píndaro, *Frag. 137*, tr. Colli 3[A2]).

Neste fragmento podemos já ver - ainda como mera alusão à felicidade que encontra no além aquele que tenha “visto aquelas coisas” - a promessa que a visão misteriosa de Elêusis oferece àqueles que chegaram ao termo da iniciação: o bom destino no além⁹⁴, que aparecerá de maneira ainda mais clara no *Hino Homérico a Deméter*:

[...] e Deméter a todos mostrou os ritos místicos, a Triptólemos e a Polixeno, e também a Diocles, os ritos santos que não se pode transgredir nem aprender, nem proferir: em grande, atônita, aterrorizada reverência pelos deuses impede a voz. *Feliz aquele - entre os homens vivos sobre a terra - que viu essas coisas. Quem, ao contrário, não foi iniciado nos sacros ritos, quem não teve essa sorte, jamais terá destino igual, depois de morto, nas úmidas trevas putrefatas de lá embaixo* (Homero. *Hino a Deméter*, 476-482, tr. Colli 3[A1], grifo nosso).

Mais significativa ainda nessa passagem é a afirmação de que não é possível “nem aprender, nem proferir” tais ritos, termos esses que parecem apontar para o quão alheia era a vivência dos mistérios à dimensão das palavras, posto que essa experiência de conhecimento mais se assemelha a um êxtase místico do que a um conhecimento meramente racional transmissível pela linguagem⁹⁵, como afirma Colli:

É surpreendente que, já nessa passagem, a ênfase esteja na conclusão extático-visionária dos ritos místicos. [...] O estado beatífico coincide com o conhecimento, com a visão (cuja possessão ultrapassa os limites da morte). Outro elemento importante é o rígido segredo que protege todo o ritual. Não é possível nem “aprender” essas coisas [...] isto é, obter delas um conhecimento indireto (dado que a sua natureza requer o imediatismo), nem “proferi-las”, pois a realidade delas é estranha à palavra. Também isto é uma característica que, com frequência, se

⁹³ Cf. Colli, 2012, p. 30 - 34.

⁹⁴ O qual não estaria igualmente aberto aos não iniciados

⁹⁵ Cf. Rohde, 1925, p. 222, tradução nossa: “O segredo ao qual os Mystai e os Eoptai estavam comprometidos foi bem guardado. Considerando o enorme número de adoradores indiscriminadamente admitidos no festival, isso teria sido, de fato, um verdadeiro milagre se o segredo a ser guardado tivesse tomado a forma de um dogma expresso em conceitos e palavras capazes de serem comunicadas verbalmente para outros”.

encontra nos ambientes do misticismo cognoscitivo: no Upanixade, entre os pitagóricos e também em Platão (COLLI, 2012, p. 357).

Se essa experiência de conhecimento não pode ser simplesmente dada pelas palavras, é porque ela requer um longo percurso iniciático ritual que precisa ser vivido antes de se chegar a esse cume extático que transforma os indivíduos e altera seus destinos, percurso esse que descreveremos a seguir.

3.5 Percurso ritual nos mistérios de Elêusis

Segundo Colli (2012, p. 34), existe uma forte tendência entre eminentes conhecedores da civilização grega antiga em compreender o percurso ritual atravessado pelos iniciandos nos mistérios de Elêusis como um “drama místico que fazia reviver, em forma sobretudo mímica, a história sagrada de Deméter e Kore”⁹⁶, hipótese esta que ele aceita com a ressalva de que o drama das duas deuses se restringiria aos Grandes Mistérios, enquanto a epoptéia, a visão final reveladora, estaria mais relacionada à paixão de Dioniso, filho de Perséfone.

Vernant (2009), concorda com a tese do substrato dramático na experiência iniciatória de Elêusis, a qual se relacionaria à geração do *páthos* pretendido nesses mistérios, e ocorreria sobretudo através de três importantes elementos: *δρῶμενα/drómēna*, os quais se constituíam em atos de encenação e imitação do que é narrado no mito fundador dos mistérios; *λεγόμενα/legómēna*, fórmulas rituais pronunciadas; e *δεικνύμενα/deiknύmēna*, coisas que eram mostradas e exibidas aos iniciandos (Vernant, 2009, p. 73; Mylonas, 1961, p. 261). Vernant, afirma que é lícito supor que esses elementos “se relacionavam com a paixão de Deméter, a descida de Kore ao mundo infernal e o destino dos mortos no Hades” (Vernant, 2009, p. 73).

Que os rituais iniciatórios de Elêusis se desenrolavam como um longo percurso no qual se revivia, sobretudo, o drama de Deméter e Kore, é algo que se torna claro ao observarmos a dinâmica ritual que se empreendia nesses ritos⁹⁷.

Os mistérios de Elêusis se dividiam em Grandes e Pequenos Mistérios, sendo estes um pré-requisito para os que queriam participar daqueles. Os Pequenos Mistérios

⁹⁶ Como exemplo dessa posição, Cf. Rohde, 1925, p. 222, tradução nossa: “Os Mistérios eram uma performance dramática, ou, mais precisamente, uma Pantomima religiosa, acompanhada de músicas sagradas e discursos formais, uma representação, como os autores Cristãos nos deixam ver, do Rapto de Korê, das pergrinações de Deméter, da reunião final das deusas”.

⁹⁷ Seguiremos aqui, sobretudo, a reconstrução apresentada por Bukert (1993, p. 545 - 553).

aconteciam em Atenas, na localidade de Agra, no mês das flores, Anthestherion⁹⁸.

Após participar dos Pequenos Mistérios, o início do trajeto ritual do iniciando que queriam se dirigir aos Grandes Mistérios - os quais ocorriam posteriormente exclusivamente na localidade de Elêusis e em em nenhum outro lugar⁹⁹ - poderia acontecer em diversos momentos, tanto em Elêusis, como na filial desse culto em Atenas, o Eleusínion, o qual se localizava um pouco acima da Ágora. O primeiro ato desse longo percurso era o sacrifício de um leitão, o qual os iniciandos entregavam para a morte em um local específico. A morte do porco era associada ao desaparecimento de Perséfone¹⁰⁰. Com este ato concreto carregado de sentido simbólico, podemos supor que o iniciando inicia seu processo de implicação na encenação do drama sagrado das duas deusas.

Em seguida, ocorria uma cerimônia de purificação performada sobre o iniciando que reproduzia performativamente uma passagem do *Hino a Deméter* vivenciada pela própria deusa¹⁰¹, na qual, em silêncio, ela sentava-se em num banco coberto por uma pele de carneiro, cobria a cabeça, e sentia a tristeza da perda de sua filha Perséfone. Com isso, segue-se o reviver do drama divino. Segundo Burkert (1993, p. 546), essa cena também reproduz a imagem pintada nos relevos a respeito da iniciação de Hércules, na qual ele está sentado numa pele de carneiro enquanto um crivo é segurado por cima de sua cabeça ou um archote é aproximado dele por baixo. Esta cerimônia, a qual deveria provocar um terror no iniciando que a vivia com os olhos vendados e a cabeça coberta, era interpretada pelos antigos como uma purificação pelo ar e pelo fogo. Com isto, tinha início a função da *kátharsis*, a purificação ritual, a qual figurava como um dos elementos fundamentais dos antigos cultos de mistérios¹⁰². À iniciação de Hércules, a imagem que se segue nos relevos¹⁰³ é o encontro com Deméter, Kore e a *κίστη/kíste*¹⁰⁴, a qual certamente alude à noite dos Grandes Mistérios.

Paralelamente ao percurso ritual propriamente dito, ocorria a transmissão (*parádoxis*) de conhecimentos a respeito da história divina (*hierós lógos*) contida no mito a ser vivenciado nos ritos¹⁰⁵, mas, infelizmente, os testemunhos a respeito desse processo e do conhecimento transmitido nele são escassos e não nos permitem ter uma ideia muito clara a

⁹⁸ Cf. Mylonas, 1961, p. 239.

⁹⁹ Cf. Burkert, 1987, p. 5.

¹⁰⁰ Cf. Burkert, 1993, p. 546.

¹⁰¹ Cf. *Hino a Deméter*, 192-211.

¹⁰² Cf. Burkert, 1987, p. 19 e 113.

¹⁰³ Cf. Mylonas, 1961, fig. 84.

¹⁰⁴ Ou *cista mystica*, um cesto de madeira fechado por uma tampa que indica o segredo dos mistérios. Cf. Burkert, 1993, p. 528: “Só o iniciado sabia o que esta *kíste* ocultava. A serpente que ondula em redor da *kíste* ou que sai dela serpenteando indica um terror <<inefável>>”; Burkert, 1987, p. 7.

¹⁰⁵ Cf. Burkert, 1993, p. 529.

respeito de em que efetivamente consistiam¹⁰⁶.

O σύνθημα/*sýntheima*, a palavra de passe para ingressar nos ritos iniciáticos de Elêusis - o qual foi revelado pelo escritor cristão Clemente de Alexandria - contém as várias fases da iniciação, mas em uma forma críptica, e servia como modo de identificação entre iniciados¹⁰⁷: “Eu jejeuei, bebi o cíceon [κυκεών/*kykeón*], retirei de dentro da corbelha [κίστη/*kíste*], após tê-lo manipulado, repus no vaso [κάλαθος/*kálathos*] e do vaso na corbelha.” (*Exortação aos gregos*, 2, 21, 2). Tais atos descritos no *sýntheima* também se relacionam a ações executadas por Deméter no *Hino a Deméter*, como o jejum¹⁰⁸ e a ingestão do *kykeón*¹⁰⁹ - um tipo de caldo de cevada temperado com poejo.

As solenidades públicas do grande festival de mistérios de Elêusis tinham início com a proclamação das tréguas sagradas, que duravam do final de setembro ao começo de outubro, e davam a permissão oficial para a celebração dos ritos místéricos. O começo das festividades possuía uma data fixa no calendário da pólis. No dia 14 do mês Boedrómion, as “coisas sagradas”¹¹⁰ eram trazidas de Elêusis para o Eleusínion de Atenas. No dia 16, tinha lugar um grande banho de mar coletivo na baía de Falero - um rito de purificação (*kátharsis*), usando agora o elemento da água¹¹¹. O dia 17 era provavelmente dedicado a sacrifícios de animais. No dia 18, os participantes do festival permaneciam em casa, provavelmente em jejum.

O principal acontecimento público do festival começava no dia 19: a grande procissão de Atenas a Elêusis ao longo da “Via Sagrada” - uma distância de mais de 30 quilômetros - escoltando as “coisas sagradas”, as quais eram transportadas pelas sacerdotisas em *kístai* fechadas. Este era um evento cívico gigantesco. A multidão que seguia em procissão rumo a Elêusis incluía o clero eleusino, os magistrados de Atenas, os iniciados e iniciandos, delegações estrangeiras e um grande número de espectadores, os quais moviam-se “dançando de forma quase extática” (Burkert, 1993, p. 548), ao som do grito rítmico *iakch'ô iakche*¹¹², que soava repetidamente e articulava o movimento da multidão, ao mesmo tempo que molhos

¹⁰⁶ Cf. Burkert, 1987, p. 69.

¹⁰⁷ Cf. Burkert, 1993, p. 546.

¹⁰⁸ Cf. *Hino a Deméter*, 45-50.

¹⁰⁹ Cf. *Hino a Deméter*, 205-215.

¹¹⁰ Não se sabe ao certo quais eram essas “coisas sagradas”. Muitos estudiosos, influenciados pelas acusações de Clemente de Alexandria a respeito da “indecência” contida nos ritos de Elêusis (*Exortação aos gregos*, 2, 21, 1), se inclinaram a pensar que o que o *kálathos* e a *kíste* ocultavam símbolos sexuais. Mas Burkert (1993, p. 547), apoiando-se em uma alusão feita por Teofrasto, conjectura que os instrumentos usados para preparar o *kykeon*, como o almofariz e o pilão, estavam contidos entre as “coisas sagradas”.

¹¹¹ Burkert, 1987, p. 98, tradução nossa: “existe a ‘purificação’ pelos ‘elementos’ da água, ar e fogo, como Sérgio aponta”; p. 165, n. 41: “podemos adicionar a purificação pela terra”.

¹¹² Segundo Burkert, 1993, p. 548: “Neste grito pode-se ouvir o nome de um ser divino, Iakchos, um *daímon* de Deméter, como se veio a dizer mais tarde, ou antes um epíteto de Dioniso, como muitos acreditavam”.

de ramos (βάκχοι/*bákchoi*) eram agitados seguindo a cadência do grito.

No momento em que a procissão chegava nas fronteiras entre Atenas e Elêusis, era apresentada, numa das pontes sobre os pequenos córregos que por ali corriam, uma peça grotesca intitulada *gefyrismoí*, na qual personagens mascarados zombavam e escarneciam dos iniciandos, fazendo gestos obscenos¹¹³. Através dessa encenação, os iniciandos reviviam o momento narrado no *Hino a Deméter* (200-205) em que a deusa é alegrada com Iambé.

A procissão chegava ao santuário de Elêusis ao anoitecer. Quando as estrelas surgiam no céu - o que, segundo a tradição grega, implicava que estava se iniciando o dia seguinte, 20 do Boedrómion - significava que havia chegado a noite da celebração propriamente dita dos Grandes Mistérios. Nesse momento, era encerrado o jejum através da ingestão do *kykeón*, mais uma vez repetindo os gestos da deusa¹¹⁴.

Do lado de fora do santuário, havia locais abertos à visitação de todos, como os templos de Ártemis e Posídon, altares para sacrifícios e uma “nascente de belas danças” (*kallíchorn*)¹¹⁵, mas só quem podia atravessar o portal que levava ao recinto sagrado das iniciações eram os iniciandos e iniciados. A pena de morte era reservada aos que tentassem adentrar no interior do santuário indevidamente.

As portas, então, eram abertas para a entrada dos autorizados. Logo depois do portal havia uma gruta dedicada a Pluto, o senhor do submundo, que, no mito, rapta Kore. Passar por essa gruta possivelmente significava a proximidade com o submundo que era adquirida no percurso iniciático, simbolizando talvez a *κατάβασις/katábasis*¹¹⁶, a descida ritual aos reinos inferiores que frequentemente constituía um elemento central dos mitos e ritos iniciáticos das antigas religiões de mistérios gregos, a conquista da morte em vida que se

¹¹³ Cf. Burkert, 1993, p. 548.

¹¹⁴ Cf. *Hino a Deméter*, 205-215.

¹¹⁵ Cf. Burkert, 1993, p. 548.

¹¹⁶ Não obstante os inúmeros indícios que podemos observar a respeito da *katábasis* em Elêusis, alguns estudiosos se negam a admitir que havia uma verdadeira descida ritual ao submundo nas iniciações eleusinas. Cf. Burkert, 1993, p. 549; Zachariades, 1943, p. 115; Mylonas, 1961, p. 268.

¹¹⁷ Cf. Mikellidou (2015, p. 341, tradução nossa), que examina o significado da *katábasis* de Hércules e a relaciona com o contexto ritual de Elêusis: “Também é relevante aqui a interpretação ritual da sua *katábasis* no contexto dos Mistérios de Elêusis. De acordo com a versão ‘Eleunisada’ do episódio, Hércules se torna o primeiro a ser iniciado nos Mistérios em Elêusis antes de sua descida. No entorno de tal ritual, a *katábasis* do herói é elevada ao nível de um ato paradigmático que encapsula a promessa da mensagem escatológica de Elêusis, nomeadamente a conquista da morte”.

relaciona à aquisição de um bom destino no além¹¹⁷, ao eliminar o aspecto sinistro da morte¹¹⁸.

As iniciações propriamente ditas aconteciam no Telestérion, o grande salão das iniciações, construído para abrigar simultaneamente milhares de pessoas, no qual os iniciandos e iniciados contemplavam as “coisas sagradas” mostradas pelo hierofante. Havia duas classes de participantes, os *μύσται/mýstai*, que assistiam a cerimônia pela primeira vez, e os *επόπται/epóptai*, que estavam presentes na grande iniciação pelo menos pela segunda vez. Estes viam coisas que aqueles não viam durante a cerimônia. Provavelmente os *mýstai* tinham que vendiar os olhos durante certos momentos do ritual. Os *mýstai* eram acompanhados cada um por um mistagogo - responsável por sua instrução preliminar à iniciação - até o interior do Telestérion. No centro desse salão estava o Anactóron, uma grande construção retangular de pedra com uma porta no fim de uma das suas paredes, ao lado da qual ficava o trono do hierofante. Somente ele podia atravessar essa porta e adentrar no interior do Anactóron.

Acredita-se que no topo do Anactóron ardia uma grande fogueira, sob a luz da qual o hierofante exercia seu ofício sagrado. Por isso no topo do Telestérion havia uma abertura para o exterior (*ὄπαιον/ópaion*), uma espécie de exaustor para a fumaça.

A grande multidão se aglomerava no escuro do grande salão enquanto os sacerdotes performavam o ritual sob a luz de archotes, apresentando “coisas que causavam terror e medo, até que uma luz intensa brilhava quando ‘o Anactóron era aberto’ e o ‘hierofante saía do Anactóron nas noites radiosas dos mistérios’” (Burkert, 1993, p. 549). Presumivelmente, passava-se então à revelação “das coisas sagradas”. Do terror e da angústia os *mýstes* eram levados ao júbilo e à bem aventurança, que são os sentimentos que devem prevalecer na experiência da iniciação. Essa mudança de estados emocionais é o que podemos ver no testemunho de Plutarco, que relata a passagem da confusão inicial ao maravilhamento daqueles que assistem os mistérios:

Pois como aqueles que são iniciados se juntam a princípio com confusão e barulho e se acotovelam, mas quando os mistérios estão sendo realizados e exibidos, eles dão sua atenção com temor e silêncio [...] aquele que uma vez adentra e vê a grande luz, como quando os santuários estão abertos para serem vistos, assume outro ar e fica

¹¹⁸ Uma passagem significativa de Kingsley (1999, p. 70-71, tradução nossa), ao tratar do significado da descida ao submundo e a sua apropriação na filosofia pré-socrática, ajuda a esclarecer a relação que se estabelecia entre descer ritualmente aos reinos inferiores e o bom destino que aguarda àqueles que empreendem essa jornada em vida: “E é por isso que ele [Parmênides] descreve os portões aos quais ele chega como tendo suas soleiras no Tártaro, mas ‘alcançando os céus’. Eles estão onde o superior e o inferior se encontram, exatamente no mesmo ponto onde os poetas mais antigos descreveram Atlas em pé com seus pés no mundo inferior mas segurando os céus com suas cabeça e mãos. Este é o lugar que dá acesso às profundezas e ao mundo superior. Você pode subir e pode descer. É um ponto no eixo do universo: o eixo que une o que está acima e o que está abaixo. Mas primeiro você tem que descer antes de ser capaz de ascender, morrer antes de renascer. Para alcançar este lugar, no qual todas as direções estão disponíveis e tudo se funde com o seu oposto, você tem que descer na escuridão - no mundo dos mortos de onde ambos a Noite e o Dia vieram”.

silencioso e maravilhado (*How one may be aware of one's progress in virtue*, X, 130, tradução nossa).

Segundo Burkert (1993, p. 550), no momento alto da iniciação, o *mýstes* era abençoado com a visão de Kore, a qual era invocada pelo hierofante com batidas num gongo. O terror ia então dando lugar à alegria do reencontro. O iniciando, que se implicara no drama divino com o sacrifício de seu leitão, que representava Kore, pode então experimentar a felicidade de Deméter em seu reencontro divino com sua filha. Em seguida, tinha lugar o anúncio do nascimento da criança divina:

o hierofante anuncia um nascimento divino: <<a soberana deu à luz um rapaz sagrado>>, e exhibe em silêncio a espiga cortada. A questão sobre quem era a criança e quem era a sua mãe parece ter sido respondida de diversas maneiras: Iakchos-Dioniso, filho de Perséfone, ou Pluto, filho de Deméter? Pluto, a <<riqueza>>, é verdadeiramente o produto da colheita dos cereais, que expulsa a pobreza e a fome. Pinturas em vasos do século IV mostram o jovem Pluto com o seu chifre da abundância, numa delas rodeado de espigas de trigo, entre as divindades de Elêusis. A criança pode ser facilmente identificada com a espiga de trigo. Contudo, a espiga cortada suscita também outra associação: o <<corte>> como ato de castração. Crescimento, florescimento e desenvolvimento terminam com o corte da foice. Mas na espiga cortada está contida a força por uma nova vida (BURKERT, 1993, p. 550).

Infelizmente, a identidade da criança que nasce permanece uma questão em aberto. O que é certo, todavia, é que a performance desse nascimento sagrado se relaciona com as duas bênçãos que a tradição afirma ter dado Deméter aos homens em Elêusis: os grãos, que constituem a base da vida civilizada, e os mistérios, os quais garantem melhores esperanças no além¹¹⁹. A simbologia da espiga cortada ao meio contém assim a dimensão dupla dessa bênção que se traduz na esperança de uma vida próspera aqui neste mundo e da promessa de vida contida mesmo na morte. A experiência da iniciação em Elêusis estava assim associada à eliminação do aspecto terrível da morte, a qual trazia não a aquisição da imortalidade, mas sim a promessa de uma vida feliz no Hades, como explica Burkert:

É digno de nota o facto de o conceito de <<imortalidade>> nunca ser mencionado em conexão com Elêusis. A morte permanece uma realidade, mas não é um fim absoluto, é sim um novo <<início>> e simultaneamente um outro tipo de <<vida>> que é, em todo caso, <<boa>> (Burkert, 1993, p. 552).

Entre as atividades que sucediam à iniciação se incluíam danças e um sacrifício de um touro, executado pelos efesos, ao qual certamente seguia um grande banquete. Por fim eram despejadas duas vasilhas, uma na direção oeste e a outra na direção leste, ao mesmo tempo que os participantes olham para o céu e gritam “chove!”, e, olhando para a terra,

¹¹⁹ Cf. Burkert, 1987, p.5.

“recebe!”¹²⁰.

Terminada a iniciação, o *mýstes* retorna à sua vida comum sem que aparentemente nada tenha mudado nele. Como é típico das experiências iniciáticas em geral, a experiência dos antigos mistérios se relaciona a uma mudança de status, mas não a uma mudança de status exterior, que mude a vida dos *mýstai* no mundo externo objetivo, mas sim a uma mudança de status interior, que se relaciona a um novo nível de relação com a divindade. O que se adquire é um novo estado de espírito que advém da experiência do sagrado¹²¹, e a certeza da felicidade mesmo no Hades¹²².

Sem conhecermos os pormenores e os segredos rituais que foram muito bem guardados em Elêusis, é difícil para nós hoje compreendermos em detalhe como era gerado esse *páthos* que causava uma impressão tão forte naqueles que o experienciavam. O que sabemos é que, segundo os testemunhos, era uma experiência única que levava a uma transformação na consciência, como o relato de um retor que descreve sua experiência em Elêusis atesta: “Eu saí do salão dos mistérios me sentindo como um estranho para mim mesmo”¹²³.

Tão eloquentes são os testemunhos a respeito da singularidade da experiência, que estimulou o surgimento de hipóteses sobre o uso de drogas alucinógenas nos rituais de Elêusis, como a famosa tese de Wasson, Hofmann¹²⁴, e Ruck (1978) a respeito da possível utilização do fungo Ergot - o qual cresce em espigas de trigo e possui entre os seus constituintes hidrossolúveis a ergonovina, um dos precursores do LSD - no preparo do *kýkeon*. Outra hipótese é levantada por Burkert (1987, p. 108-109) a respeito do possível uso de ópio nos rituais de Elêusis, uma vez que a papoula, juntamente com o trigo, são atributos de Deméter. Uma passagem sugestiva de Ovídio (*Fasti*, IV, 530-545) descreve como Deméter trouxe uma criança de volta à vida encostando seus lábios na boca do menino, logo após a deusa ter quebrado seu jejum comendo uma papoula. Após a cena da ingestão dessa flor pela deusa, Ovídio afirma: “Assim, porque ela quebrou seu jejum ao anoitecer, os iniciados sabem a hora de sua refeição pelo aparecimento das estrelas” (*Fasti*, IV, 535-537, tradução nossa). Seria isso uma indicação velada de que o momento da quebra do jejum que precede o início das iniciações aos Grandes Mistérios seria marcado pela ingestão de ópio? Ainda é difícil saber ao certo, tão seguramente foram guardados os segredos. O que é certo é que os relatos

¹²⁰ Cf. Burkert, 1993, p. 551.

¹²¹ Cf. Burkert, 1987, p. 8.

¹²² Cf. Vernant, 2009, p. 74.

¹²³ Cf. Burkert, 1987, p. 90, tradução nossa.

¹²⁴ O eminente químico suíço descobridor do LSD e do princípio ativo dos cogumelos sagrados mexicanos, a psilocibina.

aludem a experiências que eram para os indivíduos que as atravessavam tão impressionantes, que é verossímil pensar que os iniciados viviam o drama divino das deusas sob o efeito de estupefacientes.

3.6 Dinâmica e estrutura ritual nos mistérios de Elêusis

De acordo com Mylonas (1961, p. 238), Theon de Smyrna sistematizou esse complexo percurso ritual em cinco etapas, o que levou muitos estudiosos a sustentar que havia em Elêusis cinco graus de iniciação: 1) καθαρμοί/*katharmós*, a purificação, também conhecida como *kátharsis*; 2) τελετῆς παράδοσις/*teletês parádosis*, a instrução iniciática; 3) a *epoptéia*, a visão final transformadora, provavelmente relacionada à visão dos objetos sagrados revelados; 4) ἀνάδεσις (*anádesis*), ou στεμμάτων ἐπίθεσις (*stemmáton epíthesis*), a coroação com guirlandas que se torna o símbolo daquele que foi iniciado nos mistérios; 5) a felicidade que sucede à comunhão com a divindade.

O próprio Mylonas, contudo, questiona a ideia de que houvesse cinco graus de iniciação em Elêusis, sustentando que as quarta e quinta etapas de iniciação da sistematização de Theon na verdade faziam parte dos segundo e terceiro estágios¹²⁵, ficando a estrutura ritual, em sua consideração, portanto, restrita ao trinômio *kátharsis*, *parádosis* e *epoptéia*, o que o levou a concluir que em Elêusis havia três graus de iniciação, representados pelos Pequenos Mistérios, os Grandes Mistérios e a *epoptéia*, o mais alto grau de iniciação¹²⁶, o qual exigia que o *mýstes* aguardasse pelo menos um ano desde sua iniciação nos Grandes Mistérios a fim de alcançá-lo¹²⁷.

Contudo, se havia em Elêusis apenas três graus de iniciação, o que é verossímil, não parece certo sustentar uma identificação perfeita entre os três elementos da *kátharsis*, *parádosis* e *epopteia* e os três graus de iniciação, com exceção da *epoptéia*, que certamente dizia respeito ao mais alto estágio pretendido nestes ritos. Tampouco esses três elementos formam um sucessão perfeita, na qual um cessa para dar início ao outro, mas eles parecem se coordenar em uma ordem dinâmica mais complexa. Se a *kátharsis*, por exemplo, certamente fazia parte dos ritos iniciais que abriam o caminho para as iniciações, ela constituía também o resultado final esperado da vivência dos graus mais elevados das iniciações, pois é precisamente a purificação do medo da morte que é esperada como resultado final para

¹²⁵ Cf. Mylonas, 1961, p. 238-239.

¹²⁶ Cf. Mylonas, 1961, p. 239.

¹²⁷ Cf. Vernant, 2009, p. 72; Mylonas, 1961, p. 274.

aqueles que chegaram ao termo das iniciações¹²⁸. E, embora o testemunho de Aristóteles nos leve a concluir que a transmissão formal de conhecimentos (*parádoxis*) deveria cessar no momento da vivência dos graus mais altos da iniciação¹²⁹, o testemunho de Píndaro citado acima¹³⁰ nos leva a concluir que mesmo a *epoptéia* estava relacionada à transmissão de um conhecimento divino, embora fosse um conhecimento que não pudesse ser transmitida satisfatoriamente por simples palavras, mas que requeria a experiência complexa do rito de iniciação para poder acontecer. A *epoptéia*, por seu turno, certamente constituía, dentre todos esses elementos, aquele que possuía um lugar único e fixo, e que não poderia ocorrer em nenhum outro momento exceto naquele reservado para ela, embora dependesse de todas as outras etapas para poder acontecer.

Também parece ser no sentido de uma interação dinâmica complexa que devem ser entendidos os três elementos que compunham o percurso ritual: os *drômena*, *legômena* e *deiknýmena*. Ao que tudo indica, os *drômena* construíam o grande quadro do drama divino que era vivenciado pelos *mýstai*, dentro do qual eram pronunciados os *legômena* e eram exibidos os *deiknýmena*. Segundo parece, os três elementos dependiam uns dos outros para gerar os efeitos pretendidos com eles. Uma história colhida de um exercício retórico narrada por Mylonas (1961) parece dar fundamento a essa tese da interdependência desses elementos:

um jovem [...] sonhou que era iniciado nos Mistérios; ele viu os drômena, mas, porque ele não conseguiu ouvir claramente as palavras do Hierofante, ele não foi capaz de ser iniciado. Isso parece refletir uma crença geral de que, sem os legômena, a iniciação era imperfeita porque, sem ouvir, o iniciando não podia talvez entender completamente tudo que ele via (MYLONAS, 1961, p. 272, tradução nossa).

O que claramente se vê aqui é a ideia de que, sem os *legômena*, os *drômena* não conseguem alcançar satisfatoriamente seus efeitos, o que presumivelmente era verdadeiro também no sentido inverso: as fórmulas rituais pronunciadas fora do contexto da vivência do grande drama divino deveriam ser igualmente incapazes de alcançar os objetivos pretendidos com elas. No que toca aos *deiknýmena*, é fácil supor que algo parecido acontece, embora seja esse o elemento mais desconhecido para nós, observadores contemporâneos, que sequer sabemos com segurança quais eram os segredos escondidos dentro da *kíste*. No entanto, ao observarmos a cena descrita da exibição da espiga cortada, a qual era precedida pela enunciação misteriosa da frase “a soberana deu à luz um rapaz sagrado, Brimo deu à luz Brimos”¹³¹, podemos ver o que parece ser a inter-relação entre *legômena* e *deiknýmena*, o que

¹²⁸ Cf. Burkert, 1987, p. 19; Burkert, 1993, p. 550-551; Vernant, 2009, p. 73.

¹²⁹ Cf. Burkert, 1987, p. 69 e 89; Burkert, 1993, p. 547.

¹³⁰ Cf. seção 3.4; Píndaro, *Frag. 137*, tr. Colli 3[A2].

¹³¹ Cf. Burkert, 1993, p. 550.

deveria ser ainda mais potencializado pelo contexto geral dos *drômena* que estavam sendo performados.

3.7 O Banquete de Platão sob a luz da estrutura ritual dos mistérios de Elêusis

Segundo o esquema proposto por Riedweg (1987, p. 21) pode-se observar uma perfeita correlação entre as três etapas da estrutura ritual de Elêusis (*kátharsis*, *parádosis* e *epoptéia*) e a porção central do *Banquete* que vai do *élenchos* de Agatão performado por Sócrates (199c-201c), passando pela *parádosis* do conhecimento divino a respeito da natureza do amor transmitida por Diotima (201e-209e), e chegando na visão final do Belo (*epoptéia*) que se encontra no topo da escada contemplativa descrita pela sacerdotisa de Mantinéia (209e-212a). Mas, antes mesmo de chegar a essa parte do diálogo, o texto já se inicia com uma indicação que pode ser lida à luz do percurso ritual performado em Elêusis, como veremos a seguir.

3.7.1 Percurso ritual no Banquete

Toda a narrativa do *Banquete* se constitui no relato de Apolodoro a um companheiro inominado a respeito do que se passou no simpósio festivo dado por Agatão a um grupo de convidados por ocasião da sua primeira vitória num concurso de tragédias - narrativa essa que já foi contada a Apolodoro por Aristodemo, o qual se encontrava presente, a convite de Sócrates, nessa noite de festa. Ao ser instado pelo companheiro sem nome a contar o que se passou na noite do Simpósio, Apolodoro afirma que está em condições de fazê-lo, dado que, momentos antes, quando “subia de casa, em Falero, para a cidade” (172a), um conhecido o pediu para fazer exatamente o mesmo relato. O que está indicado, pois, é que o percurso da narrativa inicia-se com uma referência ao que acabara de acontecer na baía de Falero, onde mora Apolodoro.

A baía de Falero, que está por volta de 8 quilômetros ao sul do centro de Atenas, era o ponto mais distante de Elêusis - a qual se situa a 30 quilômetros a noroeste de Atenas - visitado pelos *mýstes* em seu percurso ritual rumo à iniciação nos Grandes Mistérios eleusinos, local ao qual iam para performar o ritual purificador do banho de mar. Inicia-se, assim, o percurso filosófico descrito no *Banquete* no ponto mais distante visitados pelos *mýstes* em seu percurso ritual. O que se passa a partir de então é uma sucessão de narrações de narrações, tendo em seu centro a revelação dos mistérios do amor por Diotima de

Mantinéia a Sócrates (201e-212a), a qual é narrada por Sócrates aos convivas presentes, entre os quais está Aristodemo. Aristodemo teria então relatado tudo a Apolodoro, o qual, por fim, relata o que se passa ao seu companheiro anônimo. O que se vê com isso é uma espécie transmissão de geração a geração - análoga à *paradois* dos cultos de mistérios - de um saber, que, como veremos, assume feições de um conhecimento divino - análogo ao *hierós lógos* dos mistérios.

Segundo relata Apolodoro - por sua vez ecoando o relato de Aristodemo - chegando todos os convivas à casa de Agatão, o que é proposto é que em vez de beber até cair, cada um beba à vontade enquanto fazem discursos em louvor ao Amor (*Eros*), “divindade tão grande e gloriosa” (177b), o que é prontamente acatado por todos. Assim como o grande festival de mistérios de Elêusis durava seis dias - ocorrendo a iniciação aos Grandes Mistérios e a *epoptéia* no sexto dia -, com mais um dia extra de festividades; seis serão os discursos proferidos no *Banquete* em louvor a *Eros*, havendo ainda mais um discurso extra proferido por Alcibíades em louvor a Sócrates. A iniciação aos grandes mistérios do amor, a contemplação final do Belo descrita por Diotima de Mantinéia, ocorrerá no sexto discurso, o de Sócrates, assim como era no sexto dia do festival de Elêusis que os *mýstes* podiam experimentar a *epoptéia*.

Os discursos se sucedem num crescendo, no qual cada conviva, de certa forma, reelabora o que foi anteriormente exposto, como se cada louvor a *Eros* que se enuncia preparasse o terreno para o que está por vir - assim como no festival de Elêusis cada dia prepara os *mýstes* para a grande revelação do sexto dia -, seguindo-se, em sequência, os discursos de Fedro (178a-180c), Pausânias (180c-185c), Erexímaco (185e-188e), Aristófanes (189c-193e) até chegar no discurso do anfitrião, Agatão.

3.7.2 O Discurso de Agatão

O discurso de Agatão se inicia com uma indicação importante:

Primeiro quero mostrar como pretendo falar, para depois falar. A meu parecer, todos os que discursaram antes de mim não enaltecera o deus; apenas congratularam-se com os homens pelos bens que lhe devem. Mas, o que seja essa divindade para conceder aos homens tantas dádivas, foi o que ninguém nos explicou. Ora, a única maneira certa de elogiar alguma coisa, é tornar manifesta a natureza daquilo que pensamos ser causa de certos benefícios. Para nós, o melhor modo de elogiar *Eros* é explicar, primeiro, sua natureza, e só depois tratar de seus benefícios (194e-195a).

Agatão critica os discursos anteriores de seus convivas sob a acusação de que eles

tentaram expor os benefícios que *Eros* traz aos homens sem, contudo, antes dissertarem a respeito da natureza mesma dessa causa que resulta em tantas benesses à humanidade. O que Agatão tentará performar, a partir de então, é um acesso via *lógos* à própria natureza de *Eros*, através de um encadeamento racional de argumentos, para então chegar aos benefícios gerados por esse Deus.

Sua argumentação se inicia afirmando que *Eros* é “o mais bem-aventurado dos deuses, por ser de todos o mais belo e o melhor” (195a). Sua beleza, por sua vez, decorreria do fato de ser o “mais jovem dos deuses” (195b), o que seria atestado pela “rapidez com que foge da velhice” (195b), e logo ele desenvolve um pouco mais o raciocínio: “Ora, por natureza *Eros* lhe tem ódio [da velhice] e foge dela. Por ser moço, só procura a companhia dos moços, confirmando neste passo o antigo provérbio: O semelhante sempre se liga ao seu semelhante” (195b). Ou seja, o que está contido no argumento é a ideia de que, uma vez que os semelhantes atraem os seus semelhantes, a diminuição da força erótica com o envelhecimento seria uma evidência de que a velhice é alheia a *Eros*, uma vez que, ao envelhecer, os homens passam a ter uma natureza distinta de *Eros*.

Segundo Agatão, além de jovem, *Eros* é delicado (195d), posto que, assim como Homero afirma ser *Ate*¹³² delicada por não pisar na terra ao caminhar, mas passear por cima da cabeça dos homens (195d), *Eros* não anda nem sobre a terra nem sobre os crânios, mas na verdade “passeia no que há de mais macio no mundo, por ser no coração e na alma dos deuses e dos homens que ele caminha e onde construiu sua morada” (195e).

Mas *Eros* não teria construído sua morada em todas as almas, uma vez que se afasta daquelas “de temperamento duro” (195e). Retomando aqui implicitamente a premissa da atração entre os semelhantes, Agatão apresenta um argumento adicional em favor da delicadeza de *Eros*, posto que ele não habita nas almas rudes. Essa premissa implícita será também a base do argumento que segue, uma vez Agatão afirma que aquilo que está em permanente contato “por meio dos pés e de todo o ser, com as partes mais macias do que de há de mais brando, necessariamente terá de ser o que de mais tenro se concebe” (195e-196a).

Além de ser o deus mais delicado e jovem de todos, *Eros* seria de natureza maleável, uma vez que, se não fosse, não seria capaz de se amoldar a todas as coisas, e entrar e sair das almas sem ser percebido, se fosse de natureza rígida (196a). Mas a prova mais eloquente de sua flexibilidade e simetria seria a sua consensual forma graciosa, dado que *Eros* e a deformidade estão em permanente guerra (196a-b).

Sua beleza seria ainda atestada pelo fato dele viver entre as flores, posto que, no

¹³² Deusa Fatalidade. Traduzida também como Culpa, Ruína, Engano, etc.

que não dá flor ou já deixou de florescer - seja o corpo, a alma ou o que quer que seja - *Eros* não pouca; “só nos lugares floridos e aromosos é que ele se detém e deixa-se ficar” (196b).

Da beleza, Agatão se propõe a falar sobre a virtude (*αρετή/aretês*) de *Eros*, a qual decorre do fato de ele não cometer ofensas nem a homens e nem a divindades, assim como também não receber ofensas de ninguém (196b). E mesmo no caso de poder sofrer algo, não seria por meios violentos, dado que a violência é incapaz de atingir *Eros* (196b-c), da mesma forma que, quando age, o faz sem constranger ninguém, dado que todos o servem “de muito bom grado” (196c), e, dado que faz as pessoas em contenda, por sua ação, se porem de acordo com as “Leis, rainhas da cidade”, ele é também justo (196c).

Além de justo, *Eros* seria também temperante (*σωφροσύνη/sofrosýnes*), o que decorreria do fato dessa qualidade consistir na capacidade de dominar os prazeres e as paixões, e, uma vez que nenhum prazer supera *Eros* - sendo, portanto, todos os demais mais fracos do que ele -, ele seria o dominador de todos os demais prazeres e apetite, o que o tornaria temperante em grau máximo (196c-d).

Eros seria, além disso, também corajoso (*ἀνδρεία/andreían*), posto que nem mesmo *Ares*¹³³ resiste a ele, uma vez que, segundo contam, *Eros* é quem domina *Ares*, o amor de *Afrodite* (196d). E, uma vez que o dominante deve ser mais forte que o dominado, *Eros* deve ser maximamente corajoso (196d).

A próxima qualidade de *Eros* demonstrada por Agatão será a sua sabedoria. A primeira prova apresentada será a sua capacidade de, “com um simples toque”, tornar poeta qualquer um, mesmo que “até então estranho fosse às Musas” (196e), o que seria a melhor comprovação de que é um criador habilidoso no que diz respeito às artes das musas (*μουσική/mousikén*), posto que “ninguém pode dar ou ensinar o que não tem ou não sabe” (197a).

A segunda prova da sabedoria de *Eros* apresentada será que é ela a causa da geração e do crescimento dos seres vivos, no que tange à criação dos animais em geral (197a).

A próxima prova diz respeito ao fato de *Eros* presidir sobre o desempenho de todas as demais artes, o que seria atestado pelo fato de que “quem teve essa divindade como mestra alcança a glória e é admirado, e quem *Eros* não tocou, permanece obscuro” (197a). Com efeito, embora a medicina e a adivinhação tenham sido inventadas por Apolo, elas foram concebidas sob a direção do desejo (*ἐπιθυμία/epithymías*) e *Eros*, o mesmo acontecendo com as música das Musas (*Μοῦσαι μουσική/Moùsai mousikês*), a arte de forjar de Hefesto, a arte de tecer de Atena e também o “domínio de Zeus sobre os homens” (197b).

¹³³ Deus grego da guerra, o qual, portanto, deveria ser sumamente corajoso.

Disso decorre que a interferência de *Eros* - ou, mais precisamente, da beleza, dado que *Eros* não poussa no que é feio - prossegue Agatão, seria a própria causa do estabelecimento da ordem entre os deuses. Com efeito, antes do surgimento de *Eros*, os deuses viviam sob uma terrível contenda, dado que entre eles imperava a Necessidade (*Ἀνάγκη/Anágkes*). Contudo, ao nascer *Eros*, nasceram igualmente todas as benesses para os homens e deuses (197b), e, por isso, Agatão afirma que “sendo *Eros*, inicialmente, o mais belo e o melhor dos seres, será também causa de iguais vantagens para todos” (197c). Com isso, Agatão conclui seu objetivo de partir da causa, explicitando a natureza de *Eros*, para só então chegar aos benefícios gerados por esse deus aos demais deuses e à humanidade¹³⁴, os quais ele resume em um verso:

Serenidade para os homens, calma
às ondas tempestuosas, ventos brandos,
repouso para a mente exagitada (197c).

Para, então, dissertar mais longamente sobre os benefícios trazidos aos homens por *Eros*:

Ele é que não nos deixa ficar estranhos uns para os outros e infunde em todos os sentimentos de solidariedade, promove reuniões como esta, e nas festas, nos coros, nos sacrifícios, favorece a brandura e expelle a rudeza; torna-nos reciprocamente benévolos e nos livra de toda a malquerença; alegria dos bons, admiração dos sábios, assombro dos deuses; invejado dos que o não possuem, precioso para quantos dele participam; fator do luxo, da delicadeza, das delícias, das graças da paixão, do desejo; zeloso dos bons e desprezador dos maus; nas canseiras, nos temores, nos desejos, nas conversações, o melhor piloto e companheiro, sustentáculo e salvador excelente; glória dos deuses e dos homens; o melhor e mais belo diretor que todo homem deve seguir, fazendo coro solenemente com ele e repetindo o hino que ele próprio entoia para encantar a alma dos deuses e dos homens. Valha este discurso, Fedro, como oferenda de minha parte ao deus, misto de brinco e seriedade, o máximo que me foi possível concatenar (197d-e)

Apesar de o discurso de Agatão ser extremamente bem recebido pelos convivas, Sócrates dá entender que, embora estilisticamente muito bem elaborado, o elogio do poeta trágico a *Eros* não reflete a verdade da matéria, da qual Sócrates afirma ser um exímio conhecedor¹³⁵:

Só então percebi o quão ridículo eu tinha sido ao comprometer-me convosco a também fazer o elogio de *Eros*, apresentando-me como conhecedor de assuntos amatórios, quando a verdade é que em matéria de elogiar seja o que for, não entendo patavina. Na minha inocência, pensava que seria preciso dizer a verdade em tudo o que se falasse do projeto elogiado; a verdade deveria ser o fundamento próprio do

¹³⁴ Contrariando a lógica dos discursos anteriores.

¹³⁵ O que poderia ser uma afirmação estranha, quando vinda da boca alguém que constantemente afirma que nada sabe.

discurso, para daí escolhermos o que houvesse de mais belo e apresentá-lo na melhor ordem possível. Deixei-me inflar de orgulho ao pensamento de que iria falar bem, visto conhecer a maneira certa de elogiar. Mas, ao que parece, não é esse o caminho verdadeiro, senão o inverso: atribuir ao objeto quanto de belo e de grandioso se possa conceber, sem decidir, primeiro, se tal processo corresponde ou não à realidade dos fatos. Saindo tudo falso, não terá a mínima importância. O que ficou previamente assentado foi que nos esforçássemos por parecer que elogiávamos Eros, não que, de fato, o elogiássemos. Daí, terdes jogado em cima de Eros todos os vossos recursos oratórios e dizerdes que ele é isto e aquilo, ou é gerador de tais e tais coisas, a fim de que se apresentasse o mais belo e o melhor possível, a saber, aos olhos dos ignorantes, evidentemente, não dos entendidos. Sem dúvida, o elogio ficou vistoso e imponente. Eu, porém, não conheço essa maneira de elogiar; e foi por não conhecê-la que me comprometi a falar quando chegasse a minha vez (198c-199a).

Sócrates, então, afirma que não sabe elogiar dessa maneira, e que a única coisa que pode prometer é - caso os convivas estejam de acordo - “dizer a verdade”, tal qual a entende, sem contudo seguir o modelo dos discursos dos outros (199a-b).

Ao ouvir isso, os demais insistem que Sócrates discursasse da maneira que lhe aprouver (199b), ao que Sócrates assente, com a ressalva de que, antes disso, terá que perguntar “umas coisinhas a Agatão” (199c).

3.7.3 O discurso de Sócrates

Sócrates principia seu discurso com um elogio da metodologia proposta por Agatão para o exame da questão, posto que, ao contrário dos que discursaram antes, propôs que primeiro se deveria tratar da natureza mesma de *Eros*, antes de tratar daquilo que dele decorre: “A meu ver, meu caro Agatão, principiaste admiravelmente bem o teu discurso, com afirmares que seria preciso, logo de início, revelar o que é Amor, para depois enumerar as suas obras. Tal exórdio só merece encômios” (199c). Mas, mal diz isso, começa a submeter o discurso de Agatão ao rigor do *élenchos*.

A análise de Sócrates da argumentação do poeta se segue fazendo ele concordar com algumas proposições e certas conclusões delas derivadas: 1) O Amor (*Eros*) é sempre amor em relação a algo (199e); 2) o Amor deseja aquilo que ele ama (200a); 3) só se deseja aquilo de que somos carentes (200a-b); 4) o indivíduo que diz desejar o que já possui, mais não afirma do que o seu desejo de continuar possuindo no futuro aquilo que já tem agora (200b-e); 5) sendo assim, mesmo o indivíduo que deseja algo que possui neste momento - uma vez que sua afirmação de desejar o que já tem, na verdade, diz respeito a ter isso no futuro - deseja algo que ainda não tem (200e); 6) de acordo com o que foi dito por Agatão anteriormente, “só pode haver amor do belo, não do feio” (201a); 7) já que ficou admitido que

só se pode haver amor daquilo que se carece, logo o Amor, por ser amor do belo, é dele carente, e não o possui (201b); 8) as coisas belas são também boas (201c); 9) assim, se *Eros* carece da beleza, e o bom é belo, logo ele também deve ser desprovido daquilo que é bom (201c).

O amor não pode ser belo, posto que deseja o belo, e só desejamos aquilo de que somos carentes. Mesmo aqueles que afirmam desejar o que já possuem, na verdade desejam o que ainda não possuem, pois na verdade desejam ter no futuro o que têm agora, de modo que, mesmo esses, desejam aquilo de que são carentes. Se o belo é também bom, e *Eros* é carente do belo, logo é também carente do bem, de modo que não é nem belo e nem bom. Sendo assim, Agatão aceita a derrota (201c), *Eros* não é belo e nem bom, ao contrário do que o poeta havia afirmado em seu discurso.

3.7.4 A função da *kátharsis* no *élenchos* socrático

É interessante observar o caráter eminentemente negativo que o uso da dialética assume no discurso de Sócrates, dado que não será através dela que será revelada a natureza do amor, como veremos. A dialética tão somente assume aqui a função de abrir espaço, eliminando as concepções errôneas, para que a verdade da matéria seja mais adiante exposta.

A fim de compreendermos a função do uso da dialética no contexto do *élenchos* que Sócrates empreende sobre as concepções de Agatão, é chegada a hora de respondermos uma questão que pode naturalmente emergir de uma leitura da primeira seção deste trabalho: se as palavras não são capazes de alcançar e veicular verdade - como tentamos demonstrar longamente que parece ser essa a opinião de Sócrates e Platão¹³⁶ - então qual é a função da dialética, ou do *élenchos*, tão largamente utilizados no contexto da filosofia socrático-platônica?

Duhot é explícito em sua opinião: “A dialética elimina os erros, abala as certezas, suscita a vertigem da dúvida, mas não basta para conduzir a verdade” (DUHOT, 2004, p. 114). Com o que, pelo menos em parte, parece concordar Brown (1988), embora essa autora também pontue a função de direção da mente desempenhada pela dialética, para além do papel de purificar as falsas concepções:

A dialética, paradoxalmente, tanto libera como dirige a mente, mas os raciocínios dialéticos não são a verdade, produtores da verdade, ou expressivos da verdade. Ela é, na melhor hipótese, um instrumento, nobre e excelente quando usado

¹³⁶ Cf. seção 2.1.

corretamente, mas também capaz de ser tremendamente abusada. [...] A dialética é um trampolim para vislumbrar a verdade, mas não o que realmente dá o salto (BROWN, 1988, p. 602-604, tradução nossa).

A dialética se mostra, portanto, como um instrumento fundamental no percurso filosófico rumo à verdade, mas incapaz de, por si, alcançar e veicular essa verdade à qual tende a investigação filosófica. Sua função é libertar a mente do erro, purificando o espírito para que ele possa ser elevado à contemplação da verdade. Seu papel é eminentemente o de purificação, assumindo, na iniciação filosófica, uma função análoga à que assumiam os ritos de *kátharsis* no contexto dos cultos de mistérios, os quais - se não podem por si mesmos elevar o espírito à experiência excepcional de conhecimento que está no cume da iniciação - ainda sim figuram como um elemento indispensável no contexto do percurso ritual daquele que se encaminha para a alta iniciação. O que, no âmbito dos mistérios, é desempenhado pelo ritual catártico; no contexto da iniciação filosófica será assumido pelo *élenchos* dialético. Essa é a razão dos diálogos socráticos frequentemente terminarem sem resposta após longas disputas dialéticas: é que a função da dialética não é, por si mesma, levar à exposição da verdade, dada a transcendência desta em relação à dimensão da linguagem; mas, na verdade, desvencilhando o indivíduo das falsas concepções, conduzi-lo a olhar para o lugar onde a verdade pode ser verdadeiramente contemplada: ele mesmo, seu interior, colocando a si mesmo em questão, como esclarece Hadot:

As questões de Sócrates não conduzem seu interlocutor a saber alguma coisa e a chegar a conclusões que se possam formular sob a forma de proposições sobre este ou aquele objeto. O diálogo socrático chega, ao contrário, a uma aporia, à impossibilidade de concluir e de formular um saber. Ou, antes, é porque o interlocutor descobrirá quão ilusório é seu saber que ele descobrirá ao mesmo tempo sua verdade, isto é, que, passando do saber a si mesmo, principiará a pôr-se a si mesmo em questão. Dito de outro modo, no diálogo “socrático”, a verdadeira questão que está em jogo não é *isso de que se fala*, mas *aquele que fala* (HADOT, 2011, p. 54).

É relevante observar a ressalva que Brown aponta, na citação que fizemos mais acima, a respeito de que, na concepção platônica, a dialética é capaz de ser “tremendamente abusada” (BROWN, 1988, p. 602, tradução nossa), para logo em seguida desenvolver mais um pouco: “Enquanto Platão louva a dialética como estando entre as mais elevadas e poderosas formas de pensamento, ele também sabe que ela pode ser vulgarizada em um mero debate, erística e jogos de contradição sem sentido” (BROWN, 1988, p. 602, tradução nossa).

A dialética e a razão discursiva possuem, como dissemos, uma função importante, mas limitada, no percurso filosófico que conduz à verdade. Embora importantes, elas podem também ser usadas não para conduzir apropriadamente as almas, mas, em vez disso, para

desviá-las nesse caminho, como a recorrente crítica platônica aos sofistas indica. E é precisamente na concepção do papel da palavra nesse percurso filosófico que deve ser lida a diatribe que contrapunha, de uma lado, Sócrates e Platão, e, do outro, os Sofistas. O que está em jogo, no fundo, é uma concepção de saber, defendida por Sócrates e Platão, como algo que transcende fundamentalmente a dimensão linguística, mas que será, na verdade, descoberto em uma experiência interior inexprimível, cabendo portanto à palavra sobretudo a função purificadora de nos desvencilhar das falsas concepções; o que naturalmente contrasta com a promessa sofística de transmitir - através de seus discursos - o seu saber a todos que pudessem pagar por seus cursos, como explica Hadot:

Mas ele [Sócrates] se dirige sobretudo aos que estão persuadidos, por sua cultura, de possuir “o” saber. Até Sócrates, houve dois tipos de personagens desse gênero: de um lado os aristocratas do do saber, isto é, os mestres de sabedoria ou de verdade, como Parmênides, Empédocles ou Heráclito, que opunham suas teorias à ignorância da multidão; de outro, os democratas do saber, que pretendiam poder vender o saber a todo mundo: os sofistas. Para Sócrates, o saber não é um conjunto de proposições e fórmulas feitas que se pode escrever ou vender [...] O que ele quer dizer é que o saber não é um objeto fabricado, um conteúdo acabado, transmissível diretamente pela escritura ou por não importa qual discurso. Quando Sócrates pretende saber uma única coisa, ou seja, que nada sabe, é porque ele recusa a concepção tradicional de saber. Seu método filosófico consistirá não em transmitir um saber, o que exigiria *responder* às questões dos discípulos, mas, ao contrário, em *interrogar* os discípulos, pois ele mesmo não tem nada a dizer-lhes, nada a ensinar-lhes de conteúdo teórico de saber [...] o saber e a verdade, como já vislumbramos, devem ser engendrados pelo próprio indivíduo. Por isso Sócrates afirma, no *Teeteto*, que se contenta, na discussão com outrem, em desempenhar o papel de parteiro. Ele mesmo não sabe nada e não ensina nada, mas contenta-se em questionar, e são suas questões, suas interrogações, que auxiliam seus interlocutores a parir “sua” verdade. Tal imagem permite-nos entender bem que é na alma que se encontra o saber e que ao indivíduo cabe descobri-la, até que ele descubra, graças a Sócrates, que seu saber era vazio (HADOT, 2011, p. 52-54).

A condenação moral de Sócrates e Platão aos sofistas, portanto, depende da concepção socrático-platônica de saber para ter validade. Os sofistas vendem um falso saber porque acreditam possuir um conhecimento que podem transmitir através das palavras, o que na concepção socrático-platônica é impossível, dado a transcendência da verdade em relação à linguagem, resultado disso que o que os sofistas vendem a preço de ouro não passam de simulacros da verdade, e não a própria verdade. Os sofistas, portanto, não seriam pensadores e professores desonestos *per se*, mas tão somente quando adota-se a concepção socrático-platônica de verdade como algo que transcende a linguagem, como coloca Duhot:

A condenação moral dos sofistas que aparece na obra de Platão não repousa na ideia de que eles seriam pensadores desonestos intelectual ou profissionalmente, mas consiste em que vendem um conhecimento que acreditam possuir, mas que só pode ser enganoso [...] O sofista é um mercador de ilusões, se - e somente se - a crítica se coloca do ponto de vista de Sócrates ou de Platão (DUHOT, 2004, p. 138).

No contexto dramático do *Banquete*, essa disputa de concepções é mais uma vez encarnada, agora na disputa entre Sócrates e Agatão. Muito embora Agatão não pertencesse à tradição sofística - mas fosse, na verdade, um poeta trágico - ele assume traços sofisticos ao tentar - em um discurso eloquente e bem adornado, capaz de extrair as mais fortes reações do seu público na forma de “aplausos estrondosos” (198a) - um acesso direto via *lógos* à verdade da matéria. Essa identificação entre Agatão e os sofistas operada no plano do diálogo é atestada pela fala de Sócrates: “Esse discurso fez-me lembrado de Górgias, passando-se comigo aquilo de Homero: tive medo de que Agatão, no fim da sua fala, atirasse contra a minha cabeça a cabeça gorgônica de Górgias, esse *orador terribilíssimo*, e me privasse da voz, transformando-me em Pedra” (198c, grifo nosso).

É interessante observar essa alusão ao caráter “terribilíssimo” (*δεινοῦ/deinou*) da arte oratória de Górgias, uma vez que o termo grego aplicado, se por um lado, abriga o sentido de formidável, extraordinário, venerável, etc; por outro, traz também o sentido de perigoso, amedrontador, angustiante, etc. Essa é a dupla face do *lógos* na concepção socrático-platônica: se, por um lado, consiste em uma ferramenta extraordinária no caminho que conduz à verdade; nas mãos erradas, ou usado erroneamente, pode eloquentemente conduzir ao erro. E isso é precisamente o papel que Agatão desempenha na trama do diálogo: encarnar o papel “terribilíssimo” do *lógos*, brilhante e loquazmente conduzindo seus interlocutores ao engano. Tendo sido conduzidos ao erro, caberá ao próprio *lógos* - aplicado no *élenchos* socrático - o papel purificador de desvencilhá-los das falsas concepções adquiridas.

3.7.5 O relato do discurso de Diotima de Mantinéia

Terminado o *élenchos* de Sócrates sobre as concepções de Agatão, aquele anuncia que deixará agora este em paz, a fim de transmitir um discurso a respeito de *Eros* que ouviu há muito tempo de uma mulher de Mantinéia, a sacerdotisa chamada Diotima, a qual seria profundamente entendida nos assuntos do Amor; e que, antes da Peste de Atenas, aconselhou os atenienses a fazerem sacrifícios que protelaram por dez anos o acontecimento da epidemia. Segundo Sócrates, teria sido ela quem o instruiu nos assuntos do Amor (201d).

Segundo relata Sócrates, em certa ocasião ele teria dito a Diotima algo parecido com o que Agatão acabara de afirmar, ou seja, que *Eros* seria um deus poderoso e amante das coisas belas (201e). Ao ouvir isso, assim como Sócrates fez com Agatão, Diotima teria

submetido as concepções de Sócrates a um *élenchos* refutativo, a fim de mostrar que, segundo os termos do próprio argumento de Sócrates, *Eros* não poderia ser nem belo e nem bom (201e). Diante de tal afirmação, Sócrates a teria questionado, aparentemente chocado com que acabara de ouvir: “Como assim, Diotima! Nesse caso, *Eros* é feio e mau?” (201e). Diotima, por sua vez, pede que Sócrates não blasfeme, questionando-o se o que não for belo terá que ser necessariamente feio (201e), ao que ele responde que sim (202a). A sacerdotisa de Mantinéia vai mais adiante e pergunta-o se o que não for sábio terá também que ser conseqüentemente ignorante, ou será que ele não percebe que há um intermediário (μεταξύ/*metaxú*) entre a sabedoria e a ignorância (202a)? Sócrates parece curioso, e interpela: “que poderá ser?” (202a). E Diotima responde:

A opinião verdadeira de alguma coisa, sem que se possa justificá-la. Como bem sabes, continuou, nem é conhecimento - *pois como poderá haver conhecimento do que não se pode demonstrar?* - nem ignorância, visto não poder ser ignorância o que atinge, de algum modo, o real. A opinião verdadeira é qualquer coisa desse tipo, entre a compreensão e a ignorância (202a).

Numa primeira leitura, a frase grifada acima pode parecer contrastar frontalmente com uma das teses que tentamos demonstrar longamente no segundo capítulo deste trabalho - ou seja, que a filosofia socrático-platônica aponta para uma experiência de conhecimento que transcende a linguagem. Caso examinemos os termos gregos aplicados na construção dessa sentença - ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη/*álogon gár prâgma pôs án eín epistême?*; - as coisas podem parecer ainda mais graves do que quando lemos a forma traduzida no texto de Carlos Alberto Nunes, dado que veremos que o que o tradutor decidiu licitamente por traduzir como o “que não se pode demonstrar” é no texto original grego o “ἄλογον” (*álogon*) - literalmente, o sem *lógos*, o que não é explicado, ou o que é alheio à razão discursiva. Mas, se aqui Platão decidiu por identificar explicitamente conhecimento (*ἐπιστήμη/epistême*) e razão discursiva - assim como vimos que ele também faz na *Carta VII*¹³⁷ - é que, mais adiante, no próprio texto do *Banquete*, como veremos¹³⁸, ele aludirá a uma experiência contemplativa direta de conhecimento que transcende a linguagem e é mais elevada do que a *epistême* - experiência essa a qual ele também alude na *Carta VII*.

O mais relevante nessa passagem, contudo, é a afirmação de que o que não é sábio (*σοφόν/sofón*), não necessariamente precisa ser ignorante (*ἀμαθές/amathés*), havendo algo intermediário (*μεταξύ/metaxú*) entre eles, de modo que não somos obrigados a pensar sempre em extremos, podendo admitir estados intermediários. E seria precisamente esse o lugar de

¹³⁷ Cf. seção 2.4.

¹³⁸ Cf. seção 3.7.9.

Eros, diz Diotima a Sócrates: “uma vez que tu mesmo admitiste não ser ele nem belo nem bom, não te ponhas a imaginar que ele seja feio e mau, porém algo, arrematou, entre esses dois extremos [*metaxú*]” (202b).

Não obstante, Sócrates retruca, “todo o mundo reconhece que se trata de uma grande divindade” (202b). Diotima, então, concluirá o *élenchos* das concepções de Sócrates mostrando que, de acordo com o que ele próprio afirma, *Eros* sequer pode ser considerado um deus, dado que o filósofo sustenta que: 1) os deuses são belos e bons (202c); 2) *Eros* carece das coisas belas e boas, uma vez que as almeja (202d); logo, questiona a sacerdotisa, “Como, então, poderá ser um dos deuses o que não participa das coisas boas nem das belas?” (202d), ao que Sócrates responde: “De jeito nenhum, ao que parece” (202d). Aqui se encerra o *élenchos* dialético. Seu papel foi, precisamente, o de purificar os interlocutores de suas falsas concepções, dizendo o que *Eros* não é, mas sua natureza positiva, aquilo que ele é, não nos será dado através da simples progressão de um raciocínio dialético.

3.7.6 Parádois no Banquete

Com a afirmação de que *Eros* não é um deus, Sócrates parece perplexo, e então questiona Diotima: “Que será, então, Eros? [...] mortal?” (202d), ao que a sacerdotisa responde: “De forma alguma! [...] Como no caso anterior, algo intermediário [*μεταξύ*] entre mortal e imortal” (202d). Mas Sócrates continua perplexo: “Como assim, Diotima?” (202d).

A revelação da sacerdotisa não se dará através de um desenvolvimento lógico, mas, ao contrário, é súbita e direta: “Um grande demônio [*Δαίμων μέγας/Daimon mégas*]¹³⁹, Sócrates; e como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais” (202d).

Sócrates parece curioso: “E que função desempenha?”, pergunta (202e). E Diotima responde:

Interpreta e leva para os deuses o que vai dos homens, e para os homens, o que vem dos deuses: de um lado, preces e sacrifícios; do outro, ordens e as remunerações dos

¹³⁹ Um grande *daimon*. Apesar de mantermos o termo “demônio” escolhido pelo tradutor Carlos Alberto Nunes em seu texto - termo que também é usado por tradutores do grego para outras línguas modernas - acreditamos ser importante fazer uma ressalva: o termo “demônio”, quando adotamos como pano de fundo semântico a teologia cristã, emerge como profundamente enganador, como atesta Duhot: “Quanto ao ‘demônio’ de Sócrates, desde a Antiguidade suscita toda uma literatura, o que prova que a questão não era óbvia. Um *daimon* é ao mesmo tempo um mediador e um mensageiro (isto é, o que para nós é um anjo). Na realidade, o famoso ‘demônio’ de Sócrates não é um demônio” (DUHOT, 2004. p. 95). Contudo, o termo “anjo” parece-nos igualmente impregnado de significados próprios do universo semântico cristão, e, portanto, alheios ao sentido original de “*daimon*” no contexto do paganismo grego. O que é certo é que o que entendemos contemporaneamente por “demônio” é impróprio para ser aplicado ao termo “*daimon*” em seu contexto antigo original.

sacrifícios. Colocado entre ambos, ele preenche esse intervalo, permitindo que o Todo se ligue a si mesmo. Dele procede a adivinhação e a arte dos sacerdotes, em relação aos sacrifícios e iniciações [τελετὰς/*Teletás*], aos encantamentos, aos vaticínios e à magia. Os deuses não se misturam com os homens; é por meio desse elemento que os deuses entram em contacto com os homens e se torna possível o diálogo entre eles, tanto no estado de vigília como durante o sono. O perito em tais assuntos é demoníaco [δαιμόνιος/*Daimónios*¹⁴⁰], enquanto o homem entendido noutras artes e nos diferentes misteres não passa de um obreiro comum. Os demônios são em grande número e da mais variada espécie; Eros é um deles (202e-203a).

Eros é, assim, um intermediário (*metaxú*) entre os deuses e os homens, o qual permite a comunicação e a relação entre as duas dimensões - dado que o divino não se mistura como o que é humano - presidindo sobre a adivinhação, o ofício dos sacerdotes, os sacrifícios, as iniciações (*teletás*), os encantamentos, os vaticínios e a magia.

O *lógos* que Diotima começa aqui a transmitir - e continuará a partir deste ponto transmitindo - a Sócrates é, pois, um *lógos* sobre as realidades divinas. É uma transmissão direta de conhecimentos sobre a natureza dessas realidades, e não uma evolução dialética de premissas a conclusões. Transmissão essa que é agora passada por Sócrates aos seus convivas. De Sócrates, por sua vez, esse *lógos* passa a Aristodemo; dele a Apolodoro; e de Apolodoro a seu companheiro inominado. Esse é um exemplo cristalino daquilo que nos antigos cultos de mistérios era chamado de *parádois*, a transmissão direta de um *lógos* a respeito de realidades divinas de geração a geração. Diotima não explica como obteve esse *lógos*, mas Platão faz questão de deixar pistas abundantes no plano de seu texto.

É interessante, nesse sentido, observar a semântica grega do nome “Diotima de Mantinéia” (Μαντινικῆς Διοτίμας/*Mantinikês Diotímas*). Com efeito, o nome Diotima é formado pela junção das palavras gregas Διός/*Diós* - ou seja, Zeus - e τιμᾶς/*timás*, o acusativo plural de τιμή/*timé* - ou seja, honras. O que pode ser lido, segundo Evans (2006, p. 8, tradução nossa): “tanto no sentido ativo de uma mulher que honra Zeus, ou no sentido passivo de uma mulher honrada por Zeus”. Igualmente significativo é o nome do lugar de onde supostamente a sacerdotisa provém, *Mantinikês*, formado pela junção de μαντική/*mantiké* - palavra que significa as artes divinatórias, proféticas e visionárias - e νίκη/*nike* - a qual significa a vitória, a conquista, etc. Portanto, o que vemos indicado no nome Diotima (*Diotímas*) é a sua mútua relação com o divino, tanto honrando como sendo honrada por ele, como também tanto a ele levando como dele recebendo informações, o que é atestado pelo nome do seu lugar de origem, *Mantinikês*, no qual está contido o significado da sua capacidade vitoriosa em seus poderes proféticos e visionários; capacidade essa que é, também, atestada pela indicação de

¹⁴⁰ Relativo aos *daimons*.

Sócrates de que ela teria conseguido protelar a Peste de Atenas por dez anos ao indicar os sacrifícios corretos a serem performados naquela ocasião (201d).

Diotima é, pois, assim como *Eros*, uma intermediadora de conhecimentos divinos aos homens, o que, segundo Evans (2006), também era função de Deméter, a deusa que presidia sobre Elêusis: “Como Eros e Diotima, Deméter também era uma mediadora de conhecimentos aos humanos - tanto no mito quanto nos rituais” (2006, p. 13, tradução nossa). De fato, conforme vimos¹⁴¹, além dos cereais, a grande benção de Deméter aos homens foi os mistérios, os quais garantem uma proximidade com o divino, uma relação íntima para com ele, e um conhecimento transcendente que garante melhores esperanças no além.

Dotada de uma capacidade vitoriosa nas artes mânticas, as quais lhe permitem acesso a conhecimentos divinos, Diotima é, assim, uma perita em assuntos *daimônicos*, e, como tal, está habilitada a fazer a transmissão (*parádois*) de conhecimentos divinos, análogos ao *hierós lógos* dos mistérios; assim como também atua como uma *mistagoga*, iniciando os indivíduos nos mistérios, como afirma Evans: “Diotima, de fato, é mais do que uma simples profeta; como a deusa Deméter, ela é um tipo de mistagoga, alguém que inicia indivíduos em seus mistérios, e que media aos humanos informações a respeito do divino” (2006, p. 2, tradução nossa).

3.7.7 *Hierós lógos no Banquete e a explicação mítica do lugar do filósofos*

Assentada a natureza *daimônica* de *Eros*, Sócrates questiona Diotima a respeito das origens desse ser, perguntando: “De que pai ele provém [...] e de que mãe?” (203a). Como resposta, Diotima, a partir deste ponto, começará a narrar uma “longa história” (203b), um mito a respeito das origens divinas de *Eros*. Notadamente: um *hierós lógos*, uma história celestial que, tal qual acontecia nos mistérios, desempenhará um papel importante de preparação para a iniciação mais alta que está por vir. Burkert, em uma relevante passagem, atesta tanto a importância do *hierós lógos* nos mistérios, quanto a presença desse elemento no *Banquete*:

Presume-se que os mistérios possuíam uma “lenda sagrada”, *hieros lógos*, e esta poderia perfeitamente estar contida em um livro. Evidentemente, os *mýstai* deveriam aprender mais sobre os deuses e seus detalhes, identidades, ou aspectos até então ignorados. Crisipo o estóico considerava que a “transmissão” de um “lógos sobre os

¹⁴¹ Cf. seção 3.5; Burkert, 1987, p.5.

deuses”, ou seja, “teologia”, fosse a essência das *teletai*¹⁴². Ecos de tal *lógos* já estavam presentes em Empédocles e Parmênides, assim como no discurso mistagógico de Diotima no *Banquete* de Platão (BURKERT, 1987, p. 69-70, tradução nossa)

A narrativa de Diotima (203b-c) conta que, no dia do nascimento de Afrodite, os deuses deram um grande banquete, no qual se encontrava também o deus *Póros* (Πόρος), ou Recurso, filho da deusa *Métis* (Μῆτις), ou Prudência. Próximo do fim da festa, chegou *Penía* (Πενία), a personificação da Penúria, com a intenção de aproveitar a oportunidade para mendigar, colocando-se próximo da porta. *Póros*, embriagado de néctar, foi para o jardim de Zeus e adormeceu profundamente. Vendo a cena, *Penía*, estimulada por sua falta de recursos, teve a ideia de ter um filho de *Póros*, deitou-se ao seu lado e concebeu *Eros*. Por ter nascido no dia do nascimento de *Afrodite*, *Eros* tornou-se seu servidor e companheiro, assim como amante das coisas belas, por ser ela bela. As suas origens genealógicas, de acordo com Diotima, também seriam a causa de suas qualidades:

Porque filho de Poro e de Penia, ou seja, da riqueza e da indigência, tocaram-lhe os seguintes predicados: Para começar, é sempre pobre e está longe de ser delicado e belo, conforme crê o vulgo. Ao revés disso: é áspero, esquelético e sem calçado nem domicílio certo; só dorme sem agasalho e ao ar livre, no chão duro, pelas portas das casas e nas estradas. Tendo herdado a natureza da mãe, é companheiro eterno da indigência. Por outro lado, como filho de tal pai, vive a excogitar ardis para apanhar tudo o que é belo e bom; é bravo, audaz, expedito, excelente caçador de homens, fértil em ardis, amigo da sabedoria, sagacíssimo, filósofo o tempo todo, feiticeiro temível, mágico e sofista. Por natureza, nem é mortal nem imortal, porém num só dia floresce e vive, ou morre para renascer logo depois, quanto tudo corre bem, de acordo, sempre, com a natureza paterna. O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que *Eros* nunca é rico nem pobre, e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância (203c-204a).

É interessante observar como Platão habilmente tece uma identificação que une, nos predicados de *Eros*, também Sócrates e a figura do filósofo, como observou Hadot: “A descrição mítica de Diotima, de uma maneira muito hábil e plena de humor, aplica-se ao mesmo tempo a *Eros*, a Sócrates e ao filósofo” (HADOT, 2011, p. 74). Com efeito, a pobreza de *Eros*, que vive sem calçado, reflete a caricatural pobreza de Sócrates, que também comumente andava descalço, como atesta o testemunho de Aristodemo, o qual ficou surpreso por encontrá-lo, a caminho do banquete de Agatão, “saído do banho e de sandálias, o que mui raramente acontecia” (174a). Mas, se é pobre como *Eros*, Sócrates também vive a “excogitar ardis para apanhar tudo o que é belo e bom” (203d), de modo que vive a seduzir os jovens aristocratas, os quais o fazem participar das suas riquezas, convidando-o a sentar-se em suas

¹⁴² Evidentemente, tal posição contrasta frontalmente com o testemunho de Aristóteles já citado acima, dado que esse filósofo afirmava que, no nível mais alto dos mistérios, não devia haver mais aprendizado, mas experiência; embora sirva para atestar a importância do elemento da *parádosis* nos mistérios.

mesas fartas. Tão poderosos são os ardis sedutores de Sócrates, que compensam outra qualidade que compartilha com *Eros*: sua famosa ausência de beleza. A descrição do *Eros* sofista, rico em recursos e ardis para apanhar tudo o que é belo e bom, encontra eco também na descrição jocosa de Sócrates apresentada por Aristófanes: “linguárudo, ousado, resoluto, velhaco, colador de mentiras, paroleiro, superescovado nos tribunais, tábua de leis, charlatão, raposa, afiado em chicanas, macio na fala, dissimulador, viscoso e fanfarrão, digno do chicote, canalha, retorcido, chato e fila-bóia” (*As Nuvens*, 445-451).

O mais relevante aqui, contudo, é a ideia de que *Eros* se encontra sempre “a meio caminho da sabedoria e da ignorância”. Tal é a posição do filósofo na caracterização platônica. E Diotima segue explicitando as razões de isso ser assim:

Nenhum dos deuses se dedica à filosofia nem deseja ficar sábio - pois isso ele já é - tal como entre os homens não precisa filosofar quem já é sábio. [...] A sabedoria é o que há de mais belo. Ora, sendo *Eros* amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria, e como tal, se encontra colocado entre os sábios e os ignorantes. A razão desse fato, vamos encontrá-la na sua origem: ele descende de um pai sábio e rico de expedientes, e de mãe nada inteligente e de acanhados recursos. Essa, meu caro Sócrates, é a natureza de tal demônio (204a-c).

Ao identificar a sabedoria (*σοφία/sophía*) com a ordem do divino, e *Eros*, filho da Penúria e do Recurso, com a figura do filósofo, Platão realiza um duplo movimento que assevera a precariedade do conhecimento humano e mostra o lugar do filósofo sempre a meio caminho entre a ignorância e a sabedoria - ignorante, por natureza, mas cheio de artimanhas que aplica em sua busca incessante por essa sabedoria. Mas, sendo a sabedoria apanágio do divino, Platão atesta o caráter transcendente da *sophía*, o que aponta para o fato de que os homens nunca poderão tê-la plenamente enquanto viverem na terra como seres humanos corporificados. Explica Hadot:

Ora, esse retrato de *Eros-Sócrates* é, a um só tempo, o retrato do filósofo, na medida em que, filho de *Poros* e de *Penia*, *Eros* é pobre e deficiente, mas sabe, por sua habilidade, compensar sua pobreza, sua privação e sua deficiência. Para Diotima, *Eros* é filósofo, pois está a meio caminho entre a *sophía* e a ignorância. Platão não define aqui o que entende por sabedoria. Permite-nos apenas entender que se trata de um estado transcendente, visto que, a seus olhos, propriamente falando, somente os deuses são sábios (HADOT, 2011, p. 75-76).

Contudo, embora exista uma distância estrutural que separa a dimensão do divino, na qual habita a *sophía*, e a dimensão humana, dado que “os deuses não se misturam com os homens” (203a), existe um elo de ligação entre ambos, que é *Eros*, o Amor: “é por meio desse elemento que os deuses entram em contacto com os homens e se torna possível o diálogo entre eles” (203a). Habitando a *sophía* numa dimensão que transcende o humano, de

forma que nenhum homem poderá jamais ser sabio (σοφός/*sophós*), através do amor a essa sabedoria, abre-se uma janela que permite ao homem ter uma experiência ao menos parcial dessa *sophía* transcendente, embora, enquanto homem, não possa jamais retê-la plenamente. O amor que liga o homem à *sophía* faz com que ele se torne não um sábio, pois não pode sê-lo, mas sim um amante da sabedoria, um φίλος-σοφός/*filos-sophós*, como coloca Duhot:

O conhecimento verdadeiro só pertence ao divino, e o homem que dele mais se aproxima deve saber primeiro dessa verdade. O primeiro grau do conhecimento consiste em saber que escapa à ordem humana, mas Sócrates não se contenta com essa constatação, que poderia levar ao ceticismo. [...] Nenhum homem pode ser *sophos*, mas aquele em que reside a paixão do conhecimento verdadeiro sabe que não é impossível entrever fragmentos desse conhecimento. Quem se lança nesse empreendimento nunca será um *sophos*, [será] somente um pesquisador, um amoroso da *sophía*, um *philosophos*. Não se trata de opor ciência e filosofia, como queria uma interpretação escolar anacrônica, mas de abrir ao homem uma janela para um saber que só pertence a Deus (DUHOT, 2004, p. 137)

Tal imagem pode ser lida também como representação do sempre precário e parcial conhecimento humano, tentando dar conta de uma realidade que está perpetuamente o transcendendo. Diante da perspectiva da nossa precariedade epistêmica em face de um universo que se mostra sempre misterioso por estar continuamente transcendendo nossas compreensões - as quais precisam incessantemente serem reformuladas - mesmo o imanente torna-se, em certo sentido, transcendente; e a piedade socrática, enquanto atitude de humildade epistêmica e prostração ao mistério que nos circunda, emerge como uma atitude profundamente científica, ao preservar o espaço do desconhecido como sagrado, em vez de profaná-lo com a mácula da ignorância arrogante inconsciente de si mesma. Com efeito, segundo o testemunho da *Defesa de Sócrates*¹⁴³, é por uma missão divina, dada a Sócrates pelo próprio deus *Apolo* através do oráculo de Delfos, que o filósofo investiga e desbanca o pseudo saber dos atenienses e dos estrangeiros:

O provável, senhores, é que, na realidade, o sábio seja o deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana; evidentemente se terá servido deste nome de Sócrates para me dar como exemplo, como se dissesse: “O mais sábio dentre vós, homens, é quem, como Sócrates, compreendeu que sua sabedoria é verdadeiramente desprovida do mínimo valor.” Por isso não parei essa investigação até hoje, vagueando e interrogando, de acordo com o deus, a quem, seja cidadão, seja forasteiro, eu tiver na conta de sábio, e, quando julgar que não o é, coopero com o deus, provando-lhe que não é sábio (23a-b).

Não podendo o homem tornar-se um *sophós*, a primeira etapa no caminho daquele que quer aproximar-se da *sophía* é tomar ciência da própria ignorância e da precariedade gnosiológica que marca a condição humana, posto que os ignorantes que estão inconscientes

¹⁴³ Ou *Apologia de Sócrates*.

da sua própria circunstância, por acharem que possuem o que não podem ter, não podem igualmente tornar-se *philosophos*, como diz Diotima:

Por outro lado, os ignorantes também não se dedicam à filosofia nem procuram ficar sábios. A ignorância apresenta esse defeito capital: é que, não sendo nem bela nem boa nem inteligente, considera-se muito bem dotada de todos esses predicados. Quem não sente necessidade de alguma coisa, não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe (204a).

É por isso que os filósofos estão sempre “entre uns e outros, estando Eros incluído nesse número”(204b). Não são sábios, pois não podem ser, e nem contudo pensam que são, o que faz com que possam almejar aquilo que os transcende.

Sendo a *sophia*, portanto, uma norma transcendente que norteia uma busca que nunca se realizará plenamente em vida, ela nunca poderá ser retida e cabalmente formulada através das palavras. Contudo, essa norma orienta um modo de viver regido pelo anseio por ela. A *sophia* possível em vida se realiza num saber-viver que tem consciência de suas possibilidades e limitações, e não num saber teórico que poderá dizer de maneira definitiva a realidade essencial - que é divina - como explica Hadot:

na tradição grega o saber ou *sophia* é menos um saber puramente teórico que um saber-fazer, um saber-viver, e nele se reconhecerão traços da maneira de viver, não o saber teórico, de Sócrates filósofo, que Platão evoca precisamente no *Banquete*. [...] o filósofo jamais atingirá a sabedoria, mas pode progredir em sua direção. A filosofia, portanto, segundo o *Banquete*, não é a sabedoria, mas um modo de vida e um discurso determinados pela idéia de sabedoria. [...] Platão instaura, assim, uma distância insuperável entre a filosofia e a sabedoria. A filosofia define-se por ser aquilo de que é privada, isto é, por uma norma transcendente que lhe escapa e, contudo, que possui em si de certa maneira [...] É porque Sócrates do *Banquete* apresenta-se a um só tempo como aquele que pretende não ter nenhuma sabedoria e como um ser de quem se admira a maneira de viver. Porque o filósofo não é um intermediário, mas um mediador, como Eros. Ele revela aos homens alguma coisa do mundo dos deuses, do mundo da sabedoria (HADOT, 2011, p. 76-80).

3.7.8 A geração no Belo

Sócrates parece contente com as coisas que ouviu de Diotima, e, aceitando suas palavras, vai mais adiante e questiona-a: “Mas, sendo Eros o que dizes, de que maneira pode ser útil aos homens?” (204c). Neste ponto, a dialética é retomada, mas de forma branda, servindo aqui não mais como um *élenchos* catártico, mas como uma escada para as maiores revelações que estão por vir. Com efeito, apresentamos acima a função da *kátharsis* no *élenchos* dialético, mas nisso não se esgota o poder do *lógos* na iniciação filosófica socrático-platônica, posto que, como esclarece Duhot: “A transcendência do divino em relação ao *lógos* deixa-lhe duas funções: eliminar o erro e preparar a ascensão à verdade” (DUHOT, 2004, p.

108). E é precisamente nessa função de preparação para a “ascensão à verdade” que ela é retomada aqui.

Diotima inicia seu questionamento a Sócrates perguntando: se ele próprio admite que *Eros* deseja as coisas belas, em que consiste o amor do que é belo? Ou, mais precisamente, quem ama as coisas belas ama o que? E filósofo responde: possui-lo (204d). A sacerdotisa então vai mais adiante, e questiona agora o que acontece com quem adquire o belo, mas, diante da impossibilidade de Sócrates em responder sua questão, ela altera a pergunta, indagando-o o que acontece com quem chega a possuir o Bom. A resposta do filósofo é clara: fica feliz (204d-205a).

Diotima, então, pergunta a Sócrates se ele pensa que essa vontade e esse amor são comuns a todos os homens, desejando todos possuir sempre o que é bom, ao que o filósofo responde que sim (205a). Mas então, questiona a sacerdotisa, “Por que [...] não dizemos de todos os homens que eles amam, uma vez que todos amam, e sempre, as mesmas coisas, porém de alguns dizemos que amam, e de outros não?” (205b). Mas Sócrates não sabe o que responder. No entanto, Diotima tem uma resposta: “é que destacamos uma espécie particular de amor e lhe damos o nome do todo, Amor, para aplicar nomes diferentes às demais espécies” (205c). Contudo, o filósofo não parece compreender o que a sacerdotisa diz.

Para esclarecer as coisas, Diotima se utiliza de um exemplo: apesar de a “criação” (ποίησις/*poíesis*) ser um conceito muito amplo, abrangendo todos os atos que promovem a passagem “do não-ser para a existência” (205c), de modo que todos os produtos das artes são criações, e todos os artesãos são, portanto, criadores ou poetas; nem todos são, contudo, denominados poetas (ποιηταί/*poietai*), mas recebem diferentes denominações (205c-d). E então conclui a sacerdotisa: “De todo o gênero das criações foi destacada uma parte, relativa à música e aos metros, que recebeu o nome do conjunto. Esta, unicamente, é que se chama Poesia, e criadores ou poetas, os que se dedicam a essa parte da criação” (205c).

Algo semelhante acontece com o Amor. Embora o desejo do bem “sob todas as suas manifestações é o grande e ardiloso Amor” (205d); todos os que buscam seus desejos através de outros caminhos, como as atividades econômicas, os exercícios físicos, ou a filosofia, não dizemos que amam ou que são amantes, mas tão somente os que “seguem uma forma particular de amor e a ela se dedicam é que recebem o nome de todo o gênero: amor, amar, amante” (205d), com o que Sócrates concorda.

Fazendo uma referência implícita ao mito narrado anteriormente por Aristófanes no *Banquete*¹⁴⁴, Diotima diz que “existe uma teoria segundo a qual amar é procurar a outra

¹⁴⁴ Cf. *Banquete*, 189c-193e.

metade de si mesmo” (205d-e), porém amar não será procurar nem a metade nem o todo de si mesmo, se estes não forem bons, dado que os homens permitem até mesmo que sejam amputados seus membros se estes lhes forem prejudiciais (205e), e conclui: “Ninguém se apega, quero crer, ao que lhe pertence, salvo se dermos a denominação de bom ao que nos é próprio e faz parte de nós mesmos, e de mau ao que nos é estranho, porque fora do bem nada mais os homens amam, não te parece?” (205e-206a). Portanto, todos os homens amam o bem e desejam possuí-lo; e não somente possuí-lo, mas possuí-lo sempre (206a).

Sendo, assim, o amor sempre amor em relação ao bem, questiona Diotima a Sócrates, “em que casos aplicamos o nome de amor à paixão e à intensidade do esforço dos que se afoam na conquista do bem? De que modalidade de ação se trata, poderás dizer-me?” (206b). Mostrando-se o filósofo incapaz de responder, a sacerdotisa revela a ele: “Amar é gerar na Beleza, ou segundo o corpo, ou segundo o espírito” (206b). Mas Sócrates continua confuso. A sacerdotisa então tenta ser mais clara:

Todos os homens são fecundos, Sócrates, continuou, ou segundo o corpo ou segundo o espírito, e quando atingimos determinada idade, nossa natureza tem vontade de procriar. Ora, procriar no feio não é possível; terá de ser no belo. A união do homem e da mulher é geração, obra divina, participando, assim, da imortalidade o ser mortal, pela concepção e pela geração (206c).

Sendo a imortalidade uma característica do que é divino, *Eros*, contudo, pode abrir aos homens a possibilidade de participarem dessa qualidade celestial, ao aproximar homens e mulheres, impelindo-os em direção do desejo de geração, “obra divina” (206c). Não obstante, tal geração não pode ocorrer no que é discordante; e, uma vez que tudo o que é feio está em discordância com o divino, ao passo que o que é belo está em concordância com ele; a conclusão é que “a Beleza é a parteira da geração” (206d). E a sacerdotisa vai mais adiante:

Por esse motivo, sempre que o poder fecundante se aproxima do que é belo, fica jovial e expansivo no seu regozijo, e concebe e procria. Porém, quando se trata de algo feio, retrai-se aflito e triste, recolhe-se em si mesmo e afasta-se sem gerar, levando consigo o fardo incômodo da semente. É o que explica o alvoroço inefável do ser fecundante diante da beleza, pois esta o alivia do grande sofrimento da geração (206d-e).

O Belo, portanto, preside sobre a geração, e alivia o sofrimento dos que estão fecundos, permitindo-os a experiência libertadora da procriação, ao passo que o feio perpetua esse sofrimento, ao impedir o alívio de trazer a “semente” ao mundo. Assentado isso, a sacerdotisa pode então revelar a real essência do Amor, o qual “não é o amor do belo [...] [mas sim] Procriar e gerar no belo” (206e).

E há uma razão para ser isso assim: é que o Bem é uma norma transcendente - que

norteia, inclusive, a atividade filosófica -, o qual não poderá ser jamais retido pelos humanos enquanto habitam o mundo como entidades corporificadas, o que explica o porque dessa realidade essencial não poder ser satisfatoriamente contida mesmo na mais elaborada construção conceitual humana. No entanto, os homens anseiam por esse Bem e desejam tê-lo sempre consigo. Se desejam tê-lo sempre consigo, é que desejam a imortalidade, posto que “o desejo da imortalidade está necessariamente ligado ao bem, visto dirigir-se o amor para a posse perpétua do bem” (207a). Sendo assim, a sacerdotisa vai mais adiante em suas conclusões a respeito da natureza do amor: “o amor é anseio da imortalidade” (207a). E é precisamente por isso que os homens anseiam por procriar no belo: sendo a imortalidade uma característica do que é divino, e não do que é humano; através da geração, impelida por *Eros*, contudo, o humano pode participar das qualidades “da eternidade e da imortalidade” (207a)

Diotima, então, segue em seus questionamentos a Sócrates: “qual te parece ser a causa desse amor e desse desejo?” (207a). E a resposta, mais uma vez, está no desejo da imortalidade: “a natureza mortal procura, tanto quanto possível, ser eterna e imortal. Ora, a geração é o único meio para atingir esse fim, com deixar sempre um ser novo no lugar do velho” (207d). E isso se dá porque - diferentemente das coisas divinas, que são imortais por se manterem eternamente idênticas a si mesmas (208a-b) - a participação possível dos mortais na imortalidade acontece por uma contínua geração e renovação, a qual consiste em “retirar-se o que envelhece e deixar no seu lugar algo mais novo, como se fosse o mesmo” (208b). Com efeito, embora digamos que um homem é o mesmo no seu percurso da juventude à velhice; dizemos isso à revelia do fato de que ele “não cessa de renovar-se, com perdas incessantes dos seus elementos constituintes” (207d), o que aconteceria não só com o corpo, mas também com o espírito. Exemplo disso é o conhecimento, o qual nunca permanece em nós de forma idêntica a si mesmo. Se temos a ilusão de que o conhecimento que retemos por longa data permanece o mesmo, é que esquecemos o significado do estudo e o processo contínuo de perda e recriação da impressão do conhecimento em nós:

O que denominamos estudo pressupõe que o conhecimento nos abandona; esquecer é precisamente isto: perder o conhecimento adquirido, vindo a ser a reflexão a criação de uma nova lembrança em substituição da que nos deixou, o que faz durar o conhecimento e dá a impressão de que é sempre o mesmo (208a).

Diante disso, se é pela contínua geração e renovação que os seres vivos participam da imortalidade, então não é de se admirar, conclui Diotima, que eles “se mostrem tão apegados a seus rebentos, pois é com vistas à imortalidade que lhes é inerente tamanho zelo e tanto amor” (208b).

Contudo, conforme asseverou Diotima anteriormente, “Amar é gerar na Beleza, ou segundo o corpo, ou segundo o espírito” (206b). Sendo assim, há dois tipos de geração, uma própria do corpo, e outra própria do espírito.

Os indivíduos cuja força fecundante reside apenas no corpo, buscam preferencialmente as mulheres, com vistas a gerar filhos e, “por esse modo, assegurar para si próprios, conforme crêem, a imortalidade, ventura e renome duradouro” (208e). Já aqueles que são fecundos no espírito, não concebem filhos humanos, mas sim “A sabedoria [φρόνησις/*phrónesis*¹⁴⁵] e as demais virtudes de que, precisamente, os poetas são os pais, e os artistas dotados de espírito inventivo” (209a). E, dentro dessa *phrónesis*, a parcela “mais importante e bela [...] é a referente ao governo das cidades e à organização da família, o que recebeu o nome de prudência e justiça” (209a-b).

Quando os que estão fecundos no espírito chegam “na idade própria” eles sentem “desejos de fecundar e procriar” (209b), e então buscam o que é belo para nele poder dar-se a geração daquilo que trazem em si, uma vez que tal não pode ser feito no que é feio. Essa é a razão de buscarem os belos corpos, “e se coincide encontrar uma alma bela, generosa e bem nascida, alegre-se sobremodo com essa dupla beleza, a do corpo e a da alma” (209b).

Estando, pois, na presença desse belo ser, o indivíduo fecundo começa a dar vazão às “mais elevadas expressões sobre o valor da virtude, os deveres e aspirações dos homens bons” (209b-c), tentando doutrinar o outro.

A presença da beleza encarnada em seu companheiro permite que o indivíduo fecundo gere e traga ao mundo as coisas “de que, havia muito, sua alma estava prenhe” (209c). Tal união gera laços afetivos mais estreitos e firmes do que os carnais, visto que os frutos gerados por ela são mais belos e mais imortais:

perto ou longe, não pensa em mais ninguém, e cria juntamente com ele o produto dessa união. A comunhão de semelhante par é muito mais íntima do que a que se observa entre pais e filhos, porque estreitada com laços afetivos muito mais firmes, visto possuírem em comum filhos mais belos e mais imortais. Não há quem não prefira os filhos dessa natureza aos de geração humana, quando olha com virtuosa inveja para Homero, Hesíodo e outros excelentes poetas, e reflete nos produtos que nos legaram e lhes granjearam glória e memória imperecíveis. Ou então, caso queiras, continuou, quando considera a qualidade dos filhos deixados por Licurgo na Lacedemônia, defesa e salvaguarda da Lacônia e, por assim dizer, de toda a Hélade. Entre vós outros, também, Solão é venerado por haver concebido vossas leis, assim como entre os helenos e entre os bárbaros outros mais por toda a parte produziram um sem-número de obras excelentes e geraram de mil formas a virtude. Por causa de tais filhos já foram instituídos muitos templos em seu louvor, o que jamais fizeram por seus pais os da geração carnal (209c-e).

¹⁴⁵ É importante ressaltar que apesar de o tradutor ter optado por usar a palavra “sabedoria” para traduzi-la, não falamos aqui da *sophía*, a sabedoria por excelência. A *phrónesis*, frequentemente traduzida por “sabedoria prática”, diz respeito a um tipo de saber relacionado à excelência na aplicação da virtude.

É interessante observar como aqui, assim como vimos anteriormente que acontece também no *Fedro* e no *Teeteto*¹⁴⁶, a metáfora da geração biológica é retomada no contexto do processo de geração de discursos. A questão de fundo é a mesma: a transcendência da realidade essencial em relação à nossa capacidade de retê-la em elaborações conceituais duradouras. Se os frutos do espírito são “mais belos e mais imortais” e estão relacionados à essa realidade essencial, representada aqui pelas ideias do Belo e do Bem, contudo o broto da semente que jazia no interior do homem fecundo não pode conter satisfatoriamente essa realidade essencial - imperecível - posto que ele também está fadado ao perecimento, e é não no rebento, mas no processo contínuo de geração na Beleza que os homens participam da imortalidade que lhes transcende.

Ao colocar as questões da busca da transcendência da morte - a qual se relaciona com a dualidade do perecimento e da geração - e do conhecimento possível da realidade divina em seu *Banquete*, Platão situa seu diálogo no centro das questões vitais que norteavam os *mýstai* em sua busca pelos mistérios eleusinos: o temor que circunda a condição mortal; a dialética da vida-morte, com a promessa de vida contida mesmo na morte; e o desejo de conhecer aquilo que nos transcende. Como pontua Evans: “Os mitos e rituais de Deméter, assim como as histórias de Diotima sobre Eros, giram em torno e celebram o nascimento e a morte, a doação de dádivas, a transmissão de histórias, e o conhecimento do divino obtível pelos humanos” (EVANS, 2006, p. 13, tradução nossa).

Relevante aqui também é a necessidade da presença de um outro para que se possa gerar no Belo, assim como, logo adiante, veremos que um outro é necessário para que se possa ascender à contemplação final do Belo em si. E também nisso é possível traçar um paralelo com os mistérios eleusinos, posto que, como coloca Casoretti (2014, p. 27) o festival de mistérios “Tratava-se, pois, de um acontecimento coletivo que desencadeava, no entanto, experiências pessoais”. Os mistérios de Elêusis, embora se dirigissem a uma experiência de conhecimento pessoal e incomunicável, necessitavam, para tanto, da mediação de outros e do ritual - essencialmente coletivo - para que essa meta fosse alcançada. Não é no isolamento que esse intento poderia ser logrado. Como vimos¹⁴⁷, segundo Hadot (2011), essa característica coletiva também é própria da filosofia antiga, dado que, na antiguidade “nunca houve filosofia nem filósofos fora de um grupo, de uma comunidade, em uma palavra, de uma ‘escola’ filosófica” (HADOT, 2011, p. 18), embora essa atividade, que requer uma mediação

¹⁴⁶ Cf. seção 2.1.3.

¹⁴⁷ Cf. seção 3.1.

coletiva, desemboque em “um saber que não pode, absolutamente, ser formulado como os outros saberes, mas que brota da alma, no momento em que ela teve uma longa familiaridade com a atividade em que consiste e à qual consagrou sua vida” (HADOT, 2011, p. 110). Portanto, essas duas atividades - os mistérios e a filosofia - requerem a mediação de um outro para poderem acontecer, mas desembocam ambas em uma experiência de conhecimento final incomunicável.

Sendo assim, tanto os rituais dos mistérios, como *Eros* e a geração - tanto a sexual como a não sexual - desempenham uma função de mediação que une os seres humanos a fim de aproximá-los do que é divino, como coloca *Evans*:

o humano e o mortal podem aproximar-se do belo e do imortal porque a função da mediação em todas as suas formas - ritual, *Eros* e a sexualidade humana (tanto a reprodutiva como a não reprodutiva) - é relacionar humano com humano, e então trazer ambos os mortais como uma unidade social à proximidade da presença do divino (EVANS, 2006, p. 16).

No entanto, se essa “presença do divino”, ou seja, a realidade essencial, é transcendente, ela, contudo, desempenha um papel fundamental no processo de geração, posto que é no Belo que os homens geram, o que indica que estão em relação com essa realidade divina e podem, de alguma forma, reconhecê-la. Isso posto, a conclusão é que a realidade essencial, mesmo transcendente, não é algo completamente heterogêneo aos seres humanos, os quais podem ter experiência dela, como veremos a seguir.

3.7.9 A ascensão à contemplação do Belo: *epoptía*

A seção seguinte do *Banquete* se inicia já com uma sugestiva indicação, com a aplicação explícita de uma terminologia utilizada no contexto dos mistérios eleusinos:

Até esta altura, Sócrates, dos mistérios do amor [τὰ ἐρωτικά/*tá erotiká*], tu também, decerto, poderias ser iniciado [μυηθείης/*myetheies*]; porém, no que constitui o último degrau, o da contemplação [τέλεα καὶ ἐποπτικά/*télea kái epoptiká*], a que tendem todos os anteriores, não sei se tens ou não tens capacidade (209e-210a).

Diotima, assim como acontecia em Elêusis, divide, portanto, seu ensinamento em graus de iniciação, colocando no cume a própria contemplação (*epoptiká*¹⁴⁸) do Belo. E sinaliza que essa experiência está aberta aos humanos, porém, talvez, nem todos sejam igualmente capazes de alcançá-la, ao contrário da parte anterior de seu ensino a respeito dos mistérios eróticos, a qual emerge agora como uma espécie de iniciação preliminar mais

¹⁴⁸ Termo que nomeia, como vimos, o grau mais alto da iniciação em Elêusis.

acessível que abre a possibilidade de se experimentar um nível mais alto de iniciação, como explica Evans:

Diotima aqui sugere que a parte anterior de seu discurso (201-209), a qual incluiu o mito do nascimento de Eros, era um tipo de iniciação (*muesis*) preliminar. Como a iniciação eleusina no Telesterion, sua lição anterior foi um ritual que incorporou Sócrates em um grupo esotérico que partilhava um conhecimento específico a respeito da significância de Eros, da sexualidade e da geração. Diotima diz que essa iniciação é relativamente simples: “tu também, *kai su*, decerto, poderias ser iniciado” (EVANS, 2006, p. 17).

A divisão da iniciação erótica performada por Diotima é, portanto, análoga à divisão eleusina do seu percurso ritual em Pequenos Mistérios (Μικρὰ Μυστήρια/*Mikrá Mystéria*) - mais acessíveis a todos - e Grandes Mistérios (Μεγάλα Μυστήρια/*Megála Mystéria*) - aos quais só tinham acesso um menor grupo de privilegiados. Embora a sacerdotisa não saiba se Sócrates está apto a alcançar o cume da iniciação erótica, ela ainda assim se propõe a falar “sem nenhuma restrição” (210a), e descreve o processo de ascensão à contemplação do Belo em uma longa passagem que optamos por citá-la integralmente a fim de comentá-la em seguida:

É o seguinte, disse: Quem quiser percorrer nessas questões o verdadeiro caminho, deve começar desde a infância a freqüentar belos corpos. De início, se dispuser de um guia seguro, amará apenas um corpo, ocasião propícia de gerar belos discursos. De seguida, compreenderá que a beleza de um determinado corpo é irmã da beleza de outro qualquer, e que se ele tiver de empenhar-se em pós da idéia do belo, fora o cúmulo da insensatez deixar de perceber que a beleza de todos os corpos é uma só. Alcançando esse ponto, tornar-se-á apaixonado de todos os corpos belos e relaxará, por outro lado, a violência do amor de um único corpo, que passará a desprezar, por haver reconhecido sua insignificância. Daí por diante, terá de achar que a beleza da alma é muito mais preciosa do que a do corpo, de forma que uma alma de dotes excepcionais, até mesmo num corpo carecente de viço, é quanto lhe basta para amá-la e dela cuidar, e gerar belos discursos, cultivando, de preferência, os temas que contribuem para a formação dos jovens. Passando daí para a contemplação da beleza das leis e das tradições, compreenderá que a beleza é uma só em todos os casos, para concluir, afinal, pelo nenhum valor da beleza corpórea. Dos costumes, passará para o estudo da ciência [τὰς ἐπιστήμας/*tás epistémas*], a fim de contemplar, também, sua beleza muito própria, e abrangendo, assim, num único lance d’olhos o âmbito tão vasto da beleza, não se deixará prender servilmente à beleza de um único objeto, a de um adolescente, por exemplo, de alguma pessoa ou ocupação isolada, à maneira de escravo sem préstimo e de poucas falas, porém voltando para o vasto oceano da beleza e, dominando-o com a vista, gerará belos e magníficos discursos, com o que brotarão pensamentos em barba de seu inesgotável amor à sabedoria, até que, robustecido e aperfeiçoado, alcance o conhecimento único do belo que passarei a relatar-te (210a-d).

Diotima descreve aqui como que uma escada contemplativa, a qual parte da beleza de um único corpo, para a beleza de todos os corpos. Da beleza de todos os corpos, segue para a beleza contida nas almas, para então chegar na beleza das leis e das tradições. A partir dessas, o próximo ponto é a beleza contida nas ciências; para, por fim, conforme

veremos, alcançar o conhecimento único do belo. É interessante observar como dos corpos até as ciências, a sacerdotisa descreve uma passagem de um nível concreto e objetivo para uma dimensão cada vez mais geral e abstrata, associando o logro em cada um desses níveis à geração de “belos e magníficos discursos”, até chegar, enfim, na contemplação do próprio Belo:

Quem tiver sido levado até esse ponto pelo caminho do Amor, após a contemplação gradativa e regular das coisas belas, já próximo da meta final do conhecimento amatório, perceberá *de súbito* [ἐξαίφνης/*exaifnes*] uma beleza de natureza maravilhosa, precisamente, Sócrates, a que constituíra a razão de ser de seus esforços anteriores: para começar, é sempiterna, não conhece nascimento nem morte, não aumenta nem diminui; ao depois, não é bela de um jeito e feia de outro, ou bela num determinado momento para deixar de sê-lo pouco adiante, nem bela sob tal aspecto e feia noutras condições, ou aqui sim e ali não, ou bela para algumas pessoas porém feia para outras; beleza que não se apresentará sob nenhuma forma concreta, como fora o caso de um belo rosto ou de belas mãos ou de qualquer outra parte do corpo, *nem sob o aspecto de um discurso ou conhecimento* [οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη/*oudé tis lógos oudé tis epistème*], nem como algo existente em qualquer parte, num animal, por exemplo, na terra, no céu ou seja no que for, mas que existe em si e por si mesma e é eternamente una consigo mesma, da qual todas as coisas belas participam, porém de tal modo, que o nascimento e a morte delas todas em nada a diminui ou lhe acrescenta o menor dano (210e-211b, grifo nosso).

O que essa caracterização deixa claro, sobretudo, é o caráter transcendente do Belo em si, posto que é eterno, por não estar submetido à geração e ao perecimento; imutável; não depende de nenhuma realidade concreta para existir; e nem é afetado pelas mutações da realidade que está submetida ao *devir*; mas, ao contrário, são as coisas que devém que dele dependem caso apresentem algum traço da beleza. É importante também observar que, embora na passagem da contemplação da beleza de um corpo até as ciências (*tás epistémas*) caminhemos de um nível mais concreto e objetivo para uma dimensão mais geral e abstrata, conforme dissemos acima - o que levou muitos a interpretarem a contemplação das formas (ou ideias) como uma simples metáfora da criação de abstrações e ideias gerais que dão conta da multiplicidade - para Platão, *as formas são reais* e têm existência própria que independe dos seres submetidos ao *devir*, os quais é que dependem da participação nessa realidade transcendente para apresentarem suas características. Platão é, pois, o que contemporaneamente chamaríamos de um realista ontológico no que diz respeito às formas.

Diotima, de fato, não descreve com a contemplação do Belo em si a mera elaboração de ideias abstratas. Com efeito, convém observar que o que ela pontua é uma *experiência súbita de revelação da realidade essencial*, a qual transcende a própria linguagem. Prova disso é que, enquanto a subida a cada degrau na passagem da beleza contida num belo corpo até as belas ciências é marcada pela geração de “belos e magníficos

discursos” (210d), a súbita contemplação do belo em si, além de não se apresentar “sob nenhuma forma concreta” (211a), também não pode ser dada “nem sob o aspecto de um discurso ou conhecimento” (211a-b). Portanto, convém observar que, embora Diotima acabe aplicando o mesmo termo “conhecimento” (*epistéme*), ou seus derivados, para se referir tanto às ciências (210c) quanto ao conhecimento do belo em si (210d), há aqui uma distinção entre dois níveis de conhecimento: um que ainda se liga ao nível dos discursos, e outro que aponta para uma experiência contemplativa direta que transcende a linguagem. Portanto, embora a remontada do múltiplo ao uno implique um deslocamento contemplativo de um nível mais concreto para um mais abstrato, como uma preparação do espírito para a visão da realidade essencial, essa visão não se reduz à elaboração abstrata, posto que a contemplação das formas transcende o mero nível da linguagem, mas emerge como a percepção intuitiva noética direta de algo que tem sua existência em si mesmo, como pontua Duhot:

Há pois que substituir a noção de mundo inteligível pela de um espaço noético, que se abre em uma longa experiência interior, desafia toda topologia e se alcança por uma apreensão intuitiva, indizível e sempre parcial. [...] Platão emprega como equivalentes *eidós* e *idea*, que designam ambos a forma, o aspecto, mas não idéia no sentido do conceito abstrato. É a razão pela qual os intérpretes modernos falam com mais freqüência de teoria das Formas que de teoria das Idéias. Substituição essencial: a forma se vê, enquanto uma idéia se pensa. A teoria das Formas dá a uma visão interior o que a teoria das Idéias corria o risco de atribuir ao raciocínio. [...] As formas são o objeto da intuição noética, isto é, do que a alma descobre em sua ascensão para a realidade verdadeira, objetos de contemplação, mas não de elaboração conceitual (razão pela qual não se pode escrever a filosofia). Metáfora de um indizível, a forma quase não se presta à teoria (DUHOT, 2004, p. 106-107).

Contudo, convém observar que aqui não se trata de opor razão e mística. Se a experiência contemplativa interior abre o espaço para se conhecer, embora parcialmente, aquilo que transcende a linguagem; foi por um longo trabalho sobre o *lógos* que se preparou o terreno para a experiência contemplativa direta, e essa experiência não se mostra para negar a razão, mas sim para permitir que o filósofo dê o passo seguinte que, na realidade, coroa os esforços logrados via *lógos*, como pontua Duhot:

A *visão* supera o simples trabalho do *logos*, que, por si só, é incapaz de permitir o acesso à verdade, mas ela não vai nunca contra ele. [...] Para Platão, a verdade é de ordem divina, não se demonstra, mas se tem acesso a ela, parcial e dificilmente, pela parte divina no homem que é o *noús*; mas o divino coroa a razão em vez de excluí-la. [...] A realidade do uno e de sua visão implica a ascensão da alma. Assim, o raciocínio é necessário mas não suficiente, participa dessa iniciação aos Mistérios que serve de alegoria à subida para a visão. Portanto, a mística não se reduz à ciência, como também a ciência não desaparece diante da mística (DUHOT, 2004, p. 108-111).

Diante disso, podemos adequadamente compreender o sentido da apropriação da

linguagem misteriosa eleusina no contexto da descrição da visão contemplativa da realidade essencial, posto que, em Elêusis, a mais alta iniciação, a *epoptéia*, emerge, igualmente, como uma experiência contemplativa interior que transcende a capacidade expressiva humana, conforme vimos¹⁴⁹.

No plano dramático do *Banquete*, Platão tece imagens que dão subsídios a essa interpretação, como quando, a caminho da casa de Agatão, Sócrates parece ser tomado por uma experiência súbita que o faz “ensimesmar-se” (174d) e deter-se em seu caminho, o que obriga Aristodemo a seguir sozinho à casa do poeta. Quando Agatão manda chamá-lo, replica Aristodemo: “Nada disso [...] deixa-o em paz. É costume dele; às vezes, pára em qualquer ponto e não se mexe” (175b). O que isso indica é que essa experiência contemplativa súbita interior parece que fazia parte da vida Sócrates.

Ao finalmente chegar Sócrates à casa de Agatão, o poeta pede que o filósofo sente-se ao seu lado “para que, em contacto contigo, eu também frua do pensamento excelso que te ocorreu no pórtico. Sem dúvida encontraste o que procuravas e o seguraste com firmeza, sem o que não te houveras arredado do lugar” (175d). Mas Sócrates responde:

Seria bom, Agatão, lhe falou, se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contacto, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos. Se com a sabedoria acontecer a mesma coisa, para mim será de suma importância ficar junto de ti, pois espero saturar-me à custa de tua abundante sabedoria. A minha é fraquinha e duvidosa como os sonhos; a tua, pelo contrário, brilhante e promissora, pois, apesar de seres moço, irradia-se com tal força, que ainda antecedeu luziu na presença de mais de trinta mil helenos (175d-e).

O que é sugerido é que Agatão está duplamente errado: 1) se essa experiência contemplativa interior está aberta aos homens - como parece ser indicado que está - a contemplação da sabedoria não pode ser satisfatoriamente retida por nenhum mortal, de modo que os homens não podem ser verdadeiramente *sophós*, portadores da *sophía*; 2) essa experiência tampouco pode ser transmitida de maneira direta “tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã” (175d).

Mas essa não é a única descrição do que parece ser um transe místico de Sócrates presente no *Banquete*. No discurso de Alcibiades, esse descreverá um estranho episódio que se passou quando Sócrates prestava serviço militar no famoso episódio do cerco à Potidéia:

Em certo local, tendo-lhe ocorrido um pensamento, de pé, como se achava, se pôs a meditar desde manhãzinha, e como não conseguisse resolvê-lo, continuou na mesma posição sem arredar pé dali. Ao meio-dia os soldados perceberam o que se passava e, admirados, comentavam que desde muito cedo Sócrates estava a meditar. Por fim,

¹⁴⁹ Cf. seção 3.2.

já no cair da tarde, depois do jantar, alguns daqueles observadores trouxeram para fora seus leitos de campanha - pois o fato se passou no verão - com o fito de aproveitarem a brisa e observar se ele iria passar de pé a noite toda. Realmente, permaneceu naquela mesma posição até ao raiar da aurora, quando o sol vinha surgindo, Só então se retirou, depois de dirigir ao sol sua oração (220c-d)

A longa meditação de Sócrates - o qual permanece imóvel por 24 horas absorto em si mesmo - seguida de uma misteriosa prece ao sol, é uma alusão clara a uma experiência interior excepcional de caráter extático. É curioso observar que Alcibiades não relata nenhum ensinamento que Sócrates tenha compartilhado do que possa ter aprendido nessa experiência interior. Certamente a explicação é a mesma: o que quer que tenha vivido transcende as palavras, e não pode por elas ser transmitido.

Diante de tudo isso, é absurdo pensar, como quiseram alguns, que todas essas metáforas mistericas seriam um mero recurso para descrever um processo de aquisição de conhecimento que, no fim, se reduz à dimensão do *lógos*. A metáfora da filosofia como uma iniciação começa a adquirir sentido quando compreendemos que o que se quer apontar é uma experiência vivencial mais rica que desafia a dimensão da linguagem, como pontua Duhot: “Todas essas imagens adquirem sentido quando se considera que a verdade é objeto da experiência, da visão, do tato, o que implica que não seja objeto de demonstração” (DUHOT, 2004, p. 110).

Reduzir a contemplação das formas a uma metáfora de um mero processo de apreensão teórica da realidade - ou seja, de explicitação proposicional - é algo que faz sentido quando se tenta aplicar nossas compreensões contemporâneas de filosofia e conhecimento - fundamentalmente imbrincadas com a linguagem - para tentar entender o pensamento socrático-platônico. No entanto, caso nos desvencilhemos do nosso olhar contemporâneo e levemos em conta o contexto cultural e espiritual grego antigo, veremos que é uma atitude tola tentar ler Sócrates e Platão aplicando nossas concepções atuais sobre eles. Com efeito, precisamos levar em conta a importância do sentido da visão no processo de aprendizagem na Grécia Antiga, assim como as origens do termo “teoria”, a fim de compreendermos o sentido concreto que essas coisas assumiam para os gregos na Antiguidade. A esse respeito, pontua Evans:

A cultura grega do quinto século fornecia muitas oportunidades para aprender olhando e fazendo. Como Aristóteles escreveu descrevendo as visões que os indivíduos viam nos mistérios eleusinos, “experienciar (fisicamente) é aprender” (*pathein mathein*, fragmento 15). A visão era central não simplesmente para o aprendizado experienciado nos Mistérios, mas também para tais instituições como o drama ateniense que alcançou seu auge na infância de Platão. Mesmo a palavra *teoria*, que para nós hoje tem o sentido mais abstrato e descorporificado, no quarto século tinha um sentido bem concreto: significava viajar como um peregrino para

um local religioso para ver (*theomai*) coisas relacionadas aos deuses e o domínio do sagrado (EVANS, 2006, p. 18, tradução nossa).

Diotima, após descrever a escada contemplativa que tem em seu cume a visão do belo em si, fará como que uma breve recapitulação do processo com a adição de algumas sugestivas indicações:

Quem parte da multiplicidade cá de baixo, sob a orientação firme do amor dos jovens, e começa a perceber aquela beleza, é certa encontrar-se perto da meta ambicionada. Só assim deve alguém entrar *ou ser levado* pelo caminho do amor, partindo das belezas particulares para subir até àquela outra beleza, e servindo-se das primeiras como de degraus: de um corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo. Só nesta altura da existência, meu caro Sócrates, falou a forasteira de Mantinéia, e mais em parte alguma, é que para o homem vale a pena viver, na contemplação da Beleza em si mesma (211b-d, grifo nosso).

É relevante observar aqui como a sacerdotisa descreve um longo processo através do qual se é conduzido por alguém que já possui a experiência dessa travessia, assim como, nos mistérios eleusinos, os iniciandos eram conduzidos por mistagogos experientes nos mistérios. Diotima, portanto, emerge nesse processo desempenhando um papel de mistagoga, conduzindo Sócrates em sua iniciação aos mistérios eróticos, papel esse que Sócrates passa a desempenhar no banquete festivo de Agatão para os convivas presentes e até mesmo para nós que lemos o diálogo, reproduzindo assim, o papel que miticamente teria sido desempenhado inicialmente pela própria deusa Deméter ao iniciar os homens em seus mistérios, como explica Evans:

Nos ritos eróticos de Diotima, o indivíduo é guiado a uma experiência assim como o indivíduo é guiado à visão nos mistérios em Elêusis. Ambas as revelações, as eleusinas e a platônica, são notavelmente passivas; o indivíduo é trazido por uma pessoa familiar e confiável ao ponto específico no qual o aprendizado a respeito do divino pode acontecer. Assim como Deméter primeiro iniciou os eleusinos, e cada iniciado eleusino (*mustes*) tinha um mistagogo, também Diotima serve como uma mistagoga para Sócrates, e, por extensão, Sócrates serve como um mistagogo para os outros no simpósio de Agatão, e até mesmo para nós (EVANS, 2006, p. 19).

O discurso de Diotima se encerra com as promessas que aguardam aquele que logra êxito na contemplação do Belo em si:

Considerarias, prosseguiu, banal a vida de quem olhasse nessa direção e contemplasse a beleza com o órgão apropriado, o espírito, e se pusesse em comunicação com ela? Não compreendes, acrescentou, que é somente nesse estado, quando contempla o Belo com o órgão que o deixa visível, que ele fica em condições de gerar, porém não simulacros da virtude, porque o seu olhar não pousa

em simulacros, mas a própria realidade? Ora, quem gera e alimenta a verdadeira virtude é que merece ser querido dos deuses, e se for dado ao homem ficar imortal, torna-se imortal ele também (211e-212a).

A visão do Belo em si, nessa passagem, emerge aqui como a descrição da relação possível aberta aos homens para com a realidade essencial, onde habita a sabedoria. Essa relação, contudo, assim como vimos que acontece no *Fédon* e no *Teeteto*¹⁵⁰, não é apresentada como um fim em si mesma, mas como a possibilidade de o homem poder gerar uma vida verdadeiramente virtuosa. A geração da verdadeira virtude, por sua vez, permite aos homens entrarem em um nível de relação mais íntima com o divino, tornando -se “querido[s] dos deuses”, como explica Evans: “gerar a virtude após ver o Ser coloca o indivíduo em uma nova relação com o divino, o indivíduo se torna *theophiles*, tanto um amante do divino como um amado do divino” (EVANS, 2006, p. 20, tradução nossa). Por fim, essa relação privilegiada com o divino é capaz de garantir aos homens um bom destino no além, representado aqui pela possibilidade da imortalidade. Tais promessas encontram paralelo com as promessas oferecidas pelos mistérios eleusinos, os quais, como vimos, através de uma experiência excepcional de conhecimento que transcende a linguagem, abriam aos homens a possibilidade de entrarem em uma nova relação mais íntima com o divino; relação essa que, por sua vez, poderia garantir uma vida feliz no além, muito embora, como também vimos, talvez não ainda a imortalidade¹⁵¹.

É relevante também que a aquisição das promessas oferecidas pela iniciação erótico-filosófica descritas aqui não sucede de maneira imediata a visão do Belo - como parecia suceder imediatamente a experiência da iniciação em Elêusis - mas são mediadas pela geração da verdadeira virtude, o que sugere que, à contemplação da verdadeira beleza, segue-se uma vida eminentemente virtuosa, a qual é que garante a aquisição das promessas da iniciação erótico-filosófica.

3.7.10 A chegada de Alcibíades: coroação de Sócrates e a felicidade que sucede a comunhão com a divindade

Embora, como dissemos, Mylonas (1961, p. 238-239), só reconheça três etapas de iniciação nos mistérios de Elêusis (*kátharsis*, *parádosis* e *epoptéia*), e Riedweg (1987, p. 21), em seu esquema da apropriação da dinâmica ritual dos mistérios eleusinos no *Banquete* se atenha tão somente a esses três elementos, contudo, dissemos também que Theon de Smyrna

¹⁵⁰ Cf. seção 2.3.

¹⁵¹ Cf. seção 3.2.2.

aponta, na verdade, cinco etapas, adicionando a essas três citadas ainda a coroação dos iniciados com guirlandas e a felicidade que sucede à iniciação¹⁵².

No *Banquete*, Platão apresentá, no plano dramático do diálogo, em sequência aos três elementos que já analisamos¹⁵³, ainda mais esses outros dois, representados pela entrada em cena de Alcibiades, o qual chega abruptamente e embriagado à festa, batendo na porta do pátio da casa de Agatão (212d).

Alcibiades chega com uma “grande quantidade de fitas na cabeça e coroado com uma grinalda espessa de hera e violetas” (212e), e exclama:

Salve, amigos! [...] Aceitais a companhia de quem já bebeu além da conta, ou teremos de voltar daqui mesmo, limitando-nos a coroar Agatão, que é, justamente, o que viemos fazer? Porque ontem, prosseguiu, eu não estava em condições de comparecer à festa; mas vim hoje com estas fitas na cabeça só para tirá-las de mim e com elas cingir a fronte do mais sábio e mais belo dos homens; sim, é como o qualifico (212e).

Alcibiades, sem perceber Sócrates, senta-se entre ele e Agatão, e coroa o poeta (213a). Mas, após perceber o filósofo, diz a Agatão:

cede-me algumas das tuas fitas, para que eu cinja também a maravilhosa cabeça deste homem. Assim, não poderá censurar-me por te haver coroadado e não a ele, que com sua eloquência vence todo o mundo, não apenas uma vez, como o fizeste há dois dias, mas em todos os momentos (213d-e).

E, assim como eram coroados os iniciados em Elêusis, Alcibiades coroa Sócrates (213e). Essa passagem, cujo sentido mais profundo é inapreensível quando desconhecemos a estrutura ritual empreendida nos mistérios de Elêusis, emerge aqui, a partir desse conhecimento, como profundamente relevante: o que está indicado simbolicamente é o logro que Sócrates alcançou em sua iniciação nos mistérios erótico-filosóficos performada sobre ele por Diotima. O filósofo é, pois, o arquétipo do iniciado filosófico perfeito. Mas não só isso: por ter alcançado sucesso nesse intento, Sócrates é também capaz de iniciar os outros nesses mistérios, o que explica o porque de Agatão também ter sido coroadado. Mas isso não é tudo: então Alcibiades exclama: “Como, senhores! Só parece que aqui ninguém bebe! Não; não o permito; é preciso que todos bebam; foi isso o combinado. Elejo-me presidente da mesa, para bebermos o mais possível” (213e-214a).

O sucesso nas iniciações foi satisfatoriamente alcançado. Agora é a hora da bem-aventurança que sucede as iniciações. Os convivas não mais beberão comedidamente, mas poderão agora se encaminhar à embriaguez festiva.

¹⁵² Cf. seção 3.6.

¹⁵³ Cf. seções 3.7.4, 3.7.6 e 3.7.9.

3.7.11 O discurso de Alcibiades

O discurso de Alcibiades terminará de tecer a identificação entre *Eros* e Sócrates, como veremos, uma vez que Alcibiades discursará não sobre *Eros*, mas sim sobre Sócrates. É que discursar sobre um ou sobre outro não faz, no fim, tanta diferença, já que ambos desempenham a função de mediação que pode levar os homens a entrever o divino.

Mas, ainda mais importante do que isso, é o auxílio que esse discurso presta a fim de compreendermos o papel do amor na ascensão à contemplação do Belo em si.

3.7.11.1 O efeito que Sócrates causa sobre os que lhe ouvem

Alcibiades, que outrora estivera perdidamente apaixonado por Sócrates, a fim de dizer quem era o filósofo e o poder que ele exercia sobre as pessoas, comparo-o, então, ao sátiro Mársias (215b), o qual, com sua flauta, embalava os homens, tornando-os possessos e revelando os que necessitavam “dos deuses e de iniciação” (215c). A diferença entre os dois seria que Sócrates não necessitava de uma flauta, mas seria somente com suas palavras que geraria seu encanto sobre os que o escutam (215c-d), deixando-os “comovido[s] e arrebatado[s]” (215d).

O efeito que Sócrates causa sobre Alcibiades é tremendo: “Ao ouvi-lo, bate-me o coração mais depressa do que o dos coribantes, arrancando-me seus discursos lágrimas vivas. Observo que com muitas outras pessoas acontece a mesma coisa” (215e).

Alcibiades, mais adiante, chega a comparar o efeito que os discursos de Sócrates causam sobre ele com a mordida e o veneno das víboras:

eu fui mordido por algo mais doloroso e no ponto mais sensível do meu ser: o coração ou a alma - o nome pouco importa - pelos discursos filosóficos, de ação mais profunda do que a do veneno das víboras, quando atuam numa alma jovem e bem nascida e levam a tudo dizer e realizar (219a-b).

A presença de Sócrates meche com Alcibiades por completo, com seu corpo, com suas emoções, transportando-o a um outro estado de consciência, no qual é capaz de enxergar coisas as quais de outra forma não veria - sobretudo a respeito de si mesmo - despertando o sentimento de vergonha pela vida que ele vive, e incitando-o a viver uma vida virtuosa - embora talvez Alcibiades não esteja preparado para tanto:

E tantas vezes tenho sido abalado por este Mársias, que chego a considerar impossível continuar a viver como até ao presente. [...] Agora mesmo, senhores, tenho certeza de que se me dispusesse a ouvi-lo, não resistiria e experimentaria idênticas emoções. O fato é que ele me obriga a confessar que sou deficiente em muitas coisas e que, apesar disso, negligencio o que me diz respeito, para ocupar-me com os negócios dos Atenenses. Assim, vejo-me forçado a tapar os ouvidos, como se estivesse diante das Sereias, para não ter de permanecer ao seu lado até envelhecer. Sócrates é o único homem cuja presença me desperta um sentimento que ninguém me julgaria susceptível: envergonhar-me diante de outra pessoa. É isto: só me envergonho na presença dele. Tenho plena consciência, no meu foro íntimo, de não poder declarar-lhe não ser possível fazer o que me manda, porque, desde o momento em que me afasto dele, sinto-me novamente dominado pela paixão da popularidade (216a-c).

As palavras de Sócrates não movem seus interlocutores apenas no nível do intelecto racional discursivo, mas os implicam em todas as suas dimensões - por inteiro e existencialmente - fazendo-os colocarem a si mesmos em questão. Isso nos ajuda a entender o sentido de pontuar o amor como via de acesso aos objetos mais altos a que tende a filosofia, posto que é também uma forma de mostrar um processo que não se reduz à unidimensionalidade do raciocínio discursivo, mas que alude a um estado de consciência que envolve e altera por completo aquele que o experimenta. Sócrates - assim como os rituais iniciáticos de Elêusis, e assim como a amor - gera um *páthos* transformador naqueles que entram em relação com ele, e é esse estado existencial alterado que abre a possibilidade da experiência contemplativa do que habita no reino do divino. Com efeito, se Platão dá a entender aqui e ali que a realidade essencial se mostra ao pensamento - como o faz no *Fédon*: “E não é no *pensamento* [λογίζεσθαι/*logízesthai*] - se tiver de ser algum modo - que algo da realidade [τῶν ὄντων/*tón ónton*] se lhe pantenteia?” (65c) - tal pensamento não pode, entretanto, ser reduzido a uma mera atividade racional proposicional que pode ser satisfatoriamente transmitida pela linguagem, como pontua Duhot:

captar pela inteligência é para nós um ato que diz respeito ao puro pensamento dedutivo, daí a perplexidade em que nos põe a indução. Platão, ao contrário, liga o pensamento a todo o seu contexto emocional: o pensamento nasce em um estado de consciência. Aliás, é a razão pela qual manifesta a maior atenção a tudo o que se passa nesses estados de consciência, chegando a banir os modos musicais que se supõe terem má influência. Para os antigos, o poder da música sobre as emoções modifica profundamente o estado do sujeito, e portanto, age sobre o pensamento. Esse poder esquecido da música só deixou dois vestígios cuja significação não compreendemos mais: a música militar e a religiosa. Platão sabia que *pensamos com tudo o que somos*, e Sócrates maneja como virtuose o registro emocional para fazer jorrar o pensamento. Se ocultamos essa face essencial daquele em que se reconhece o pai da filosofia, é porque o pensamento racional deve para nós, sobre o modelo da ciência, poder ser formulado e transmitido de uma maneira inteiramente independente do sujeito (DUHOT, 2004, p. 115, grifo nosso).

Ao contrário da tendência contemporânea de compreender o pensamento como

algo eminentemente objetivo e público, por poder ser comunicado em seu conteúdo lógico de maneira independente dos sujeitos - o que encontrou formulação sistemática sobretudo a partir do ataque de Frege ao psicologismo¹⁵⁴ e resultou no conceito contemporâneo de proposição - no pensamento socrático-platônico a experiência do pensamento não é facilmente separável de uma vivência subjetiva, e, portanto, portadora de uma dimensão incomunicável.

3.7.11.2 *A investida de Alcibiades contra Sócrates*

Alcibiades segue em seu elogio a Sócrates, explicando, em seguida, sua semelhança com os silenos. Segundo Alcibiades, tal qual essas criaturas, as quais escondem sob sua feia forma¹⁵⁵ as imagens de deuses que carregam em seu interior (215b), Sócrates também esconderia, sob o seu travestimento de alguém que nada sabe, a beleza da sabedoria divina em seu interior (216d).

Encantado pela beleza que viu no interior de Sócrates, e achando que o filósofo estava interessado em sua beleza física, Alcibiades de põe a tentar conquistá-lo, a fim de poder assim ter acesso a essa bela sabedoria divina, a qual supostamente estaria escondida no interior de Sócrates, e que poderia torná-lo um homem melhor (217a-b).

Após uma longa tentativa de conquista, Alcibiades acaba revelando a Sócrates o seu plano. Ouvindo isso, Sócrates responde que Alcibiades não seria um homem tolo se, vendo dentro de Sócrates essa beleza capaz de transformá-lo, a almejasse (218e), mas que, ao tentar trocar sua beleza física por essa beleza transformadora - apesar de pensar estar levando vantagem - na verdade está tentando trocar “bronze por ouro” (219a); pois Alcibiades quer trocar a sua beleza, que não passa de aparência de beleza, pelo belo em si mesmo.

Porém Alcibiades está possivelmente equivocado, pois, como afirma Sócrates: “talvez estejas enganado e nada disso haja em mim. Os olhos do espírito só começam a ver com acuidade, quando os do corpo entram de enfraquecer, o que ainda está longe de passar-se contigo” (219a). Sócrates não é possuidor da beleza da sabedoria transformadora que, através dele, Alcibiades consegue entrever. Tal sabedoria pertence ao divino. Nenhum mortal, nem

¹⁵⁴ Cf. Frege, 1984; Oliveira, 2006, p. 60, n.10: “Para Frege, o pensamento, enquanto conteúdo de um ato de pensar, não é um elemento da corrente da consciência, ele não pertence ao conteúdo da consciência em contraposição a tudo aquilo que ele denomina “representação”, isto é, sensação, imagens, etc. O pensamento é objetivo, enquanto as representações não. Assim, o pensamento pertence a todos, porque todos têm acesso a ele. Daí a dicotomia radical entre o objetivo e o subjetivo”.

¹⁵⁵ Lembremos que a ausência de beleza é uma característica que, além dos silenos, também dela participam *Eros* e Sócrates.

mesmo Sócrates, pode reter essa sabedoria como um bem perpétuo dentro de si. Como um amante dessa sabedoria, Sócrates está pelo amor a ela ligado, sendo elevado à sua contemplação, fecundado, e continuamente está frutificando em belos discursos que encantam e elevam os que os escutam a entrever o Belo originário, do qual os discursos não passam de pálidos reflexos, por mais belos que sejam.

Alcibíades está incluído no número desses que se elevam ao vislumbre do Belo por intermédio das palavras de Sócrates. Encantado pela beleza dos discursos de Sócrates, chega a entrever esse Belo originário transformador, o qual desperta a sua virtude e o leva a envergonhar-se da própria desmesura. Porém, em sua imaturidade, não consegue ir além do próprio Sócrates em sua contemplação do Belo, dar o salto, e ver o Belo em si e por si mesmo. Ao contrário, pensa que é dentro de Sócrates que habita essa bela sabedoria transformadora que ele almeja alcançar, e não entende que o Filósofo não passa de um degrau em uma escada contemplativa.

Portanto, após ouvir os termos da troca de belezas proposta por Alcibíades, e incitado a “deliberar o que para ambos será melhor” (219a), Sócrates não poderia aceitar a negociata proposta por Alcibíades, uma vez que sequer é possuidor da beleza que o outro almeja, assim como não tem nenhuma sabedoria. Ele não poderia enganar Alcibíades, posto que isso não seria o melhor para si ou para o outro. A sabedoria e o Belo não podem ser trocados ou sequer dados, mas é preciso que cada um faça deles experiência dentro de si.

Sócrates, assim como *Eros*, não passa, portanto de um mediador. Ele é a presença do outro que se faz necessária no processo de ascensão à visão do Belo em si. É interessante observar, como dissemos¹⁵⁶, que tanto no processo de geração no Belo, como na escada contemplativa que leva à visão do Belo em si, a mediação do outro emerge como um ingrediente necessário.

No contexto do processo de ascensão à contemplação do Belo, essa necessidade da mediação do outro para daí ascender à visão do divino pode ser melhor esclarecida quando levamos em conta a metáfora do espelho que aparece no *Primeiro Alcibíades*:

Sócrates - E qual é o objeto em que nos vemos, quando o contemplamos? *Alcibíades* - O espelho, Sócrates. [...] *Sócrates* - E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante? *Alcibíades* - Parece-me que sim, Sócrates. *Sócrates* - Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão? *Alcibíades* - Não há. *Sócrates* - É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará

¹⁵⁶ Cf. seção 3.7.8.

conhecendo a si mesmo (132e-133e).

O espelho da alma do outro, nessa passagem, emerge como um ingrediente necessário e fundamental para que nosso olhar possa se voltar para o lugar onde habita o que há de divino em nós: nossa própria alma. Havendo em nós algo de divino, a presença do outro nos leva - através da visão do que há de divino nele - a aquilo que, dentro de nós, compartilhamos com o divino, e nos permite ascender à sua contemplação, como coloca Duhot:

Espelho ou catalisador, o outro é indispensável ao conhecimento de Si cuja essência é essa parte que deve ter algo de divino, porque para os gregos a percepção e o conhecimento não podem se realizar a não ser que haja um elemento comum entre o que percebe e o que é percebido. Um ser totalmente heterogêneo ao divino não poderia percebê-lo. Esse elemento divino que tem a capacidade de ver o divino é o *nôus*. O termo é intraduzível, porque o *nôus* faz parte da alma, mas não é a alma inteira [...] o *nôus* é a faculdade de apreender remontando do múltiplo ao uno, de ver a inteligibilidade através e além da multiplicidade sensível. O *nôus* é pois a intuição do sentido, e a busca do sentido leva àquele que o dá - leva a Deus (DUHOT, 2004, p. 128-129).

3.8 Brevíssimas considerações a respeito da Banquete

Nenhum outro diálogo platônico parece revelar uma identificação tão perfeita entre linguagem e estrutura ritual iniciática com a filosofia como o *Banquete*. Isso se mostra profundamente relevante quando consideramos que o papel do filósofo, da filosofia, o filosofar e a contemplação final da realidade essencial são expostos aqui, como já dissemos¹⁵⁷. Esse diálogo, portanto, revela a estrutura geral da apropriação da dinâmica ritual mística na caracterização da filosofia como uma iniciação, e nos abre a possibilidade de compreender mais completamente o sentido dessa imagem, como veremos nos próximos capítulos deste trabalho.

¹⁵⁷ Cf. seção 3.3.

4 A FILOSOFIA COMO UM RITO INICIÁTICO

Tudo seria mais fácil na compreensão do significado da caracterização da filosofia como um processo análogo aos ritos iniciáticos se, na *República*, Platão não condenasse tais cerimônias como próprias de charlatões:

Por outro lado, adivinhos e charlatães postam-se à porta dos ricos e os convencem de que alcançaram dos deuses, por meio de sacrifícios e encantamentos, o poder de delir com folguedos e festas as faltas que eles ou seus antepassados tivessem cometido. No caso de querer alguém causar dano aos seus desafetos, mediante remuneração insignificante será fácil prejudicar indiferentemente o bom e o mau; com encantações e fórmulas mágicas conseguem, segundo afirmam, convencer os deuses a servi-los. Em reforço de suas pretensões trazem o testemunho dos poetas, que deixam cômodo o caminho do vício [...] Trazem, também, livros aos montes, de Museu e Orfeu, filhos de Selene e das Musas, conforme alegam, e com cujas regras organizam o ritual dos sacrifícios, o que lhes permite convencer não apenas particulares, como até mesmo cidades inteiras, de que é possível a reparação e purificação de qualquer crime por meio de sacrifícios e folguedos pueris, tanto em vida como depois de morto (*República*, II, 364b-365a).

Embora possa ser tentador pensar que Platão quer se referir tão somente a alguns ritos iniciáticos órficos transviados, a indicação de que esses charlatões conseguem enganar até mesmo cidades inteiras pode muito bem ser uma alusão a Elêusis, dado o caráter oficial que esse culto assumia, ministrando suas cerimônias sob o patrocínio do estado ateniense. Se a filosofia socrático-platônica inegavelmente se apropria da linguagem e estrutura ritual dos cultos místéricos em sua caracterização, ela, contudo, não pode ser entendida como um mero retorno às práticas cultuais dessas instituições, sobretudo por conta da sua rejeição ao caráter imoral da automaticidade da redenção das culpas que carregam aqueles que se submetem a esses ritos, como esclarece Duhot:

Os mitos que põem em cena Orfeu e Dioniso são inadmissíveis, por seu caráter moralmente escandaloso: os cultos e as iniciações, cujo efeito se exerce pretensamente, seja qual for a pureza da alma, não passam de um engodo. Ao lado dessas mentiras e ilusões, Sócrates constitui a verdade daquilo que o orfismo é caricatura. Possui a arte da encantação que atrai as almas ao bem, está em contato com o divino com o qual muitas vezes sua alma vai encontrar-se durante os êxtases, e é o iniciador verdadeiro que conduz as almas na ascensão que pode levá-las à visão da verdade. À automaticidade de uma enganadora visão mística, Sócrates opõe a verdade de uma subida longa e difícil, que como resultado de anos de trabalho pode levar o discípulo à visão do real, para além das aparências sensíveis. [...] Com Sócrates, a filosofia constrói-se em uma relação ambígua com o religioso, que exclui para substituir-se a ele, o que aparece já claramente em Aristófanes. Recusa as representações desenhadas pelos mitos, o que invalida as práticas cultuais, e apresenta-se como o caminho verdadeiro cuja forma fora esboçada e transviada por esses mitos e essas práticas. A filosofia não rejeita em bloco o religioso, como um erro ou uma ilusão, mas se substitui a ele assumindo seu projeto e suas formas, dessa vez instituídas em sua verdade (DUHOT, 2004, p. 98).

O que nos antigos cultos de mistérios era performedo pelos rituais e fórmulas mágicas, na filosofia socrático-platônica será desempenhado pelo trabalho filosófico. Os *drômena* divinos que eram vividos ritualmente no percurso ritual de Elêusis assumem, nessa perspectiva filosófica, a forma do drama dos sujeitos concretos em busca da verdade e da salvação. Drama esse que era performedo nos diálogos que Sócrates empreendia com os seus interlocutores, implicando-os existencialmente em suas questões fundamentais, como a vida viciosa ou virtuosa que se vive, e as consequências disso na morte por vir. A fim de alcançar a salvação que a filosofia pode oferecer em face da inexorabilidade da morte, os sujeitos precisam se purificar de suas falsas concepções para poderem ascender à contemplação redentora da verdade. Mas, ao contrário dos cultos místéricos, nos quais a *kátharsis* acontecia de maneira imediata pela participação nos rituais, na filosofia socrático-platônica é requerido um longo trabalho purificador via *élenchos* dialético. Mas é preciso perseverar nesse processo que poderá, no seu cume, revelar a verdade essencial que desperta a verdadeira virtude e garante o bom destino no além, posto que isso não pode ser dado por simples fórmulas mágicas, mas requer um redimensionamento integral e ético da vida concreta que se vive.

Não obstante, se as fórmulas rituais - como os *legómena* de Elêusis - não dão de maneira imediata acesso à realidade divina, contudo o *lógos* desempenha um papel fundamental na iniciação filosófica análogo a esses elementos, para além da *kátharsis*: através dele se tecem os grandes mitos que servem também como uma espécie de “fórmula de encantamento”, como atesta o *Fédon* (114d), apacando o medo da morte, lembrando do que aguarda a quem persevera no caminho filosófico, e fazendo a instrução preliminar a respeito da realidade divina - análoga à *parádoxis* performada em Elêusis - que antecede a contemplação propriamente dita do que realmente existe.

Se também não é através da visão de objetos sagrados revelados - como os *deiknýmena* de Elêusis - que se têm acesso a esse divino, contudo a visão também desempenha na filosofia socrático-platônica um importante papel na ascensão à visão da realidade essencial, mas isso se alcança através da percepção do belo nos outros, que desperta o amor e nos eleva, através da escada contemplativa, à visão do Belo em si.

No topo de ambos os caminhos iniciáticos, contudo, está uma visão transcendental, transformadora e inexprimível, à qual se relaciona um bom destino no além. A diferença fundamental, contudo, é que, ao contrário dos mistérios, esse bom destino não segue de maneira imediata à *epoptéia* na iniciação filosófica, mas, na verdade, essa visão do divino desperta a verdadeira virtude, e é essa vida eminentemente virtuosa que pode garantir um destino feliz no além.

A descrição da filosofia como uma iniciação não pode ser, portanto, nem um mero retorno à iniciação ritual performada nos antigos cultos místéricos, nem uma mera metáfora de um processo que se reduz à apreensão teórica do que existe, mas alude a um processo vivencial que implica concretamente aqueles que a ele se submetem em suas questões vitais, como seu modo de vida e o destino de sua alma. A filosofia socrático-platônica se refere a uma vivência que deve preservar uma experiência contemplativa sagrada análoga à que fazia

dos antigos mistérios, ao mesmo tempo em que envolve existencialmente aqueles que filosofam em um nível pessoal, ético e escatológico, usando como meio para isso exercícios filosóficos que, embora operem sobre o *lógos*, o transcendem, como argumenta Adluri:

O vocabulário místico e a evocação da experiência ritual à qual Platão adere não pode ser um descomplicado retorno à práticas rituais arcaicas. Sócrates inequivocamente reformula a experiência dos mistérios como uma experiência filosófica e transformativa, a qual culmina nas visões encarnadas nos grandes mitos. O conteúdo dos mistérios, como as preocupações mortais e a redentora “contemplação” (*theorein*, simultaneamente implicando “ciência” e “visão mística”) dos céus, permanece intacta. [...] A linguagem da iniciação nem é uma mera metáfora, nem um convite literal a uma prática de culto, ou um chamado para conversão a uma instituição religiosa. É, contudo, uma inscrição marcando a “experiência sagrada” que a filosofia deve preservar [...] O vocabulário da iniciação modula o ensino socrático em um surpreendente nível mortal e pessoal, o qual preserva as preocupações existenciais, éticas e escatológicas do filósofo - “conhece-te a ti mesmo” - em meio a seus exercícios filosóficos “sófisticos” e céticos (ADLURI, 2006, p. 421-422, tradução nossa).

Esse grande drama filosófico que era vivido concretamente por Sócrates e seus interlocutores é transposto para plano dos diálogos por Platão. Essa, em realidade, é a grande razão de Platão escrever não tratados, mas sim diálogos: é que a filosofia não trata de meras proposições a respeito da realidade que podem ser verdadeiras ou falsas, mas alude a uma grande experiência vivencial que deve implicar e transformar integralmente aqueles que filosofam, experiência essa que não pode satisfatoriamente ser dada pelas palavras, mas deve ser vivida, muito embora o trabalho sobre o *lógos* seja indispensável para que se possa ser alcançada essa compreensão contemplativa não proposicional final:

O fato de que os meios da compreensão filosófica são discursivos não necessariamente torna essa compreensão em si mesma discursiva. Em vez disso, através do “esfregar” (*τριβειν*) de todos os tipos de afirmações e argumentos (o aspecto prático da filosofia), nós temos a “faísca instantânea” do insight. É porque a compreensão fornecida pela filosofia deve ser encontrada em tal insight, em vez de em qualquer corpo de proposições, que Platão teve que escolher a forma de expressão dos diálogos (GONZELES, 1995c, p.187).

A intenção final dos diálogos não é somente expor certas teses e apresentar a

devida argumentação que as sustenta, mas sim convidar a uma conversão a um modo de vida filosófico, nos implicando em nossas questões vitais, como o temor que podemos sentir diante do desconhecido representado pela morte, e, a partir disso, nos levar a refletir sobre a vida que vivemos e sobre a salvação que podemos almejar diante desse destino inexorável, como coloca Adluri:

O ponto filosófico chave aqui não é uma decisão sobre os diálogos platônicos em seus aspectos literários ou epistêmicos. Em vez disso, o leitor é convidado a não apenas pensar, mas a participar da filosofia através da experiência de uma conversão. O leitor, como o iniciando ritual, tem como preocupação última não a política em seu benefício próprio ou da cidade. No nível da salvação, a filosofia platônica se dirige ao leitor em sua singularização por vir - ou seja, sua *morte* - e ao medo associado a esse destino. A participação na imortalidade é apenas sociologicamente e superficialmente um fenômeno da *polis*, mas é na realidade o resultado da iniciação filosófica individual e da *theorein*. Nesse sentido, os diálogos não são sobre filosofia, mas na verdade mostram que a filosofia trata da transformação do leitor (ADLURI, 2006, p. 422, tradução nossa).

5 CONCLUSÃO

A complexa caracterização da filosofia como uma iniciação, portanto, emerge como um mistério inapreensível quando tentamos lê-la a partir do paradigma hermenêutico representado pela nossa compreensão contemporânea de filosofia, dado que: 1) alude a uma experiência que transcende o *lógos*, ao passo que tendemos hoje a compreender a filosofia como uma atividade centrada na linguagem; 2) dá sinais de continuidade com traços da experiência religiosa representada pelas antigas religiões de mistérios, enquanto tendemos contemporaneamente a compreender a filosofia como um exercício racional secular; 3) aponta para uma experiência vivencial que tem objetivos eminentemente práticos - sobretudo a aquisição de um bom destino no além - conquanto a filosofia contemporânea tende a ser compreendida como a explicitação teórica desinteressada do que existe.

Não é possível tentarmos aplicar o que entendemos hoje por filosofia para ler o pensamento socrático-platônico sem, contudo, deformarmos traços essenciais desta proposta filosófica, deitando Sócrates e Platão na cama de nosso paradigma contemporâneo e, como um Procusto¹⁵⁸ insatisfeito, deceparmos aquilo que a ele não se ajusta.

Mesmo os críticos, como Nietzsche, que quiseram libertar a filosofia de uma suposta tirania da razão, a qual teria sido, segundo ele, instaurada por Sócrates e continuada por Platão¹⁵⁹, agem como o criminoso de Elêusis, pois, sob o pretexto de libertar a filosofia de uma certa forma de compreendê-la, aplicam indevidamente essa mesma leitura ao pensamento socrático-platônico, para acusá-lo. Quando olhamos a questão com mais acuidade, contudo, vemos que as acusações nietzschianas se desfazem no ar, ou, na melhor das hipóteses, erram o alvo. O que a metáfora da iniciação mostra é que a filosofia socrático-platônica não se reduz a uma dimensão meramente racional - embora o trabalho sobre o *lógos* seja fundamental - mas aponta também os limites do discurso e alude a uma experiência vivencial que transcende a linguagem e que envolve todas as dimensões daquele que filosofa. O que mais parece é que Sócrates e Platão, assim como Nietzsche, não gostariam de ver a que foi reduzida a filosofia.

O que precisamos empreender é como que uma *kátharsis* de nossas compreensões contemporâneas de filosofia - sendo essa a principal intenção do segundo capítulo deste trabalho - a fim de podermos nos aproximar do pensamento de Sócrates e Platão no estado de

¹⁵⁸ Personagem mitológico que, segundo a história a ele relacionada, vivia na serra de Elêusis e possuía uma cama de ferro de seu exato tamanho, na qual convidava os viajantes para se deitarem. Os que eram demasiado altos, tinha seus membros decepados para se adequarem perfeitamente à cama; ao passo que os demasiado baixos eram esticados. Procusto continuou seu reinado de terror até que Teseu o prendeu em sua própria cama e cortou sua cabeça e seus pés, aplicando-lhe o mesmo suplício que o criminoso infligia em suas vítimas.

¹⁵⁹ Cf. Nietzsche, 2017, p. 18-19.

pureza requerido para estarmos aptos a contemplá-lo mais adequadamente; e então buscarmos um paradigma hermenêutico que nos permita colocar as questões no lugar em um todo coerente, em vez distorcê-las ou escamoteá-las.

Seguindo as pistas apontadas pelos próprios filósofos, e tentando entender o sentido da caracterização da filosofia como uma iniciação, o que vemos emergir é uma outra chave de leitura que nos permite colocar as questões que pareciam problemáticas para a interpretação do pensamento socrático-platônico, a partir do paradigma contemporâneo de filosofia, em um quadro cheio de coerência interna.

Descrever a filosofia como um processo iniciático, em síntese, significa preservar o caráter de experiência vivencial transformadora salvífica análoga à experiência do *mýstes* nos antigos cultos de mistérios gregos, processo esse que não pode ser reduzido à natureza meramente teórica da filosofia contemporânea - mesmo que esse processo seja perpassado por um diligente trabalho sobre o *lógos*.

Contudo, a apropriação dos elementos dos cultos místéricos não se dá de forma direta e imediata na filosofia socrático-platônica, mas, na verdade, é operada uma requalificação desses elementos na iniciação filosófica, em um apoderamento analógico da linguagem, dinâmica e estrutura ritual dos mistérios em um empreendimento novo e distinto. Com efeito, todos esses componentes, se são usados na descrição do percurso iniciático da filosofia, nela, entretanto, adquirirão um novo significado.

Sendo assim, enquanto em Elêusis os objetivos a que tendiam a iniciação eram adquirido através de rituais de purificação, da transmissão de histórias divinas - as quais eram revividas pelos *mýstes* nas noites de iniciações - da recitação de fórmulas rituais e da visão de objetos sagrados; os objetivos da filosofia eram adquiridos em um processo vivencial que é descrito em analogia a essa estrutura, o qual passa por uma purificação via *élenchos* dialético, se dirige à revelação dos grandes mitos que compõem a narrativa platônica, e se encaminha para a visão redentora da realidade essencial através da visão do belo nos nossos semelhantes, o qual nos eleva à visão do Belo essencial. Esta visão contemplativa, por sua vez, desperta a verdadeira virtude, e é a vida virtuosa que se passa a viver que garante o bom destino no além, ao contrário da perspectiva de Elêusis, na qual a redenção das culpas e a vida feliz no Hades decorreria como simples consequência direta das iniciações.

A intenção final das narrativas platônicas, portanto, não é dar de forma pronta e acabada a verdade sobre as coisas, posto que as palavras seriam incapazes de realizar essa tarefa por si mesmas. Na verdade, toda a filosofia escrita, para Platão, é, de certa forma, análoga ao mito, podendo todos os diálogos platônicos serem vistos como grandes histórias

míticas, narrativas verossímeis, as quais descrevem a epopeia dos sujeitos concretos implicados na busca da verdade, na transformação interior e na salvação de suas almas. Os diálogos mostram um caminho a ser percorrido, ao mesmo tempo em que revelam as maneiras de se proceder nessa jornada, geram certos efeitos encantatórios em seus leitores - análogos aos efeitos gerados pelos *legómena* de Elêusis - e convidam os que os leem a eles mesmos seguirem nesse percurso descrito como que uma jornada iniciática.

A filosofia socrático-platônica não deve ser vista, portanto, como um empreendimento que se reduz à dimensão teórica, mas sim como um caminho vivencial prático de transformação interior que se orienta no sentido de uma contemplação redentora, a qual pode despertar a vida virtuosa e, a partir desta, garantir um bom destino no além.

Dentro desse quadro, não há nada de problemático em apontar os limites do *lógos*, dado que, embora importante, a filosofia não estaria restrita a ele. A partir desta perspectiva, também não há conflito entre a atividade filosófica e a experiência religiosa, pois por mais que Sócrates e Platão critiquem muitos aspectos da religiosidade corrente em seu tempo, a própria contemplação da verdade carrega traços de uma vivência espiritual, posto que se constitui numa relação com uma *sophía* transcendente.

É possível que essa chave de leitura possa ser aplicado no empreendimento de uma leitura global e abrangente da filosofia socrático-platônica que permita colocar muitas questões que ao nosso olhar contemporâneo emergem como problemáticas nesse pensamento em um grande quadro no qual elas podem ser dispostas lado a lado sem conflitos, o que naturalmente requereria um novo volume de extensas pesquisas, razão pela qual essa tese hipotética não será explorada em mais detalhes aqui.

REFERÊNCIAS

- ADEMOLLO, Francesco. **The Cratylus of Plato: a commentary**. New York: Cambridge University Press, 2011.
- ADLURI, Vishwa. Initiation into the Mysteries: The Experience of the Irrational in Plato. **Mouseion**. Toronto, Series III, Vol. 6, p. 407 - 423, 2006.
- APULEIO. **O Asno de ouro**. Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo: Cultrix, 1963.
- ARÊAS, James Bastos. O Estatuto Ontológico da Imagem no Sofista de Platão. **Triade**, Sorocaba, SP, v.1, n.2, p. 398-411, dezembro, 2013.
- ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Tradução de Líbero Rangel. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- BRAIDA, Celso R. **Filosofia e linguagem**. Florianópolis: Rocca Brayde, 2013.
- BREMMER, Jan N. **Greek religion**. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- BROWN, Wendy. "Supposing truth were a woman...": Plato's subversion of masculine discourse. **Political Theory**, Newbury Park: Sage, Vol. 16, No. 4, pp. 594-616, Nov. 1988.
- BURKERT, Walter. **Ancient Mystery Cults**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.
- CASORETTI, Anna Maria. **A ascética da alma na antiguidade grega: orfismo e pitagorismo**. 2014. 123 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 13ª ed. São Paulo: Atica, 2005.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Exortação aos gregos**. Tradução de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: Realizações, 2013.
- COLLI, Giorgio. **A Sabedoria Grega (I): dioniso, apolo, elêusis, orfeu, museu, hiperbóreos, enigma**. Tradução de Renato Ambrósio. Ed. Paulus, São Paulo, 2012.
- COOPER, John M. Introduction. *In: PLATO. Complete Works*. Edição, introdução e notas de John M. Cooper, D. S. Hutchinson editor associado. Indianapolis: Hackett Publishing Company, p. vii-xxvi., 1997.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução de Rogério Costa. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DOMANSKI, Juliusz. **La philosophie, théorie ou manière de vivre?** Paris: Cerf, 1996.
- DUHOT, Jean-Joël. **Sócrates ou o despertar da consciência**. Tradução de Paulo Menezes.

São Paulo: Loyola, 2004.

ELDELSTEIN, Ludwig. The function of myth in Plato's Philosophy. **Journal of the history of ideas**. [Philadelphia], Vol. 10, n. 4, p. 463-481, oct, 1949.

EVANS, Nancy. Diotima and Demeter as mystagogues in Plato's Symposium. **Hypatia: a Journal of feminist Philosophy**, Hoboken, vol. 21, n. 2, p. 1-27, spring, 2006.

FREGE, Gottlob. Sobre o Sentido e a Referência (1892). *In*: ALCOFORADO, Paulo (org. e trad.). **Lógica e Filosofia da linguagem**. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.

FREGE, Gottlob. Review of E. Husserl's Philosophie der Arithmetik I. *In*: FREGE, Gottlob. **Collected papers on mathematics, logic, and philosophy**. Oxford: Basil Blackwell, p. 195-209, 1984.

GONZALEZ, Francisco J. Introduction. *In*: GONZALEZ, Francisco J. **The third way: new directions in platonic studies**. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., p. 1-22, 1995a.

GONZALEZ, Francisco J. Nonpropositional Knowledge in Plato. **Apeiron**. Berlin: De gruyter, Vol. 31, Nº 3, p. 235-284, 1998.

GONZALEZ, Francisco J. Preface. *In*: GONZALEZ, Francisco J. **The third way: new directions in platonic studies**. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., p. vii-xi, 1995b.

GONZALEZ, Francisco J. Self-Knowledge, Practical knowledge and Insight: Plato's Dialectic and the Dialogue Form. *In*: GONZALEZ, Francisco J. **The third way: new directions in platonic studies**. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., p. 155-187, 1995c.

GUTHRIE, William Keith Chambers. **A History of greek Philosophy**. v. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

HADOT, Ilsetraut. **Seneca und die griechisch-römische tradition der seelenleitung**. Berlin: De gruyter, 1969.

HADOT, Pierre. **O que é filosofia antiga?** 5. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

KINGSLEY, Peter. **In the dark places of wisdom**. Point Reyes: The Golden Sufi Center, 1999.

LEVENSON. Carl. **Socrates among the Corybantes**. Woodstock: Spring Publications, 1999.

LOPES, Rodolfo. Ordenação dos diálogos. *In*: CORNELLI, Gabriele (coord.); LOPES, Rodolfo (coord.). **Platão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 79-99.

LOREDO, Carlos Roberto. **Eros e iniciação: um estudo sobre as relações entre a paidéia platônica e os antigos cultos gregos de mistério a partir do Banquete**. 2009. 147 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2009.

MALHADAS, Daisi.; CARVALHO, Sílvia M. S. **O Hino a Deméter e os mistérios eleusinos**. Araraquara: UNESP, 1978. Apostila datilografada.

MIKELLIDOU, Katerina. Euripede's *Heracles*: the katabasis-motif revisited. **Greek, roman, and byzantine studies**. 55, p. 329-352, 2015.

MILL, John Stuart. **A system of logic, ratiocinative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods os scientific investigation**. 8ª ed. New York: Harper & Brothers, 1882.

MYLONAS, George E. **Eleusis and the elesinian mysteries**. New Jersey: Princeton University Press, 1961.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

Ovid. **Fasti**. Vol. V. Translation by Sir James George Frazer. Second edition. Cambridge: Havard University Press, 1989.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulos, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulos, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Diálogos: Fedro - Cartas - O Primeiro Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1975.

PLATÃO. **Diálogos: Protágoras - Górgias - O Banquete - Fedão**. Vols. III - IV. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1980.

PLATÃO. **Diálogos: Teeteto - Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: Editora da UFPA, 2001.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: Editora da UFPA, 2011.

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: Editora da UFPA, 2000.

PLATÃO. **O Sofista**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1980.

PLATÃO. O sofista. *In: Os Pensadores*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATO. **Platonis Opera**. Ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CPlato>. Acesso em: 16 mar. 2020.

PLUTARCH. **Morals: ethical essays**. Translated with notes and index by Arthur Richard Shilleto, M.A. London: George Bell and sons, 1989.

RABBOW, Paul. **Seelenführung, methodik der exerzitionen in der antike**. München: Kösel, 1954.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**, v. I. 4ª ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002a.

REALE, Giovanni **História da Filosofia Antiga**, v. II. 2ª ed. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002b.

REALE, Giovanni **Para uma nova interpretação de Platão**: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. 2ª ed. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2004.

RIEDWEG, Christoph. **Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria**. Berlin: Walter de Gruyter, 1987.

ROHDE, Erwin. **Psyche: the cult of souls and belief in immortality among the greeks**. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO, 1925.

SANTOS. José Gabriel Trindade. Para uma leitura aporética do Crátilo. **ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA**, Rio de Janeiro, vol. VIII, nº 15, p. 1-23, 2014.

SOUZA, Eliane Christina de. Negação e diferença em Platão. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, p.1, p.1-18, 2010.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie**: interpretationen zu den frühen und mittleren dialogen. Berlin: Walter de Gruyter, 1985.

TRABATTONI, Franco. **Platão**. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VOELKE, André-Jean. **La philosophie comme thérapie de l'ame**. Paris: Cerf, 1993.

WASSON, Gordon R; HOFMANN, Albert; RUCK, Carl A. P. **The road to Eleusis: unveiling the secret of the mysteries**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and reality**. New York: The Free Press, 1979.

WOOLF, Virgínia. Sobre não saber grego. Tradução de Sílvio Somer. **Mafuá**, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, n. 29, 2018. ISSN: 1806-2555. Disponível em: <https://mafua.ufsc.br/2018/sobre-nao-saber-grego-de-virginia-woolf>. Acesso em: 30 ago. 2021.

ZACHARIADES, Elias George. The anabasis and katabasis in Eleusis. **The classical weekly**, Baltimore, Vol. 36, No. 10, p. 113-115, Jan. 11, 1943.

ZAIDMAN, Louise Bruit, and Pauline Schmitt Pantel. **Religion in the ancient Greek city**. Translation by Paul Cartledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.