

Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das temporalidades

livro primeiro

HECTOR BENOIT

Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das temporalidades

re encontrando a materialidade da *lexis*

primeiro livro da tetralogia dramática do pensar

....ὅπη ἄν ὁ λόγος ὡσπερ πνεῦμα φέρη, ταύτη ἰτέον.*

(Platão, *República*, 394d8-9)

* “...onde o lógos, como um sopro nos levar, ali é preciso ir”.

INTRODUÇÃO

PLATÃO E A POÉTICA DO LOGOS

Weil alle wirkliche, d.h. grosse Philosophie in sich denkerisch-dichterisch ist, kann die Unterscheidung von "teoretisch" und "poetisch" nicht dazu dienen, philosophische Aufzeichnungen zu unterscheiden.
(Heidegger, *Nietzsche*, I, p.329*)

Em busca da odisséia dialógica pode ser lida como uma reflexão a respeito daquela antiga temática, acredito, jamais bem compreendida, que atravessa a história da metafísica ocidental: Platão e o ato material da produção do discurso, ou em palavras gregas, Platão e a *poíesis* do *lógos*. Segundo diversos autores antigos, Platão em sua juventude teria sido poeta, autor de tragédias e de obras líricas, posteriormente, no entanto, conhecendo Sócrates e tornando-se seu discípulo, convertendo-se ao ascetismo socrático, teria queimado os seus versos juvenis, calado o seu *logos* poético e se transformado no maior e mais impiedoso inimigo dos trágicos, de Hesíodo e mesmo do “divino” Homero, o qual teria sido proibido na “cidade justa”. Apuleu, autor romano do século II d. C., é um dos propagadores desse percurso biográfico e descreve assim a educação do jovem Platão: “não desdenha a pintura e forma-se na arte da tragédia e do ditirambo; atraído pela confiança que tinha na poesia lírica, deseja praticá-la, mas Sócrates arranca do seu pensamento este humilde

* “Já que toda filosofia efetiva, isto é, toda grande filosofia, é em si conceitualmente poética, a distinção entre ‘poético’ e ‘teórico’ em nada serve para diferenciar as anotações filosóficas.” Neske, 5ª edição, 1989.

desejo e se esforça em inculcar-lhe a ambição da verdadeira glória”¹. A mesma lenda, mais desenvolvida, é relatada por Diógenes Laércio: Platão na juventude teria exercido a pintura, escrito poemas, primeiramente, ditirambos, depois cantos e tragédias (μέλη καὶ τραγωδίας); teria chegado a concorrer num festival de Dioniso, mas, finalmente, tendo encontrado Sócrates, “queimou (κατέφλεξε) os seus poemas, dizendo: ‘Vinde Hefaiсто! Platão precisa agora de ti’². Da mesma maneira, no século V d. C., escreve Proclus a respeito da juventude do fundador da Academia: “quando Sócrates o encontra pela primeira vez, dedicava-se então à tragédia, Sócrates, no entanto, lhe prova que ali não existe nada de bom para os homens e, afastando-o desta espécie de imitação, o conduz a escrever, de alguma maneira, estes famosos diálogos chamados ‘socráticos’, nos quais expunha que a tragédia não é nem educativa nem útil, mas terceira a partir da verdade, que ela não participa da ciência nem da opinião sã quanto aos objetos que imita, que não se endereça à nossa inteligência, mas à parte irracional”³. Podemos lembrar ainda o manual anônimo *Prolegomena*, texto do século VI d.C, que também relata um similar percurso do jovem Platão: primeiramente, teria freqüentado os poetas ditirâmbicos; observa-se, inclusive, que “a sua primeira obra, o *Fedro*, é de caráter ditirâmbico”; posteriormente, narra ainda o anônimo, Platão teria freqüentado os poetas trágicos procurando “inspirar-se na sua grandeza”; depois ainda teria seguido os poetas cômicos (particularmente, Aristófanes); freqüentou também a Sofron, autor de mimos; e, finalmente, tendo encontrado a Sócrates, “entregou ao fogo o que havia escrito antes deste, citando este verso: ‘Vinde Hefaiсто! Platão tem agora necessidade de ti’”⁴.

Se esta fama de Platão, enquanto o filósofo que teria repudiado a arte, a poesia, a tragédia, a comédia e a ação dramática enquanto tal, atravessa boa parte da Antigüidade e se estende até Nietzsche, Heidegger e os

¹ Apulée, *Opuscules philosophiques et fragments*; texto "Platon et sa doctrine", II, 184-185, p. 61, ed. "Les Belles Lettres", 1973.

² Diógenes Laércio, III, 5; tomo I, pp.122-123, in ed. de H. S. Long, Oxford University Press, 1964.

³ Proclus, *Commentaire sur la République*, tome I, VI Dissertation, 205, 5-14, p. 221, Vrin, Paris, 1970.).

⁴ *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1990.)

comentadores contemporâneos, Platão, no entanto, paradoxalmente, nos deixou os *Diálogos*. Ora, na verdade, que são eles, senão obras *dramáticas*? Que são eles, senão trama sensível de palavras opostas? Senão um tecido de múltiplos discursos, além da expressão linear de qualquer autor? Estudando-os cuidadosamente, quanto à sua forma, pode-se verificar que não existem diálogos de Platão que possamos considerar, nem sequer, como propriamente *narrativos*. Todos os *Diálogos* são, em sentido profundo, *dramáticos*⁵. Este fato - objetivamente posto na materialidade da *léxis* - permite perceber que estamos diante de uma séria questão para o nosso pensamento: a utilização da forma *dramática*, da *imitação*, dos *personagens* e da *forma dialógica*, não aproxima a obra de Platão da *léxis* da *tragédia* e da *comédia*? Como entender as críticas de Sócrates a estes gêneros? Como entender as críticas à noção de *mimesis* utilizando, permanentemente, a *imitação*?

A mera utilização da *narração* no interior da *cena dramática* não transforma uma obra em *narrativa*. A própria *tragédia grega clássica* utiliza freqüentemente a *narração* através da *figura do coro*. Como diversos *personagens* dos *Diálogos*, o *coro da tragédia* é, muitas vezes, um *narrador mergulhado* na própria *dramaticidade* da *cena*. Por exemplo, *Os persas* – *tragédia* de *Ésquilo* – é iniciada pelo *coro de anciãos persas* que, voltando-se para os *espectadores*, começa a *ação* com *longa narrativa*: “Aqueles que vês aqui – diz o *coro* – nomeiam-se os *fiéis*. Enquanto os outros *persas* partiram para a *terra da Grécia*, guardamos este *palácio opulento* e *repleto de ouro*...”. No entanto, este *narrador coletivo*, logo depois, mostra-se como *personagem dramático* e, a partir de um certo momento, passa a *dialogar* com a *rainha persa* que entra então em *cena*. Esta *imanência do coro* seria justamente uma das *características* das *tragédias* de *Ésquilo*. O *coro*, apesar de exercer *funções narrativas*, é *integrado inteiramente* ao próprio *dever interno* da *cena dramática*.

⁵ Cf. Benoit, H., “Platão e a negação dialética da poesia”, in *Ética e política na Antigüidade Clássica*, Benoit e Funari (organizadores), volume especial de *Idéias*, FAPESP/ UNICAMP-IFCH, 2001. Neste artigo, que aqui retomo em parte, desenvolvo, particularmente, a análise dos diálogos chamados “narrativos” e procuro mostrar como sempre, de alguma maneira, a *narração* se insere em uma *cena dialógica* que a envolve.

Em sentido contrário, no século V a.C., a partir do poeta Agatão (cf. Aristóteles, *Poética*, 1456^a), o coro trágico começa a aparecer enquanto um mero separador dos atos dramáticos, ou seja, realmente, enquanto um narrador externo e não integrado à ação que decorre na cena. Dessa forma não imanente, o coro aparece em algumas tragédias de Eurípedes e, posteriormente, de maneira mais externa ainda, em Sêneca e em outras obras da dramaturgia antiga. Será dessa maneira, também externa, que o coro surge em algumas tragédias de Shakespeare. Em *Henrique V*, por exemplo, o coro é realmente um narrador externo, jamais se mistura com os próprios personagens, somente toma a palavra intermediando o fim e o início de cada ato e, então, falando diretamente ao espectador ou leitor, o coro representa o discurso do próprio poeta e autor. Trata-se de uma voz externa, um *logos* não-imanente que, independentemente do seu próprio conteúdo, na instância do modo de exposição (*léxis*), des-dramatiza a cena, a teologizando com o murmurar da palavra metafísica do Autor, *autós*-Mesmo absoluto. Esta é propriamente a cena da chamada “Metafísica Ocidental”, cena da re-apresentação ocidental que Nietzsche e seus diversos seguidores pretenderam romper com o metafórico retorno de Dioniso, retorno do coro e do ator, da arte e da vida contra o fetichismo abstrato do conceito metafísico. Para Nietzsche e seus seguidores, essa cena supra sensível da metafísica teria sido consagrada justamente pela filosofia de Platão⁶.

Assim, Heidegger, nas suas lições sobre Nietzsche, comenta que enquanto este dizia que a arte possui mais valor que a verdade, Platão, em sentido contrário, sustentava que a arte possui menos valor que a verdade, ou seja, “menos valor que o conhecimento do que verdadeiramente é a filosofia”⁷. E aponta Heidegger que nisto existe algo estranho: “a filosofia platônica, que gostamos de apresentar como a flor do pensamento grego, tenha desacreditado a

⁶ Assim escreve Nietzsche, narrando o nascimento do “mundo supra sensível verdadeiro” em oposição ao mundo sensível: “Forma mais antiga desta idéia, relativamente sábia, simples, convincente. Transcrição da frase: ‘eu, Platão, sou a verdade’ (*ich, Plato, bin die Wahrheit*)”. (*Götzendämmerung*, “Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde”, *Werke*, 5, p.99, A. Kröner Verlag, Leipzig, 1930.

⁷ M. Heidegger: *Nietzsche*, Verlag Günther Neske Pfulligen, 5ª edição, 1961, I, p.191. Cf. também Heidegger, *Holzwege*, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, Gesamtausgabe, Band 5, V. Klostermann, 1977.

arte! E isto entre os Gregos, aqueles que afirmaram e fundaram a arte como, talvez, nenhum outro povo ocidental! Eis um fato desconcertante e, no entanto, incontestável (*unbestreitbar*)”⁸. Certamente este é um fato desconcertante, mas, até que ponto é realmente incontestável? Os *Diálogos* não seriam o grande esforço pelo qual a reflexão conceitual irrompe do interior da própria aparência? No seu modo de exposição, os *Diálogos* não estariam muito próximos da tragédia e da comédia do que daquilo que convencionalmente passamos a designar como “filosofia”? Não seriam eles próprios, os *Diálogos*, uma das formas supremas da própria arte grega? Ou até mesmo a superior entre estas? Até que ponto, mesmo Nietzsche e o próprio Heidegger, apesar de tão preocupados com a arte poética, tiveram olhos suficientemente sagazes para os segredos esotéricos dessa suprema forma de arte, aquela da poética platônica?⁹

Artaud e as vanguardas contra a cena da metafísica

Sabe-se que Antonin Artaud, no início do século XX, juntamente a outros artistas de vanguarda, como os dadaístas e os surrealistas, realizou uma profunda reflexão a respeito da falência do próprio teatro e do amortecimento generalizado da nossa velha cultura ocidental. Nesse movimento, Artaud dizia procurar destruir aquela cena da metafísica “socrático-platônica”, cena da morta cultura ocidental denunciada por Nietzsche, e reencontrar as forças vivas de uma nova civilização. Como se sabe, através do chamado ‘teatro da crueldade’, o ato total anterior a qualquer representação, Artaud procurava *re-dramatizar*, no sentido trágico, a própria cena da cultura ocidental. Reencontrar o ato total, para ele, seria novamente dizer algo que não fosse mera reapresentação metafísica de um deus morto. Para Artaud, nas suas experiências de vanguarda, tratava-se de sair à procura da cena em que haveria exatamente o ressurgimento do gesto originário, repleto de sentido, um discurso báquico que fizesse retornar uma palavra-pulsão, algo como fora o canto do coro originário do teatro grego,

⁸ Ibidem.

⁹ Cf. Benoit, H.: “Platão e Nietzsche: a trama dramática da metafísica”, in *Letras Clássicas*, ano 2, nº2, Humanitas, FFLCH/USP, 1998.

onde a cidade inteira surgia, em certo sentido, como o verdadeiro ator. Para Artaud, tratava-se de fazer do ato teatral- pensado como o próprio ato da cultura- não mais a mera repetição teológica do Outro externo, diretor ou autor, não mais a reprodução do Demiurgo divino e transcendente, não mais o retorno permanente da identidade absoluta que dita o texto para sempre re-apresentado. Para Artaud, como em parte para as diversas vanguardas artísticas do começo do século, tratava-se de reconstruir a imanência não-teológica da ação dramática como salvação da nossa cultura morta¹⁰.

Ora, até que ponto os *Diálogos* de Platão seriam os verdadeiros alicerces sobre os quais se construiu a metafísica ocidental e toda a cena da re-apresentação, aquela que reprimiu e represou as pulsões originárias de Dioniso e da *physis*, força cósmica que ergue e ilumina o céu e a terra, as plantas, os animais e as próprias coisas, gestos e palavras humanas? Apesar das múltiplas críticas e ameaças aos poetas feitas por Sócrates e por personagens platônicos, pensamos que nos *Diálogos* se realiza uma *léxis* (uma ação de dizer) da plena imanência, fiel assim ao mais autêntico acontecer da poesia grega pré-metafísica. Pensamos que toda a narração e todo discurso, nos *Diálogos*, permanecem, como na imanência da ação dos heróis trágicos e do coro, aquém ainda do *lógos* teológico (externo) da metafísica ocidental. Nesse sentido, cabe lembrar, os personagens dos *Diálogos* (como os heróis trágicos) pela imanência de suas ações, caem, muitas vezes, nas armadilhas das suas próprias palavras.

¹⁰ Cf. J. Derrida, “O teatro da crueldade e o fechamento da representação”, in *A Escritura e a Diferença*, ed. Perspectiva, São Paulo, SP: “O palco é teológico enquanto for dominado pela palavra, (...) pelo objetivo de um logos primeiro que, não pertencendo ao lugar teatral, governa-o à distância. O palco é teológico enquanto a sua estrutura comportar, segundo toda a tradição, os seguintes elementos: um autor-criador que, ausente e distante, armado de um texto, vigia, reúne e comanda o tempo ou o sentido da representação, deixando esta *representá-lo* no que se chama o conteúdo dos seus pensamentos, das suas intenções, das suas idéias”.(p.134). Em sentido análogo às experiências anti-metafísicas de Artaud desenvolveram-se as experiências teatrais de Piscator, algumas em colaboração com Gropius, um dos fundadores da Bauhaus, procurando quebrar o teatro da “câmara óptica”, aquele em que o palco está distante do público, (Cf. depoimento de Walter Gropius in Erwin Piscator, *Teatro político*, Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1968, p. 148). No mesmo sentido, escrevia Tarabukin, teórico do construtivismo/produativismo russo: “o artista constitui nas formas de sua arte sua própria realidade e concebe o realismo como consciência do objeto autêntico, autônomo quanto à sua forma e quanto ao seu conteúdo”.(cf. Luiz R. Martins, “O debate entre construtivismo e produtivismo, segundo Nikolay Tarabukin, in *Ars*, número 2, 2003, ECA/USP). No caso do Brasil, poderíamos lembrar as experiências de Oswald de Andrade e do chamado movimento antropofágico, em grande parte inspiradas nessas vanguardas européias. O ato “antropofágico” seria, em certo sentido, “comer”, “engolir”, “suprimir” toda a cultura metafísico-européia da re-apresentação greco-ocidental-socrático-platônica.

As palavras se voltam, então, contra eles, conduzindo-os a aporias intransponíveis ou trágicas encruzilhadas. Nesse sentido, parece-nos fundamental saber ler nos próprios *Diálogos*, sobretudo, as desventuras (e não só as aventuras) da dialética. Seria preciso abandonar o otimismo da tradição que resolve todos os problemas unificando-os, artificialmente, numa doutrina sistemática de Platão. Mas, para isto seria preciso perceber, para começar, que os personagens dos *Diálogos* não são o próprio Platão. Particularmente, seria necessário constatar, contra toda uma longa tradição predominante, que Sócrates não é Platão.

Com essa mudança de perspectiva, porém, é possível que começássemos a ver a cena dos *Diálogos* como análoga àquela da poesia homérica e trágica, as palavras enredadas no destino hegemônico da ação dramática, esta se entrelaçando com a ação conceitual e produzindo uma concreta trama dramática do pensamento. Esta trama seria, propriamente, o objeto que procuramos reencontrar nesta nossa *Odisséia dialógica de Platão*. Nesse sentido, suspeitamos que as acusações ou constatações de que Platão expulsou os poetas e a poesia da *polis* futura se embasariam, na verdade, numa duvidosa tradição interpretativa. Tratar-se-ia de uma longa tradição cuja leitura dos *Diálogos* é ela própria des-dramatizada, desmaterializada e antipoética: os *Diálogos* manifestam-se, nessa tradição, apenas enquanto conteúdo conceitual e, assim, separados e contraditórios em relação à materialidade de sua própria forma. Nesta tradição dominante, a tradição interpretativa ocidental, os *Diálogos* apareceriam apenas enquanto pensamento, conceitos sem modo de exposição, *nóesis* ('ação de pensar') sem *léxis* ('ação de dizer'). Assim, de maneira precisa e sistemática, se suprimiria a *léxis* platônica, lendo os *Diálogos*, em certo sentido, como monólogos narrativos. Nesses monólogos, evidentemente, Sócrates, como apareceria como o narrador privilegiado, fiel portador e instrumento do "pensamento", da "doutrina" e do "espírito" de um autor divino e sem corpo-presente, o transcendente Platão.

Os *Diálogos*, então, apesar de toda a sua dramaticidade pagã, dionisíaca e de culto à pulsão originária de *physis*, teriam sido, pouco a pouco,

fragmentados, recortados e travestidos em teologia monológica, até chegarem a identificarem-se com o verbo de um deus não pagão – como indicam as obras já quase cristãs de Proclus, no fim da Antigüidade. Não por acaso, ainda na Idade Moderna, liam-se os *Diálogos*, a partir de *Os elementos de teologia* e *A teologia platônica*, obras de Proclus. Teríamos hoje nos libertado totalmente dessa leitura não pagã, teológica e pré-cristã? Não acreditamos. Em certo sentido, não seria ainda o velho olhar, ainda aquele do discípulo de Siriano, Proclus, que determina boa parte dos comentários contemporâneos da obra de Platão?

No entanto, ao contemplarmos os *Diálogos* em si e por si mesmos, ao olharmos os *Diálogos* com os nossos próprios olhos, talvez, uma grande vertigem abale toda a longa história do nosso pensamento. Ao seguirmos a imanência da *léxis* platônica, a sua ‘ação de dizer’, ao contrário de uma exclusão da poesia ou mesmo de uma instrumentalização alegórica do discurso por domínios externos, se vislumbraria, muito mais, a construção poética de um pensamento conceitual que seria inseparável da sua forma sensível, uma *nóesis* (ação de pensar) inseparável da sua *léxis* (ação de dizer), uma poesia rigorosa que seria ao mesmo tempo método e modo de exposição preciso de uma espécie de “odisséia filosófica”. Os *Diálogos* se revelariam então, talvez, como as longas aventuras e desventuras *dramáticas* do pensar, a *odisséia dialógica de Platão*, uma odisséia esquecida por dois mil anos que aqui começamos a buscar.

Como se poderá perceber, durante a leitura desta obra, o título geral finalmente escolhido- *A odisséia dialógica de Platão*- não é arbitrário. Ao contrário, vincula-se de forma imanente ao próprio conteúdo, tanto do ponto de vista analítico como sintético do nosso próprio modo de apresentação ou *léxis*. Assim, tanto esse título geral, *A odisséia dialógica de Platão*, como o modo de apresentação final em quatro livros, ou seja numa tetralogia, e seus títulos particulares, são o resultado de uma longa meditação teórica sobre o nosso objeto de investigação (os *Diálogos*), como também, a consequência teórica de muitos esboços, de múltiplas montagens e remontagens, muitos

diálogos, muitas aventuras e desventuras filosóficas (e vividas, pois, como também veremos, as diversas temporalidades que envolvem o *logos* somente se separam de forma aparente).

Neste primeiro livro, *Em busca da odisséia dialógica*, se faz um trabalho teórico meramente negativo: trata-se, em poucas palavras, de realizar uma suspensão metodológica das interpretações da longa tradição e abrir o caminho para ler os *Diálogos* em si e por si mesmos. Nesse sentido, não me detenho em percorrer as interpretações da tradição exaustivamente, mas apenas procuro determinar um território a partir do qual possa aplicar a metodologia específica forjada, aquela que posso chamar, provisoriamente, de “a metodologia das temporalidades imanentes”, e que será explicitada ainda nesta primeira parte do trabalho.

Os outros três livros que compõem esta tetralogia constituem propriamente *A odisséia dialógica de Platão*. Esta “odisséia” divide-se em três partes: *As aventuras e desventuras da dialética socrática*, livro no qual se descreve a longa trajetória de Sócrates desde os anos de sua juventude, quando já teria chegado à teoria das idéias, até os diálogos que precedem o seu julgamento e morte. A segunda parte, *Do novo Édipo ao saber da morte*, descreve os diálogos decisivos ocorridos em 399: aqueles onde se realiza a demonstração do não-ser – parricídio ao “pai” Parmênides - e aqueles nos quais se descreve o julgamento, prisão e morte de Sócrates. A terceira parte, *Do retorno de Dioniso à physis originária*, narra a continuidade dos *Diálogos*, cerca de cinquenta anos após a morte de Sócrates.

CAPÍTULO I

OS DIÁLOGOS ENTRE HOMERO E PROCLUS

*Quando uma hermenêutica da aparência se fizer um procedimento cultural, já estaremos bastante adiantados no regresso à grande época do mito do mundo...
(Jaa Torrano, O sentido de Zeus, p.166)*

§ 1. Signos que voam como águias

*A essas palavras, Zeus grande, que ao longe discerne, lhe envia águias a par deslizando do cimo elevado de um monte.(...)
Todos ficaram tomados de pasmo ante a vista das aves, dentro do peito a volver que futuro os sinais sugeriam.
(Odisséia, II, 146 – 156¹¹)*

Expressando uma certa experiência mais originária da linguagem, aquém ainda da duplicidade e velamento do mundo que, muito cedo, vivenciaram já os gregos da época clássica e, posteriormente, toda a cultura da representação ocidental, podemos ver na cultura grega arcaica, ao menos em alguns momentos fulgurantes, um exercício da verdade, ἀλήθεια, uma prática

¹¹ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

de desvelamento, que está ainda aquém de qualquer necessidade de interpretação, aquém ainda de qualquer busca exegética.

Na experiência arcaica da verdade, mesmo aquela mensagem suprema vinda dos deuses, *alétheia* divina, aparecia, de maneira imediata, “ílatente”¹², isto é, sem necessidade de um esforço hermenêutico maior: “o senhor, a quem pertence o oráculo, aquele de Delfos, nem diz, nem esconde, mas apenas indica (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει)” (Heráclito, 93). A palavra oracular parecia permanecer aquém de uma afirmação adequada ou enganosa, como palavra ‘semântica’, enquanto palavra indicativa, apenas fazia emergir o caminho da verdade. Assim também a deusa *indicava* o caminho no *poema* de Parmênides: “Vem, pois eu vou anunciar, e tu recebe a palavra que ouviste, as únicas vias que são possíveis pensar” (fragmento II, 1-2). O verbo *indicar* (*sémainein*), então, não reenviava a um outro sistema de signos, o deus fazia compreender o caminho sem nada ensinar ou fazer conhecer, apenas revelava sem designar, apenas mostrava iluminando a obscuridade. Da mesma forma, vivenciavam esse desvelar imediato as sacerdotisas dos templos gregos que, em delírio (*μανία*), anunciavam o futuro. O fragmento 92, também de Heráclito, recorda a célebre sacerdotisa Sibila de Eritréia: “Sibila, com a boca enlouquecida (*μαινομένῳ στόματι*), sem risos, sem belezas, sem perfumes, ressoando, mil anos ultrapassa com a voz, pelo deus nela”.

Ainda Sócrates, apesar de identificado por Nietzsche como o carrasco da verdade arcaica da poesia grega, no diálogo *Fedro* (244b), ainda elogia a profetisa de Delfos, assim como as sacerdotisas de Dodona. Sócrates chega mesmo a louvar também a mesma Sibila de Eritréia e todos os outros adivinhos que, em delírio, inspirados pelos deuses, fizeram predições a tantos homens, indicando o caminho do futuro. Segundo Sócrates, esses discursos inspirados expressavam um processo de desvelamento muito superior àquele mediado pela sabedoria humana. Tratava-se de uma experiência de desvelamento que, em

¹² Jaa Torrano, hábil tradutor da poesia grega, traduz *alétheia* por “ílatência”, ou seja aquilo que não permanece latente, escondido, esquecido.

certo sentido, exigia uma leitura tautagórica, ou seja, aquém de qualquer interpretação . A tautagoria, como forma de leitura sem qualquer interpretação, procura anunciar (ἀγορεύω) apenas o mesmo, *tó autó*, trata-se de uma certa espécie de leitura que apenas repete o desvelar imediato de algo que brilha fulgurante, algo que irrompe, como raio no céu azul, fazendo indicação luminosa das coisas, sem exigir qualquer exegese. Nesse sentido, a tautagoria é uma forma de leitura oposta radicalmente à interpretação alegórica, a interpretação que procura, sistematicamente, uma “outra” coisa sob as coisas que se manifestam, que procura um “outro” dizer sob e no interior da materialidade das coisas e do que foi dito.

Na *Iliada* e na *Odisséia*, os sinais divinos são designados pela palavra σημεῖον (“indício”, “presságio”, “signo”) a qual, nesse período, era substituída frequentemente por “pássaro” (οἰωνός ou ὄρνις). Os pássaros, no seu vôo, riscavam palavras divinas no céu, cabia à vidência dos adivinhos (Tirésias, Calcas, Melampos, Anfiaros e outros) observar a espécie do pássaro, o vôo, o ruído do canto, o movimento, a posição: observavam a direção e rapidez do vôo, a intensidade e frequência dos ruídos emitidos, a presença simultânea de outros pássaros, e todos esses elementos ainda dependiam da posição e das relações de distância entre o observador e o pássaro. Aqui, portanto, já surgia um certo processo interpretativo, a palavra divina necessitava de certa mediação exegética para o seu desvelamento.

Sócrates, comparando o desvelamento imediato das sacerdotisas com este mediado pela interpretação do vôo dos pássaros, observa com precisão que a primeira forma é superior à segunda, pois as sacerdotisas desvelam através do delírio que vem diretamente do deus (ἐκ θεοῦ), enquanto os adivinhos o fazem através de um saber que tem sua origem nos homens (παρ’ ἀνθρώπων γιγνομένης) (*Fedro*, 244c). Por mais complexa, no entanto, que fosse essa prática de leitura dos sinais divinos através dos pássaros, os adivinhos da idade arcaica se limitavam a observar mais as relações de superfície, e as significações lidas jamais eram resultado de descobertas em

profundidade, jamais eram escavadas sob a superfície visível, ou no interior dela.

O saber dos antigos adivinhos era uma mântica que permanecia na superfície, pois a linguagem ainda permanecia relativamente aquém do seu futuro obscurecimento. Tanto é assim que, muitas vezes, nos poemas homéricos, a linguagem dos pássaros aparecia como tão transparente e nítida que todos os homens, mesmo sem a ajuda dos adivinhos, compreendiam, imediatamente, as palavras e desígnios nela contidos. Por exemplo, em certa passagem da *Iliada*, quando os gregos estavam sendo dizimados pelos troianos, Agamêmnon, como comandante do exército grego, implora aos deuses do Olimpo pela salvação dos seus guerreiros, então “Zeus potente abalado se mostra e consentiu, com um sinal, que seu povo não fosse destruído. Uma águia, logo, mandou, dentre as aves a mais auspiciosa, que um filhote de corça veloz carregava nas garras, o qual soltou, ao passar pelo altar, onde ricas ofertas ao deus que a tudo responde, costumavam trazer os Aquivos. Estes, então, compreendendo o sinal que Zeus grande mandara, com novo ardor belicoso, atiram-se contra os troianos” (VIII, 245-252). Como se vê, os guerreiros gregos, sem qualquer exegese, decifraram de maneira imediata os augúrios do discurso de Zeus.

A mesma transparência se manifestava no exercício do poder, ainda instaurado diretamente pela força, pouco se apoiava no discurso. O verbo ἀνάσσειν, “reinar”, sempre é completado, na Grécia pré-clássica, pelo advérbio ἰφί, “por força”. Reinar, exercer o poder, é sempre “reinar por força”, “exercer o poder por força”. O discurso desse período não é chamado ainda para encobrir, justificar ou legitimar a dominação, ao contrário, ele anuncia claramente que toda dominação, que todo poder se origina “por força”. Assim, quando Héctor suplica “a Zeus e a todos os deuses eternos” (*Iliada*, VI, 475...) para que seu filho viesse a ser como ele, de igual vigor, destacado entre os troianos, pede para o seu filho somente que possa “reinar por força em Ílion” (VI, 478). Da mesma forma, quase o mesmo desejo – reinar por força – está contido nos nomes das filhas de Agamêmnon, Ifigênia e Ifianassa. A primeira,

pelo significado do seu nome, é aquela que pertence ao “*génos* da força”, a segunda, é aquela que é “rainha por força”. Na aristocracia grega, esse destino – reinar por força – é o futuro pedido para os seus filhos, e muitos nobres carregavam justamente nomes precedidos por esse advérbio “*iphi*”. Ainda na época clássica, os espartanos, enquanto representantes de uma cultura mais arcaica, eram célebres por quase nada falar, pela força impunham o seu poder e não pelo seu discurso, sempre apenas monossilábico. Não o discurso, mas sim, a guerra (πόλεμος) instaurava o poder. A guerra, como dizia Heráclito, era de todas as coisas pai, de todas rei, uns revelava deuses, outros homens, de uns fazia escravos, de outros livres (Hipólito, *Refutação*, IX, 9).

Mas, por isso mesmo, a linguagem ainda era clara e aquém da multiplicidade de sentidos. Os signos ainda não precisavam velar o mundo para constituir o poder, as palavras não apareciam ainda tão distantes das coisas, signo e pássaro se intercambiavam, e na “boca enlouquecida” das sacerdotisas, dos adivinhos e dos poetas, o discurso ainda não instrumentalizado por um sentido externo, ainda inseparável da sua forma, caminhando sobre seus próprios pés, se confundia com um “ser vivo”. O *lógos* pensado como um ser vivo é uma estranha fórmula arcaica, ainda proposta por Sócrates, no diálogo *Fedro* de Platão, como ideal discursivo, : “todo discurso deve ser constituído como um ser vivo (ὅσπερ ζῷον), ter um corpo próprio, de forma que não seja nem sem cabeça, nem sem pés, mas que tenha um meio assim como extremidades, e que estas tenham sido escritas de maneira a se articularem entre si e com o todo”(264c).

Se, posteriormente, durante toda a Antigüidade, ainda os pássaros serão portadores da palavra divina, bem cedo, desde o fim do século VI a.C., para descobrir os desígnios dos deuses, será necessário procurar cada vez mais internamente um significado não-manifesto, um significado alegórico. O mundo se duplicara. Por mais hábil que fosse o adivinho, agora, não bastava mais contemplar o vôo dos pássaros no céu para saber o discurso de Zeus. O sentido, outrora, quase tautagórico do discurso de Zeus exibido no vôo das aves, se obscurece, e exige técnicas interpretativas cada vez mais hábeis que

cavem o sentido em níveis profundos, não perceptíveis aos simples dos mortais. Agora, ao invés de apenas contemplar o vôo no céu que tudo anuncia, é necessário abater o pássaro, deixá-lo estático, cortar o seu corpo morto. São examinadas então as suas entranhas. Somente assim é possível descobrir o significado profundo, alegórico, que agora se esconde.

Desde o século V a.C, todo um esforço de interpretação alegórica submeterá a uma complexa hermenêutica não só as águias de Zeus, mas também, toda a experiência discursiva grega, agora, repleta de obscuridade. Assim também os próprios poemas homéricos e os mitos em geral serão agora submetidos à interpretação alegórica. Em breve, a prática da interpretação alegórica será desenvolvida teoricamente por diversas escolas filosóficas. Nessa direção, destaca-se, já no século IV a.C., o esforço teórico do estoicismo e, posteriormente, entre os séculos II e V d..C., aquele do neoplatonismo. Evidentemente, o neoplatonismo submeterá à exegese alegórica, não só os textos de Homero e de toda a tradição antiga, como, particularmente, os próprios textos do seu mestre supremo, o “divino Platão”. Ora, sobretudo, após essa longa experiência alegórica do neoplatonismo, desde então, os *Diálogos* jamais foram contemplados, novamente, em si e por si mesmos. Podemos recordar em relação à interpretação alegórica neoplatônica um texto privilegiado: aquele no qual Proclus interpreta Homero em sua relação com Platão.

§ 2. Proclus leitor de Homero e Platão

*“Pois o divino não é acessível aos mortais que pensam segundo o corpo,
mas àqueles que, despidos, se apressam para as alturas.”*
(*Oráculos Caldaicos*, Fr. 116, E. des Places p. 95; p. 52 Kroll)

Célebres são os comentários de Sócrates, no diálogo *República*, criticando passagens eróticas da poesia homérica. Certos trechos de Homero,

segundo Sócrates, devido à sua impiedade, não deveriam ser contados aos jovens. Nesse sentido, podemos relembrar como exemplar aquela passagem do livro III da *República*, 390 b-c, na qual se repudia a narração de Homero, em *Iliada*, canto XIV, versos 294 e seguintes. Nestes versos de Homero, Zeus, o senhor dos deuses, esquece bruscamente todos os seus projetos divinos, pois, diante da visão sedutora da deusa Hera, é tomado violentamente pelo “desejo das coisas afrodisíacas” (τὴν τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίαν, *Rep.* 390c1). De tal forma transtornado pelo desejo de Hera, Zeus nem sequer teve paciência para dirigir-se ao seu quarto, unindo-se ali mesmo no cume do monte Ida, onde se encontraram. Lembra ainda Sócrates que, segundo Homero, Zeus naquele dia desejara tanto a deusa como quando se uniram, na primeira vez, escondendo-se dos seus próprios pais¹³.

Proclus, autor neoplatônico do século V d.C., como se sabe, escreveu longos comentários sobre a *República* de Platão (três tomos na tradução de Festugière¹⁴) e, nesta obra, a VIª dissertação é um extenso comentário a respeito das “objeções de Platão na *República* contra Homero e a arte poética”¹⁵. Em termos gerais, através de engenhosas e prolixas interpretações, procura Proclus salvar tanto a Homero (de suas supostas impurezas) como a Platão (de suas críticas ao primeiro dos poetas) e assim, sobretudo, trata-se para Proclus de reconciliá-los. Como explica ele o seu projeto: “Ocorreu-me recentemente a idéia de examinar a fundo, na minha conferência do dia do nascimento de Platão, como se poderia defender convenientemente Homero contra o Sócrates da *República* e mostrar que Homero dá, tanto sobre as coisas

¹³ □ *República*, III, 390c; *Iliada*, XIV, 293-296: “Zeus, que reúne nuvens, percebeu-a [a Hera] e, imediatamente, o amor (*eros*) envolveu a sua alma prudente, um amor semelhante àquele do tempo, no qual, enlaçados no mesmo leito, uniram-se amorosamente, às escondidas dos pais.”

¹⁴ Proclus, *Commentaire sur la République*, traduction et notes par A. J. Festugière, Tome I, Dissertations I-VI (*Rép.* I-III); Tome II, Dissertations VII-XIV (*Rép.* IV-IX); Tome III, Dissertations XV-XVII (*Rép.* X); ed. Vrin - C.N.R.S., 1970, Paris. Esta tradução de Festugière segue a edição de W. Kroll, Teubner, t. I, 1899; t. II, 1901; Leipzig.

¹⁵ A sexta dissertação intitula-se: “De Proclus o diádoco: sobre as objeções de Platão na *República* contra Homero e a arte poética.” Estende-se desde a página 86 até a página 221, tomo I, (I, 69.20-22), e é mais extensa do que as outras “lições” de Proclus, pois foi uma comunicação pronunciada em dia especial, no qual se comemorava o nascimento de Platão. Como observa Proclus ao começar: cf. p.86, tomo I, ed. cit. (I, 69.23).

divinas como sobre as humanas, os melhores ensinamentos de acordo com a natureza das coisas e com os dogmas mais caros ao próprio Filósofo [ou seja, Platão] (...)"¹⁶. Afirma ainda Proclus, na continuidade da sua introdução, que pensou como “se purgaria a Platão de sua contradição”, pois este às vezes louva Homero, às vezes o acusa. Para realizar esta catarse da contradição platônica, explica Proclus, procurará mostrar que Platão nas suas considerações, tanto quando louva Homero como quando o acusa, apenas segue um mesmo e único saber, “uma mesma intuição intelectualiva (νοεράς ἐπιβλέψεως), um mesmo maravilhoso projeto.”¹⁷

Examinemos tal esforço procliano de reconciliação entre Homero e Platão, detendo-nos, de maneira localizada, naquela passagem da *República* acima citada, na qual se censuram as práticas amorosas de Zeus e Hera descritas por Homero. Proclus dedica a esta passagem nada menos que oito páginas¹⁸, para demonstrar que Homero é puro. Como diz ele: : “É somente quando todos estes pontos terão obtido a explicação conveniente que poderemos mostrar que Homero é puro de toda blasfêmia.”¹⁹. Vejamos a sua interpretação.

Afirma inicialmente Proclus que apenas seguirá nestes seus comentários os ensinamentos de um tratado anterior do seu mestre, ou seja, Syrianus. Este autor teria já revelado “o sentido secreto”, diz ele, o sentido escondido naquele episódio entre Zeus e Hera.²⁰ Todas as coisas divinas,

¹⁶ ed. cit., p.86

¹⁷ idem, p.86-87 (70.5).

¹⁸ idem, p.152-159. O item XIV da sexta dissertação se intitula: “Que querem sugerir a união de Zeus e de Hera, os adornos de Hera, o lugar onde eles se unem, o desejo amoroso de Zeus, o sono de Zeus, e geralmente a explicação de todo este relato mítico” (132.10).

¹⁹ idem, p.153.

²⁰ idem, p.153: “E bem, portanto, Meu Mestre, que foi o autor de um tratado que mostra a via a respeito de todo este mito, dele revelou de maneira muito inspirada o sentido escondido.” A procura de um “sentido escondido”, “secreto”, “esotérico”, caracteriza toda a hermenêutica praticada pelo neoplatonismo, uma hermenêutica que será sempre *alegórica*, isto é, que procura *sob* o dizer aparente do discurso um *outro* dizer. Esta significação de “alegoria” está bem expressa na palavra grega ἀλληγορία, que etimologicamente significa “outro”(ἄλλο) “dizer”(ἀγορεύω). Em direção complementar aponta a palavra ὑπόνοια, palavra que antecedeu *alegoria* (os estoicos, por exemplo, ainda usavam *hypónoia*; parece que somente Fílon de Alexandria passou a utilizar o termo *alegoria*). *Hypónoia* designa justamente a prática de procurar algo *sob* (*hypo*) a materialidade do discurso, algo que estaria vinculado ao ato de pensar (*noein*). Sobre a tradição alegórica conferir: Jean Pépin, *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, ed. Montaigne, 1958.

explica Proclus a seguir²¹, procedem, de um lado, do Princípio único do Todo que Platão chama comumente de o Um e de o Bem e, de outro lado, das duas Causas que apareceram imediatamente após este Princípio. Estas duas Causas posteriores, diz Proclus, seriam aquelas descritas no diálogo *Filebo*, onde se fala do Limite (*tó péras*) e do Ilimitado (*ápeiron*). Estes, enquanto Segundos Princípios ou princípios posteriores, se opõem e também aspiram a uma união e associação homogêneas, isto em razão da Causa primeira que tem precedência em relação a todos os seres no que diz respeito à unificação e ao bem. Desta maneira, os deuses, os seus casamentos, as suas uniões sexuais, os seus engendramentos, fazem parte de todo um plano divino diversificado pelas múltiplas procissões de manifestação desses seres superiores.

Assim, no caso da cópula de Zeus com Hera, continua a explicar Proclus²², Zeus tem o papel de pai e Hera aquele de mãe. Zeus faz existir o Universo a título de Mônada, Hera contribui a produzir com Zeus o inferior, aquilo que é conforme à Díada fecundante. A Mônada representada por Zeus tem semelhança com o Limite (*tó péras*), o Limite inteligível; enquanto que a Díada, representada pela união aproxima-se do Ilimitado (*tó ápeiron*). Portanto, existem em cada categoria dos deuses causas primordiais analógicas com estes dois Princípios. Na união destes deuses, como Zeus e Hera, ocorre assim a presença da superioridade unitária do deus monádico e demiúrgico, e a conversão completa em direção deste deus da causa geradora e diádica. Por estas razões, diz Proclus, “Hera quando aspira com ardor se unir a Zeus, completa todos os ornamentos de sua essência e a carrega com potências de toda espécie, transcendentas, geradoras, intelectivas, unificantes, (...)”²³.

Estas potências com as quais Hera carrega a sua essência, segundo Proclus²⁴, são referência aos ornamentos que, conforme Homero, a deusa utilizou para seduzir a Zeus: o penteado, as sandálias, os brincos, etc...Tudo isso seriam vestimentas simbólicas, os brincos nas orelhas, por exemplo, são

²¹ idem, p.153.

²² idem, p.154.

²³ idem, ibidem.

²⁴ idem, p.156-157.

ligados às potências primeiras da cabeça da deusa, enquanto que as sandálias indicariam as procissões da região dos pés²⁵. Por seu lado, Zeus, naquela união coloca o divino amor que está nele, amor através do qual o deus preenche com bens os seres que participam imediatamente dele, e lhes oferece a força causal que conduz o múltiplo à unidade, lhes oferece ainda a força agente que converte o inferior para ele próprio. E mesmo que Hera lhe proponha a união inferior e encósmica, é a esta união transcendente que Zeus a conduz.²⁶

Mesmo o local da união (fora do quarto nupcial e, portanto, em lugar não moralmente apropriado) recebe a justificação alegórica de Proclus. Conforme aquela passagem da *Ilíada* de Homero, como vimos, o desejo de Zeus era tal que ele não quis nem ir para o quarto, unindo-se ali mesmo onde se encontraram. Para Proclus, no entanto, o fato de que eles se uniram no monte Ida possuiria outro significado alegórico. Segundo ele, o monte Ida sugere o lugar das idéias e a natureza inteligível, e escreve Proclus: “O mito não diminui portanto a dignidade de Zeus quando o mostra se unindo a Hera neste lugar mesmo, sobre o solo, sem que ele tenha suportado dirigir-se ao quarto de dormir.” Pois, com esse ato, explica ainda Proclus, ao amar Hera sobre o chão do monte Ida, Zeus quis dizer justamente que ele preferia um lugar *hipercósmico* para a sua união e não o quarto nupcial, que nos remeteria ao *encósmico*, ou seja, o domínio do sensível.²⁷

²⁵ idem, p.157

²⁶ Como escreve Proclus: “Por seu movimento amoroso, ele [Zeus] não se volta para o ser que participa nele (Hera), bem ao contrário, por uma superabundância de bondade, concede também a Hera uma segunda forma de união, com ele próprio e com o Inteligível. Pois tais são os amores dos deuses, convertem os seres inferiores para os primeiros, preenchem os inferiores dos bens que têm neles próprios e que os conduzem à perfeição.”(p.155-156)

²⁷ idem, p.156-157. E ainda acrescenta Proclus que o quarto nupcial construído por Hefaiisto seria exatamente a região sensível, pois “Hefaiisto é o demiurgo deste mundo sensível, como antes já se disse.”(p.156) No seu comentário ao diálogo *Timeu* escrevia Proclus: “Que, por outro lado, as criações de Hefaiisto sejam da ordem do sensível, os Teólogos, eles próprios, o mostram. De fato, a fabricação do espelho, o trabalho da forja e todas as outras características semelhantes são um símbolo de que a atividade criadora de Hefaiisto concerne ao Sensível.”(*Commentaire sur le Timée*, traduction e notes par A.J.Festugière, Tome I, p.191, Vrin, Paris, 1966). Os ensinamentos dos “Teólogos”, aos quais se refere aqui Proclus, são, sem dúvida, recolhidos em obras como os *Oráculos Caldaicos*, cf. *Oracles Chaldaïques*, avec un choix de commentaires anciens, texte établi et traduit par E. des Places, “Les Belles Lettres”, Paris, 1971. Veja-se, sobretudo, o “Vocabulário caldaico” nesta obra (p. 111-115), no qual aparecem diversos termos utilizados por Proclus, por exemplo, a palavra “hipercósmico”(ὑπερκόσμιος); cf. Fr. 209, p.115.

Finalmente, concluindo o comentário desta passagem da *Ilíada*, escreve Proclus que, portanto, tudo o que foi dito por Homero, sobre o comércio amoroso de Zeus e de Hera é conforme aos ensinamentos da teologia²⁸. Tudo isto seria confirmado, segundo Proclus, pelos próprios textos caldaicos e pela doutrina mais profunda de Platão. Compreendendo assim a “doutrina secreta”, diz ele, não incriminaremos Homero por haver escrito tais coisas sobre os deuses, sustenta porém Proclus que, como dissera Sócrates, convém não citar esses versos aos jovens, mas apenas porque eles captarão somente o sentido aparente, ou seja, literal, o sentido não-secreto dos ensinamentos do poeta²⁹.

Seria sustentável toda esta interpretação de Proclus? Os versos de Homero teriam realmente essas significações alegóricas? Existiria tal doutrina secreta escondida sob os versos da *Ilíada*? Ora, observando na própria *Ilíada* o contexto no qual decorre tal episódio entre Zeus e Hera, somos obrigados a duvidar da existência dessas significações esotéricas. Vejamos o próprio texto de Homero conforme ao seu desenvolvimento interno.

No canto XIV da *Ilíada*, versos 150 e seguintes, os aqueus iniciam um ataque contra Tróia. Certos deuses, entre eles Poseidão (cunhado e irmão de Hera), colocam-se do lado dos aqueus, intervindo no combate dos humanos. Hera, que assistia a tudo do Olimpo, alegrou-se com o fato, pois se inclinava ela própria a favor dos aqueus. No entanto, Hera logo percebeu que Zeus, do monte Ida, contemplava todos esses acontecimentos e começava a enfurecer-se com essa interferência dos deuses. Como garantir a continuidade da situação? Como iludir o poderoso Zeus? Como impedir que ele manifestasse a sua ira vingadora? Elaborou então Hera um plano de sedução: enfeitar-se, tornar-se irresistível, despertar o desejo de Zeus, e depois do amor fazê-lo adormecer profundamente. Desde os versos 168, narra Homero longamente os preparativos cuidadosos de Hera, ela se banha em ambrósia, passa óleos aromáticos no corpo, penteia os cabelos e se recobre de apetrechos sedutores (que, dirá Proclus, adornam a sua essência). Nos versos seguintes, Hera dando

²⁸ idem, p.159.

²⁹ idem, ibidem.

continuidade aos seus preparativos, ainda visita Afrodite e lhe pede os feitiços irresistíveis do amor: “concede-me a ternura e o forte desejo com que sempre domaste todos os imortais e os homens mortais”³⁰. Afrodite lhe concede um cinto enfeitiçado que conturba eroticamente, segundo ela, mesmo os mais recatados entre os deuses e os homens. Assim, de tal forma encantada em sensualidade, Hera se aproxima irresistível de Zeus, realmente o seduz e depois do amor, como planejara, o faz adormecer.

Graças ao sono de Zeus, os deuses pró-aqueus interferem livremente na batalha e os troianos são quase dizimados. Héctor, o maior guerreiro de Tróia, é ferido gravemente, mas eis que, no início do canto XV, Zeus acorda e percebe o que está ocorrendo. Volta-se contra Hera e enfurecido a ameaça. Amedrontada e fazendo juras de fidelidade, a deusa oferece-se para prontamente reparar o acontecido e colaborar com todos os desígnios e ordens de Zeus. No entanto, logo depois, no mesmo canto XV, versos 90 e seguintes, já irritada, Hera se lamenta aos outros deuses por não ser possível opor-se à vontade tirânica de Zeus: “Iram-se no paço os numes. Hera faz que ri. Mas franze azul-escuras sobranceiras. Num rompante, raiva: ‘Conjurar contra Zeus? Loucos varridos!(...)Só resta suportar os males que ele manda a cada um de nós outros’.”³¹

Como se vê, esta união entre Zeus e Hera dificilmente pode ser considerada como parte da procissão do Um ou do Limitado inteligível que fecundam a Díada e os domínios do mundo encósmico. Na verdade, a hermenêutica alegórica de Proclus é realmente fantasiosa e, muitas vezes, não resiste à menor contextualização da passagem comentada. A mesma hermenêutica reaparece durante toda a dissertação VI^a, e é aplicada, da mesma maneira arbitrária a outras passagens de Homero. De onde adviria tão estranha metodologia de leitura? Como explica o próprio Proclus, já perto do fim da dissertação VI^a³²: tal método tenta mostrar que, se o poeta é um imitador e assim alguém afastado em terceiro grau da verdade, enquanto o poeta é

³⁰ *Ilíada*, XIV, 198-199.

³¹ Tradução de Haroldo de Campos.

³² op. cit., p.215.

possuído pelas Musas, o poeta está em contato com os próprios Seres e contempla a verdade dos Seres, ou seja, poderíamos dizer, “os seres superiores” ou “os deuses”. Dada esta dualidade da linguagem poética, como devemos ler os poetas? Responde Proclus de maneira inequívoca: “ora, é preciso caracterizar cada autor segundo aquela de suas operações que é a mais nobre e não aquela que é a mais baixa (ἐκ τοῦ τελευταίου)”³³. Devemos assim encontrar, sob a corporiedade sensível das imitações poéticas, a manifestação das superiores significações onto-teológicas. Descorporifica-se a linguagem, moralizam-se os deuses pagãos, e lê-se Homero à luz filosófica dos *Diálogos* de Platão.

Qual Platão, no entanto, é este que, através de Proclus, ilumina Homero? Como se sabe Proclus foi um leitor cuidadoso dos *Diálogos*, realizando extensos comentários, não só de *A república*, como também, do *Alcibíades*, do *Crátilo*, do *Timeu* e, sobretudo, do *Parmênides*. Apesar da prolixidade e excelência de muitos dos seus comentários, sem dúvida, conteúdos externos são sobrepostos ao que realmente está posto nos textos³⁴. O exemplo maior é dado pela sua exegese sobre o *Parmênides*. Este diálogo, seguindo uma tradição que perpassa todo o neoplatonismo, em Proclus, constitui o centro de toda uma onto-teologia exposta longamente no *Comentário sobre o Parmênides de Platão*, em *Os Elementos de Teologia* e em *A Teologia Platônica*³⁵. Se é certo que a interpretação onto-teológica do *Parmênides* pode haver tido antecedentes fora ainda do neoplatonismo, esta

³³ idem, ibidem.

³⁴ Tradições esotéricas, como aquelas transmitidas pelos *Oráculos Caldaicos*, mesclam-se frequentemente nos comentários de Proclus. Cf. *Oracles Chaldaïques*, texto estabelecido e traduzido por E. des Places, Les Belles Lettres, 1971; S. I. Johnston, *Hekate Soteira: a study of Hekate's role in the Chaldean Oracles and related literature*, American Classical Studies, n°21, 1990, The American Philological Association, USA. A impotência de toda uma tradição teúrgica em Proclus é atestada por diversas passagens dos seus comentários a Platão, como também, particularmente, por fragmentos como: *Proclus : Eclogae de philosophia chaldaica* (Πρόκλου ἐκ τῆς αὐτῆς χαλδικῆς φιλοσοφίας), edição eletrônica Musaios, D. J. Dumont e R. Smith, version for Windows, 95/97/NT/2000.

³⁵ *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, in *Procli Opera Inedita*, ed. Victor Cousin, pp. 617-1258, Paris, 1864; *Proclus's Commentary on Plato's Parmenides*, trad. de G. R. Morrow e J. M. Dillon, Princeton University Press, 1987; Proclus, *The Elements of Theology*, texto grego, com tradução, introdução e comentário por E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1933; Proclus, *Théologie Platonicienne*, texto grego e tradução por H. Saddyre e L. Westerink, 6 volumes, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1968-1981.

seria apenas a sua pré-história³⁶. A consistência ontoteológica concedida ao Um do *Parmênides* e, sobretudo, a interpretação das hipóteses da segunda parte do diálogo como uma procissão de deuses, parece somente haver se desenvolvido com o neoplatonismo. Em Plotino, no século III da era Cristã, as três primeiras hipóteses plotinianas – o Um, o Intelecto e a Alma, coincidem já com as três primeiras hipóteses do diálogo. Esta interpretação se desenvolve com Porfírio e Jámblico, mas, será sobretudo a partir de Syryanus e Proclus (séculos IV e V d.C.), que a suposta ontologia do *Parmênides* se torna uma detalhada e fantasiosa procissão teológica, na qual o Um é o primeiro Deus (inefável, indizível, transcendente), deste Um procedem os diversos outros deuses e, finalmente, todas as regiões múltiplas do mundo. A primeira hipótese do diálogo seria o primeiro deus além do próprio Ser. A segunda hipótese conteria múltiplas tríades de deuses: as três tríades dos deuses inteligíveis, as três tríades dos deuses inteligíveis-intelectivos, as tríades dos deuses intelectivos, os deuses hipercósmicos, os deuses encósmicos, as almas universais, os seres superiores (anjos, demônios, e heróis), tudo isto estaria contido na segunda hipótese do *Parmênides*. As outras hipóteses seguintes continuariam o descenso, gradualmente. E a procissão que partiu do Um divino, já na quarta hipótese chegaria aos seres que possuem relação com a matéria, na quinta hipótese se chegaria à própria matéria. Depois desta longa procissão que descende do próprio Um, teríamos o movimento contrário, a conversão, ou seja, o retorno a Ele. Como escreve o próprio Proclus na *Teologia Platônica*, referindo-se à filosofia de Parmênides, tal como a teria ensinado Platão: “Com efeito, esta filosofia ensina tudo o que existe, a hierarquia do universo, a procissão que sai do Um e o retorno que termina nele” (*Teol. Pl.*, I, 9, p.36, linha 15-17). Tudo isto estaria descrito esotericamente na segunda parte do *Parmênides* de Platão que seria, assim, a narrativa da procissão e conversão onto-teológica do Um. Estas colocações são harmonizadas com diversas

³⁶ Vários especialistas no neoplatonismo, como Dodds, Festugière, Merlan, Saffrey e Westerink, consideram que a pré-história desta interpretação pode ter sido neopitagórica (datando assim do século I antes de Cristo, surgindo em Roma e Alexandria). Mas, esta possibilidade não aparece claramente confirmada nos documentos que sobreviveram. Cf. Westerink e Saffrey, in *Introduction*, da *Teologia Platônica* de Proclus, I, LXXVI, ed. citada.

passagens dos diálogos de Platão, com a teoria das idéias e com textos esotéricos, como fragmentos órficos e caldaicos.

Nesse sentido, pode-se lembrar, como exemplar, uma passagem do comentário de Proclus ao *Parmênides*. Após citar um fragmento órfico, escreve Proclus: “Ele [Orfeu] não satisfeito de contar-nos somente isso, deu-nos a lista das formas demiúrgicas através das quais as coisas sensíveis receberam a ordem e disposição que possuem”(III, 800). Acrescenta Proclus que essas formas demiúrgicas ou deuses desejaram revelar tudo isso aos homens e contaram-nos qual seria a fonte única das Idéias: o pai do universo, no qual todas as coisas estão como todo e partes. Considerando o interesse de tal doutrina, diz então Proclus, torna-se necessário chamar novamente as palavras dos *Oráculos Caldaicos*, e ele cita: “O intelecto do pai voou zumbindo (ἐρρολίζησε) quando pensou, com vigoroso projeto, as idéias de todas as formas (παμμόρφους ἰδέας) e de uma só fonte todas se lançaram; pois do pai vinha essa decisão e finalidade. Mas, separadas pelo fogo inteligente, as idéias se dividiram em outras idéias inteligentes; pois, o soberano fez préexistir ao mundo multiforme um modelo inteligível imperecível”(III, 800). O fragmento dos *Oráculos* é citado por mais algumas linhas e revela que as idéias brotaram de uma fonte única, o pai, também “zumbindo” semelhantes a um enxame de abelhas (III, 800-801)³⁷.

Portanto, se podemos perceber nos comentários proclianos ainda vestígios de trechos textuais dos *Diálogos*, sem dúvida, estes vestígios aparecem, em grande parte, totalmente transmutados pela interpretação alegórico-teúrgica. Nota-se, sobretudo, que nesta interpretação mito e *lógos* não se separam mais e se confundem em total continuidade, ao contrário do que ocorre nos *Diálogos*, onde o *lógos*, apesar de se apoiar no mito, jamais perde a hegemonia. Ao lermos os comentários de Proclus aos próprios *Diálogos* de Platão, portanto, reencontramos a mesma fantasiosa interpretação alegórica aplicada a Homero. É somente assim, por esse método alegórico de exegese, que se desenvolveu, no interior do neoplatonismo, toda a metafísica transcendente centrada na idéia de

³⁷

Cf. tradução inglesa, op. cit., pp. 168-169; *Oráculos Caldaicos*, ed. cit. E. des Places, fr. 37.

Um-Bem, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, que costumamos, modernamente, ainda reconhecer como o âmago da “metafísica platônica”. Segundo esta tradição alegórico-teúrgica, haveria uma unidade doutrinária não perceptível à primeira vista, entre os diversos diálogos, personagens, conceitos e mitos, uma unidade que sempre retorna e que, de alguma maneira, desemboca sempre no Bem-Um-Pai. Não teríamos aqui, talvez, a verdadeira origem do Platão criador da “metafísica ocidental”? Daquele que criou o “mundo suprasensível” e as diversas fórmulas da transcendência filosófica futura? Para chegar a este resultado, no entanto, não se teria soterrado o texto platônico originário? Quantas camadas de hermenêutica neoplatônica não teriam sido sobrepostas ao texto platônico originário? Talvez um grande trabalho arqueológico seja ainda necessário para vislumbrar novamente o texto platônico originário.

Até que ponto, o Platão moderno e contemporâneo não coincidiria ainda, em grande parte, com os resultados dessa hermenêutica de Proclus e do neoplatonismo? Até que ponto os próprios críticos da chamada “metafísica ocidental” - tais como Nietzsche e seus seguidores - não pressupõem a leitura neoplatônica? Mesmo a cuidadosa análise de passagens isoladas dos *Diálogos*, tendência que cada vez mais predomina na hermenêutica atual, só aparentemente significaria uma superação do neoplatonismo e um real retorno ao texto original. O estudo monográfico e exaustivo dos diversos trechos, em geral, pressupõe também uma totalidade neoplatônica “não-pensada” que sempre é re-acionada e, assim, conservada. O estudo localizado, apesar de todo o rigor filológico atual, não seria capaz de romper com a grande grade interpretativa neoplatônica, que sempre seria, de uma maneira ou de outra, reafirmada, revivendo a antiga e profunda mutilação da *lexis* platônica realizada pelo neoplatonismo.

Não seríamos ainda vítimas, todos nós, do grande esquecimento de um Platão mais originário soterrado por séculos de neoplatonismo? Não existiria um Platão mais contraditório, mais pagão e mais próximo, dos versos de Homero? Pelos caminhos da própria *lexis*, o simples ato de dizer, talvez

possamos começar a realizar uma arqueologia dos *Diálogos* que há muito se faz necessária e urgente.

CORRIGIDO ATÉ AQUI 11 DE MARÇO DE 2007

Nesse sentido, parece nos advertir o próprio Proclus. Quando na sexta dissertação dos seus comentários à *República* dizia que devemos tomar cada autor pelas suas operações mais nobres e não pelas mais vis, acrescentava em relação a Platão, que se não fizéssemos isto com o autor dos *Diálogos*, “se poderia também declarar Platão um imitador e ‘terceiro em relação à verdade’ (τρίτον ἀπὸ τῆς ἀληθείας). Pois”, continua Proclus, “há nos diálogos imitação (μίμησις) de interlocutores bebendo (τῶν διαλεγόμενων συμπιόντων), há imitação também de homens em guerra ou fazendo a paz, como vimos no *Timeu* e no *Crítias*, mas, tudo aquilo é acessório (ἀλλὰ τοῦτο μὲν πάρεργον), o bem essencial (τὸ δὲ ἐξαιρέτων ἀγαθὸν) é a doutrina (θεωρία) filosófica de Platão”³⁸. Segundo Proclus, assim, o que se deve ressaltar em Platão é somente “a doutrina filosófica”, “a teoria do filósofo”, o “bem essencial”. Os elementos sensíveis ou vis dos *Diálogos* assim desaparecem em nome uma suposta teoria ou doutrina, em nome de um transcendente saber esotérico, de um saber do qual são apenas servis portadores.

Se há muito não seguimos mais a Proclus e não lemos agora Homero mais à luz dos *Diálogos* de Platão, não seria talvez também uma grande e necessária aventura hermenêutica, para o nosso presente, reencontrar as poéticas ditas “vis e mais baixas” existentes nos *Diálogos*? Talvez a re-corporificação, ou melhor a *des-alegorização* da obra de Platão, o apagar definitivo da luz procliana, que ainda ilumina os *Diálogos*, esboçaria, no horizonte pálido da nossa velha e cansada cultura ocidental, o estranho retorno de uma esquecida filosofia platônica, uma filosofia, senão *aquém* da *Metafísica*, ao menos, numa outra relação (ainda pagã) com esta. Nesse sentido, ao dirigirmo-nos para uma luz inversa à tradição procliana pré-cristã,

³⁸

Comm. Rep., I, p.215; *In Platonis rem publicam commentarii*, 199, 5-10, ed. eletrônica Musaios.

navegando em direção dos impuros versos de Homero e dos seus métodos originários de exegese, seguindo apenas as indicações da *léxis*, talvez encontrássemos uma nova odisséia, a odisséia dialógica de Platão.

Nesse sentido, recordamos que em relação aos desígnios de Zeus, os adivinhos da Idade Heróica, preservavam o signo como pássaro, como ave de rapina, não mutilada, repleta de vida, que em pleno vôo, escrevia no céu os sinais de Zeus. Poderíamos reler desta forma quase tautagórica os *Diálogos* de Platão? Poderiam eles ser reencontrados como um ser vivo (ὡσπερ ζῶον), ter um corpo próprio, cabeça e pés, meio e extremidades, todas as partes sendo articuladas entre si e com o todo, porém, de forma imanente e não pelos artifícios de recortes alegóricos?

CAPÍTULO II

UMA OBRA SEM AUTOR E SEM DOCTRINA

....οὐδ' ἔστιν σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ' ἔσται...³⁹

(Platão, *Carta II*, 314-c)

§ 1. A ausência do autor

“Platão, eu penso, estava doente.”

(Platão, *Fédon*, 58-b)

Apesar do (suposto) pensamento de Platão ser citado e discutido durante mais de vinte e quatro séculos, se de maneira rigorosa observarmos os *Diálogos* em si e por si mesmos, isto é, se os lermos em sua pura literalidade, *como e enquanto diálogos*, cabe certamente perguntar: onde está afinal a palavra de Platão? Onde está propriamente o autor dos *Diálogos*? Entre tantos

³⁹ "Não existe obra de Platão e não existirá."

personagens que discursam, de maneiras às vezes opostas e mesmo até contraditórias, (de Sócrates a Cálicles, passando por Alcibíades, Timeu, Crítias, Parmênides ou o Estrangeiro de Eléia,) onde está, nos *Diálogos*, a palavra do Mesmo, Autor, senhor soberano do sentido?

Misteriosamente, Platão é reduzido (ou se reduz) pela sua própria obra a um obscuro e modesto papel. Jamais Platão toma a palavra em sua própria obra e, poucas vezes, é nomeado nos seus próprios *Diálogos*. Quando o nome de Platão, autor-espectador-personagem, aparece em sua própria obra, é ainda de maneira fugaz e secundária: uma vez no *Fédon* (59-b) e duas vezes na *Apologia* (34-a e 38-b). Em nenhuma situação seu nome é lembrado por algum ato de maior importância ou pelo desenvolvimento de alguma posição teórica relevante. Ao contrário, em uma das vezes que Platão é citado (ou se cita a si mesmo) – no *Fédon* – seu nome é lembrado para justamente afirmar a sua ausência: “Platão, eu penso”, afirma Fédon, “estava doente” (59b). Na *Apologia*, seu nome é citado uma primeira vez, quando Sócrates, fazendo a enumeração dos jovens com os quais dialogou, após lembrar vários discípulos, recorda da seguinte maneira o nome de Adimanto: “ainda o filho de Ariston, Adimanto, de quem Platão, aqui presente, é o irmão” (34^a). Como se vê, o brilho da presença do autor é ainda desta vez extremamente reduzido, Platão não é lembrado nem sequer propriamente como um dos discípulos de Sócrates, mas sim, apenas como o *irmão* do discípulo Adimanto. Presença ainda fugaz e duplamente reduzida em seu brilho, já que não é a presença no círculo restrito de um diálogo filosófico, mas apenas a presença pública, quase anônima, entre as centenas de atenienses que assistiam o julgamento de Sócrates. A participação mais ativa e, sem dúvida, mais gloriosa de Platão em sua própria obra é aquela da outra passagem da *Apologia* quando Sócrates, dirigindo-se aos membros do tribunal, exclama: “Ah! Platão aqui presente, Atenienses, e com ele Críton e Critóbulo, assim como Apolodoro, me avisam de vos propor trinta minas e vos oferecer sua fiança” (38-b). Participação certamente honrosa, e talvez comprometedora, mas também não propriamente

filosófica ou grandiosa para ser o único ato do autor dos *Diálogos* em sua própria obra.

Onde está Platão ele próprio nos seus próprios *Diálogos*? Estranha modéstia a do autor dos *Diálogos*, sobretudo, para os gregos daquele período, que sempre tão preocupados em reafirmar a autoria de suas próprias hipóteses e obras, freqüentemente, introduziam-se a si próprios como personagens nos seus próprios manuscritos e narrativas para, efetivamente, consolidarem através dos seus escritos a posteridade dos seus nomes. À pergunta “por onde começar um discurso?” respondiam comumente os gregos como Parmênides de Eléia no diálogo homônimo de Platão: “eu começarei por mim mesmo e pela minha própria hipótese” (137b). Similarmente, no célebre poema de Parmênides, parece ser o próprio filósofo aquele personagem que começa, em primeira pessoa, narrando os venturosos acontecimentos: “As éguas que me levam onde o coração pedisse conduziam-me, (...) por esta [via] eu era levado, por esta, muito sagazes, me levaram as éguas...”(I, 1-5). Também parece ser o próprio Parmênides, autor-personagem, que recebe diretamente as graças e revelações do *lógos* divino: “E a deusa me acolheu benévola, e na sua a minha mão direita tomou, e assim dizia e me interpelava” (I, 22-23). Mesmo o historiador Tucídides, apesar da sua grande objetividade, também começa a *Guerra do Peloponeso* por si próprio, nomeando-se enquanto autor do manuscrito. Assim, as primeiras palavras que lá se podem ler são as seguintes: “Tucídides de Atenas escreveu a guerra dos peloponesianos e dos atenienses...” (I, 1). E após esta auto-citação, em terceira pessoa, já no período que se inicia na linha nove do texto, Tucídides se faz presente em primeira pessoa: “para mim.....eu penso que...”(I,9) .

Esta necessidade de anunciar e reafirmar o sujeito-Autor do discurso, soberano proprietário do seu texto, identidade absoluta do *lógos*, o Mesmo *autós* – que sempre retorna e sempre permanece como que procurando garantir a unidade instável daquelas palavras, parece ser algo inerente não só aos autores gregos da época clássica, como também, muito mais, às próprias línguas indo-

européias⁴⁰. Vestígios objetivos deste retorno sempre incansável do Mesmo podem ser encontrados no grego antigo, no latim, no russo, e mesmo no danês. Esta constatação verifica-se, de maneira significativa, na estranha identificação semântica entre "mesmo" e "senhor". Como comentam Benveniste e também Chantraine, "mesmo" significa muitas vezes "senhor", "mestre", "a autoridade". O "autós" grego, o "ipsissimus" do latim, o "sam" do russo, o "han" do danês, muitas vezes aparecem para significar o "senhor", o "mestre", "aquele que possui a autoridade suprema". Nas comédias de Menandro e de Plauto, por exemplo, o "autós" grego e o "ipsissimus" latino indicam o "senhor", o "patrão", o "Mesmo", "o único que é importante"; da mesma forma, afirma Benveniste, "em russo, na boca de um camponês, 'sam', 'ele próprio' (*lui-même*) se refere ao 'senhor' ". Em danês, o vocábulo para "mesmo" é "han", "er selbst" que também expressa o "senhor", "o mestre por excelência". Com sentido próximo, na literatura grega, sobretudo em termos de oposição, o *autós* aparece como o que designa "o mais importante" de um grupo, "o Ele próprio" hierarquicamente superior em oposição aos "outros", aqueles que são subalternos: designa o pastor em relação a seu rebanho, os pais em relação aos seus filhos, e mesmo o rei em relação aos seus súditos. Mais diretamente vinculada ao nosso problema aparece a utilização do *autós* no interior de uma comunidade filosófica. Sabe-se que, nos círculos pitagóricos, "autós épha", que literalmente pode-se traduzir por "ele disse ele próprio", especificava que quem havia dito era o Mestre por excelência, o Mesmo, o próprio Pitágoras, e portanto esta era a palavra irrefutável, verdadeira e autêntica⁴¹.

Mas, onde está, nos *Diálogos*, o que Ele disse ele próprio? Onde está Platão? Onde está a sua presença soberana? Ao lermos rigorosamente os *Diálogos*, ao prendermo-nos exclusivamente aos textos deste *corpus* discursivo, colocando entre parênteses todas as informações externas, suspendendo todas as suposições e todas as miragens biográfico-doutrinárias que a tradição nos impingiu como irrefutáveis certezas consagradas, é

⁴⁰ Cf. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol.I, pp.90-91; verbe *autós*, P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p.143. "

⁴¹ Para todo o parágrafo, conferir, sobretudo, Benveniste, *ibidem*.

necessário confessar, muito pouco nos resta da presença Dele próprio, apaga-se a sua permanente identidade e quase desaparecem, definitivamente, as letras do seu nome, de fato, apenas esboçadas. Nos *Diálogos*, Platão não é o *autós* ou o primeiro, mas sim, muito mais, apenas um terceiro, um quarto personagem, o último colocado de uma lista, um outro, uma presença ausente, como mostram as suas três únicas e obscuras participações ⁴².

Talvez, no entanto, os vestígios de Platão, como essa mesma presença-ausência, possam ser ainda avistados em mais uma outra passagem dos Diálogos: aquele enigmático começo do diálogo *Timeu*. Sócrates lá retoma, com Crítias, Hermócrates e Timeu, uma conversa que havia sido realizada entre eles no dia anterior⁴³. No entanto, ainda um outro personagem, além dos três já citados, ouvira a narração de ontem. Quem seria ele? O diálogo começa justamente no momento do reencontro e lançando essa misteriosa presença ausente. Pergunta assim Sócrates: “Um, dois, três. Mas nosso quarto, meu caro Timeu, o último daqueles que eu festejei ontem e que agora me instiga, onde está ele?” (17-a) Insatisfatória e inquietante para Sócrates (e para os leitores dos *Diálogos*) é a resposta de Timeu: “Alguma fraqueza deve ter se apossado dele, pois não é voluntariamente que ele teria faltado a esta reunião”. Quem seria este quarto personagem misterioso que se faz presente apenas pela sua ausência? Muito se especulou a respeito desse personagem ausente⁴⁴. Seria talvez este quarto personagem aquele que, alguns anos depois, faltará também no diálogo *Fédon*, mais uma vez, alegando doença? Assim pensou Dercilides⁴⁵. Fôsse quem fôsse este quarto personagem ausente, é exatamente desta maneira, como uma presença-ausente, que o próprio Platão se manifesta nos seus *Diálogos*. Para superar a superficialidade da longa tradição que transforma o

⁴² *Apologia*, 34-a, 38-b ; e *Fédon* 59-b.

⁴³ No tempo dramático, a conversa realizada "ontem" (17-a), provavelmente, corresponderia à narração que Sócrates teria feito para eles da *República*. Como se pode deduzir do resumo da véspera feito no próprio *Timeu* (17-b e seguintes).

⁴⁴ Como relata Proclus: "Porfírio diz que, se tivessem estado presentes todos aqueles que normalmente deveriam estar lá, teria sido supérfluo contá-los. Mas já que faltava um deles, que ignoramos o nome, a enumeração dos presentes coloca em relevo o ausente (...)". (*Commentaire sur le Timée*, trad. Festugière, tomo I, p.42)

⁴⁵ Conforme Proclus: "Dercilides pensa que este é Platão. Pois, afirma ele, [Platão] também não assistiu a morte de Sócrates por causa de doença". (*ibidem*, p.48)

discurso de alguns personagens (particularmente, Sócrates), assim como os mitos eventualmente narrados, na palavra, pensamento e presença plena de Platão, para reencontrar a Ele, para redescobrir o Platão (esotérico) enterrado por séculos de leituras vulgares, será necessário, primeiramente, o difícil trabalho de reconhecer a profunda significação de sua presença como e enquanto, exatamente, ausência.⁴⁶

§ 2. A ausência de dogmas

“...dizem que ele (αὐτός) afirma em um dos seus diálogos: ‘*nada sei nem ensino algo, mas somente atravesso aporias* (οὐδὲν οἶδα οὔτε διδάσκω τι, ἀλλὰ διαπορῶ μόνον)’. “

(Anônimo, séc. VI d.C., *Prolegômenos à filosofia de Platão*, 10.57-59, p.17)

Se, ao contemplarmos os *Diálogos* como diálogos, desaparece Platão como e enquanto o Mesmo, *autós* soberano, de igual maneira, neste simples ato, se obscurece também a plena presença de uma doutrina positiva, coerente e sistemática que expressaria as opiniões ou “dogmas” conscientes ancorados na identidade centralizadora de um único autor. Os *Diálogos* como diálogos são *lógoi*, discursos, palavras entrecruzadas pronunciadas por múltiplos personagens opostos e contraditórios. Desta maneira, como poderiam expressar a demonstração de uma única doutrina filosófica⁴⁷? No entanto, uma doutrina dogmática de Platão, apesar da forma dialogada, apesar das múltiplas interpretações, foi descoberta e consagrada pela tradição. Já no século II d.C. circulavam manuais como o *Didaskalikos* de Alcinoos que se inicia prometendo o ensino “dos principais dogmas de Platão”⁴⁸. Como observa Whittaker, editor

⁴⁶ Assim Sócrates, no *Timeu*, ao constatar a ausência do quarto personagem, propõe a seus companheiros o trabalho (ἔργον) de “preencher o papel do ausente” (17-a).

⁴⁷ Nas suas *Vorlesungen*, Hegel considera justamente a forma diálogo da obra de Platão um dos seus defeitos. Segundo ele, foi necessário esperar por Aristóteles para que a Filosofia encontrasse o seu verdadeiro modo de exposição.

⁴⁸ Τῶν κυριωτάτων Πλάτωνος δογμάτων (1.1)...(Alcinoos : *Enseignement des doctrines de Platon*, 1.1, p.1, Les Belles Lettres, 1990, Paris; texto estabelecido e comentado por J. Whittaker e traduzido por P. Louis;). Após a publicação de artigo de Freudenthal em 1879, costuma-se identificar Alcinoos com o médio-

do texto de Alcinoos, trata-se aqui já da concepção doxográfica de filosofia, que começa a predominar nesse período, em que a obra de um autor é simplificada e reduzida a certos δόγματα⁴⁹. Privilegiando-se de maneira unilateral, particularmente, os discursos do personagem Sócrates, utilizando-se das narrações míticas, recortando os textos conflitantes, aparando as arestas com sobreposições externas de ordem biográfica, cronológica ou histórica, aproximando os textos mais diversos de maneira arbitrária e, sobretudo, desconhecendo e suprimindo a inerente dramaticidade das cenas dialógicas, os *Diálogos* foram transformados de *diálogos* em contínuo e permanente *monólogo*. Conseqüentemente, deste monólogo deduziu-se, de maneira fácil, a exposição linear de uma doutrina platônica, aquela “do divino Platão”, como diziam Jámblico e Proclus, aquela “do seguidor de Moisés” ou “precursor de Jesus”, como afirmarão certos pensadores judeus e depois cristãos⁵⁰. Surgia assim a doutrina estereotipada conhecida sob o nome de “platonismo”⁵¹. O centro desta doutrina será, já na célebre leitura crítica de Aristóteles⁵², a chamada “teoria das idéias” e, em torno dela, se desenvolveram e se estruturaram os outros múltiplos “dogmas” que foram supostamente encontrados no interior dos *Diálogos*: a idéia de Bem (princípio a-hipotético de todos os seres) além da *ousia*; a teoria do conhecimento opondo o inteligível ao sensível; a teoria da reminiscência vinculada àquela da imortalidade da alma; a teoria da *mimesis* condenando a “má” imitação, os simulacros e assim os poetas; a *paideia* platônica que formaria os bons cidadãos os afastando da

platônico Albinus, Whittaker discorda (pp. VIII-IX, op.cit.). Da mesma forma, o *Didaskalikós* é conhecido também com outro nome: ΕΠΙΤΟΜΗ ΤΩΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΔΟΓΜΑΤΩΝ.

⁴⁹ Cf. edição cit. do *Didaskalikos*, p. 73 e a seguinte bibliografia indicada: J. Whittaker, “Platonic philosophy in the early centuries of the Empire” em *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.I, Berlin/New York, 1987, p.109-110; artigo “Dogma” por C. H. Ratschow e U. Wickert em *Theologische Realenzyklopädie*, t. IX, Berlin, 1982, p. 26-41, com ampla bibliografia suplementar.

⁵⁰ Cf. Endre Ivánka, *Plato Christianus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964.

⁵¹ Processo similar ocorreu com a obra de Aristóteles. Como escreve Aubenque: “Ora, ocorreu que o aristotelismo que conhecemos – aquele, por exemplo, das grandes oposições estereotipadas entre ato e potência, matéria e forma, substância e acidente – é talvez menos o aristotelismo de Aristóteles que aquele dos comentadores gregos”.(op.cit., p.5)

⁵² Cf. *Metafísica*, livro A, capítulo 9, 990b e seguintes. Como se sabe, o uso da primeira pessoa do plural para se referir aos platônicos, levou certos comentadores (por exemplo, Jaeger) a colocar o livro Alfa como obra da juventude de Aristóteles (Cf. W. D. Ross, “Commentary”, in *Aristotle’s Metaphysics*, p.190, Oxford, Clarendon Press, 1958.)

fascinação pelo sensível; uma certa teoria do amor que transformaria o desejo dos corpos em aspiração da idéia de Belo; e, na instância política, o projeto de uma cidade ideal que realizaria a idéia de Justiça. Sem dúvida, diversos personagens falam e discutem a respeito de tudo isso em certas passagens dos *Diálogos*. Isto é inquestionável. No entanto, em que medida essas diversas passagens não foram aproximadas, harmonizadas e sistematizadas artificialmente e de maneira arbitrária? Em que medida recortes de discursos dos mais diversos personagens podem, de maneira legítima, serem unificados, citados e reproduzidos como *a doutrina contínua de Platão*? Existiriam, realmente, todos estes supostos “dogmas” de Platão?⁵³

Se a maioria dos leitores e intérpretes dos *Diálogos*, hoje e há alguns séculos, não percebe qualquer sentido nestas questões e já não mais as formula, a Antigüidade, ao contrário, não teve tanta certeza a respeito da existência de uma dogmática platônica. Como nos relata Sextus Empiricus, nos seus *Esboços de pirronismo*: “Platão foi descrito por alguns como dogmático (δογματικὸν), por outros como aporético (ἀπορητικόν), e por outros como parcialmente aporético e parcialmente dogmático”⁵⁴. Diógenes Laércio também recorda que muita discussão existia a respeito da interpretação dos *Diálogos*, alguns diziam que Platão exercia o “dogmatizar”(δογματίζειν) outros diziam que não⁵⁵. Em outra passagem, Diógenes Laércio conta-nos que Teodósio colocava Platão entre os precursores de Pirron – o fundador do ceticismo. Segundo Teodósio, “Platão atribui o verdadeiro aos deuses e aos filhos dos deuses”, sendo assim, apenas resta aos homens “procurar o *lógos* provável (τὸν εἰκότα λόγον ζητεῖν)⁵⁶”. No próprio interior da Academia platônica, desde Arcesilau, que assumiu a direção da escola em 270 a.C., sabe-se que a

⁵³ A palavra grega "dogma"(δόγμα) era já utilizada por Platão. Lê-se, por exemplo, na *República*(538-c): "Temos desde a infância dogmas sobre as coisas justas e belas que temos o hábito de seguir e de respeitar". Neste caso, a palavra "dogmas" significa apenas "opiniões" ou "máximas", não possuindo ainda um sentido mais rigoroso. No entanto, já ao final do século IV e começo do III a.C., esta palavra evoluirá semanticamente expressando "os elementos de uma doutrina filosófica". Sobretudo, a partir do ceticismo de Pirron, passou-se a opor "os dogmáticos" – aristotélicos, epicuristas e estoicos – aos "céticos" – aqueles que não sustentam nenhuma doutrina positiva.

⁵⁴ Livro I, 221, p.134-5.

⁵⁵ Diógenes Laércio, Livro III, 51, p.142.

⁵⁶ Idem, Livro IX, 72, p.475.

orientação fundamental era justamente combater “os dogmáticos”, e com esta designação a Média Academia nomeava os aristotélicos, os epicuristas e os estoícos, ou seja, todos aqueles que acreditavam haver encontrado a verdade numa doutrina. Neste sentido, relata Cícero no *De Oratore*: “Arcesilau discípulo de Polemon, foi o primeiro nos diversos escritos de Platão e nas conversas socráticas, e se apossa, sobretudo, desta idéia de que nada de certo pode ser aprendido, seja pelos sentidos, seja pelo espírito”, e o mesmo autor acrescenta que Arcesilau jamais expunha opiniões próprias, mas, ao contrário, tomava aquela que tinham enunciado os outros e voltava-se contra ela polemizando⁵⁷. Também Cícero relata, no *De Finibus*⁵⁸, que Arcesilau teria recuperado, como sendo fundamental, a prática do *diálogo*, forma de exposição e método de discussão abandonados pelos sucessores diretos de Platão – Espeusipo e Xenócrates, os mestres da chamada “Antiga Academia”. Estes, como Aristóteles, desde a morte de Platão, haviam se afastado da forma dialógica e teriam adotado já a maneira monológica de discurso⁵⁹. Ainda no *De Finibus*, a propósito precisamente da retomada da forma dialógica na Média Academia, Cícero nos conta que aqueles que quisessem escutar Arcesilau não deveriam esperar longos discursos como respostas às suas questões, ao contrário, eles próprios deveriam expor o que pensavam sobre o assunto em questão e, a partir daí, sofriam as refutações dialéticas de Arcesilau, o qual “deixava sempre aos seus auditores a liberdade de defenderem posições tanto tempo quanto fossem capazes”⁶⁰. Assim, para o “platônico” Arcesilau, o exercício e o próprio conteúdo da Filosofia eram a prática da negatividade antidogmática. Esta concepção negativa da Filosofia prosseguiu no interior da Academia através de Carneades, Clitômaco e Filon de Larissa. Os partidários da chamada “Nova Academia” teriam aprofundado esta negatividade e a

⁵⁷ Cícero, *De Oratore*, Livro III, XVIII, 67, pp.27-8.

⁵⁸ Cícero, *De Finibus*, Livro II, 2, p.55.

⁵⁹ Sobre a história da Academia escreve Sextus : "Segundo dizem a maioria, existiram três Academias – a primeira e mais antiga é aquela de Platão e sua escola, a segunda ou Média Academia é aquela de Arcesilau, o pupilo de Polemon, e sua escola, a terceira ou Nova Academia é a escola de Carneades e Clitômaco. Alguns, porém, acrescentam como quarta a escola de Filon e Cármidas; e alguns mesmo consideram a escola de Antíoco como um quinta". (*Esboços de Pirronismo*, I, cap.XXXIII, 220, pp132-135)

⁶⁰ *De Finibus*, Livro II, 2, p.55.

levado mais longe até do que teriam projetado os antigos defensores do ceticismo . Conforme Sextus, estes discípulos de Platão afirmavam “todas as coisas como não-captáveis, e diferem dos céticos(...) pois afirmam isso firmemente, enquanto o cético vê como provável que algumas coisas podem ser apreendidas”⁶¹.

Muitos testemunhos antigos, assim, atestam interpretações que negavam a existência de uma doutrina dogmática em Platão. Estas leituras que ressaltavam o caráter dubitativo e aporético dos *Diálogos* atravessam toda a Antigüidade e aparecem bem descritas nos *Prolegômenos à filosofia de Platão*, manual anônimo da segunda metade do século VI d.C. Provavelmente, os *Prolegômenos* são anotações de cursos dados por um dos sucessores de Olimpíodoro⁶². Neste texto, relatam-se interpretações hoje quase totalmente esquecidas. Platão, tanto quanto os céticos, segundo alguns, professaria a *akatalepsia*, isto é, o caráter não apreensível do verdadeiro. Como afirma o manual anônimo: “certos impelem Platão no sentido dos céticos e dos Acadêmicos, pretendendo que ele também professa que tudo é não apreensível (ἀκαταληψίαν); e procuram estabelecer esta opinião a partir de certas expressões que se encontram em suas obras”.⁶³ Os *Prolegômenos* relatam de maneira detalhada os argumentos que eram desenvolvidos para demonstrar o caráter cético e aporético do pensamento de Platão. Afirmavam alguns que Platão ao discutir sobre as coisas existentes empregava sempre expressões que marcam dúvida e hesitação, tais como “ser verossímil”(εἰκὸς), “talvez”(ἴσως), “eu pensaria que” (τάχ’ ὥς οἶμαι), e estas expressões não seriam próprias “de alguém que sabe, mas sim, daquele que não captou nenhum

⁶¹ Op. cit., livro I, cap. XXXIII, 226, pp. 138-9.

⁶² *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, "Introduction", p.LXXXIX, ed. Les Belles Lettres, 1990, Paris.

⁶³ *Prolegomènes*, 10.7-9, p.15. A refutação da nova Academia e dos céticos preocupava profundamente a escola de Amonio, mestre de Olimpíodoro, sobretudo, para provar que Platão não teria sido, ele próprio, um cético. Amonio escreveu uma monografia sobre a passagem 69-d 4-6 do *Fédon* para provar que neste trecho Platão não colocaria em dúvida a imortalidade da alma. O mesmo problema é analisado por Olimpíodoro e por Élias, que também, como o Anônimo, procuram defender Platão do ceticismo (cf. "Introduction", in *Prolegomènes*, p. LXII-LXIII).

conhecimento mais determinado”.⁶⁴ Outro argumento levantado é justamente a observação de que Platão “estabelece teses opostas a respeito dos mesmos assuntos, mostrando assim claramente que a realidade é não-captável”.⁶⁵ Os exemplos aqui citados são as discussões do *Lysis*, do *Cármides* e do *Eutifron*, em que teses opostas são sustentadas a respeito da amizade, da sabedoria e da piedade⁶⁶. Evidentemente, muitas outras passagens poderiam ser lembradas. Como explicar, por exemplo, que no diálogo *Parmênides* se façam tantas objeções à teoria das idéias? Ou então, como explicar a diferença extrema entre o projeto de cidade de *A República* e aquele das *Leis*? Ainda como argumento negativo em relação à existência de dogmas platônicos, lembra o Anônimo afirmações de que o diálogo *Teeteto* teria destruído toda proposição de ciência (πάσαν ἀπόδοσιν τῆς ἐπιστήμης) e pergunta: “Então, como alguém com tais opiniões teria professado que é possível a apreensão (κατάληψιν) de algo?”⁶⁷ No mesmo sentido, recorda o manual que Platão teria supostamente dito: “nada sei nem ensino algo, mas somente atravesso dúvidas”⁶⁸. Em outra passagem, ainda o próprio Platão teria afirmado, novamente: “nada ensino”⁶⁹, expressão que significaria, na verdade, segundo o manual anônimo, “em ninguém coloco dogmas” (οὐδενὶ ἐντίθημι τὰ δόγματα).⁷⁰

Portanto, por vários séculos, alguns intérpretes, (discípulos da própria Academia), expressando uma posição ortodoxa quanto à conservação e valorização da forma dialógica, teriam assim, também na instância do conteúdo, deixado por toda a Antigüidade vestígios luminosos de um outro Platão, *autós*-autor não dogmático, que teria fundado uma filosofia essencialmente negativa, e bastante afastada da doutrina sistemática que aprendemos a conhecer através

⁶⁴ ibidem, 10.7-12, p.15. Como se observa na nota 109 (p.61) da edição *Les Belles Lettres*: "O uso, em Platão, de partículas exprimindo a dúvida é um assunto discutido freqüentemente nos comentários". Citam-se textos, nessa direção, de Hérmiias, Proclus, Palladius e Élias. Inclusive, Élias e os *Prolegômenos* têm uma passagem em comum a respeito da utilização, nos *Diálogos*, dessas expressões dubitativas (cf.

"Introduction", p. LXIII, in *Prolegômenes*).

⁶⁵ Ibidem, 10.16-18, p.15-6.

⁶⁶ Ibidem, 10.18-20, p.16.

⁶⁷ Ibidem, 10.25-26, p.16.

⁶⁸ Ibidem, 10.58-9, p.17

⁶⁹ Ibidem, 10.66, p.17.

⁷⁰ Ibidem, 10.66-7, p.17)

das leituras aristotélicas e neoplatônicas⁷¹. Talvez, não seja impossível, assim, encontrar algum outro Platão perdido *aquém* da interpretação do aristotelismo e do neoplatonismo.

§ 3. A redescoberta da trama dramática

“Alguns, entre os quais está Aristófanes, o gramático, organizam os diálogos em trilógias”.

(Diógenes Laércio)

Imaginemos que estivéssemos, pela primeira vez, contemplando os *Diálogos*.. Coloquemos entre parênteses, ao menos por algum tempo, as doxografias, os comentários e todas as seculares mediações que deles nos separam. Que ocorreria se tentássemos lê-los, como se nada soubéssemos a respeito da sua história interpretativa, nem de seu autor (ou autores)? Que aconteceria se os lêssemos, ao menos uma vez, absolutamente sem autor e sem doutrina? O primeiro problema com o qual nos defrontaríamos, a partir desta suspensão metodológica, seria aquele de como atribuir uma certa disposição ou *diatáxis* a esta série de objetos. Por onde começar a contemplação desta coleção de documentos hipoteticamente inéditos? Como classificá-los? Como ordená-los para leitura, ao menos, provisoriamente? Graças a este olhar sem a mediação da tradição milenar, perceberíamos, talvez com mais facilidade, uma certa evidência que, paradoxalmente, foi esquecida quase de maneira definitiva há muitos séculos: os *Diálogos* possuem demarcações objetivamente postas, e assim, inscritas na própria materialidade dos textos, que os situam numa certa

⁷¹ Recentemente foi publicado o estudo de Mauro Bonazzi a respeito do debate antigo sobre o ceticismo de Platão : *Academici e Platonici. Il Dibattito Antico sullo Scetticismo di Platone*, Il Filarete. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 2003.

diatáxis ou disposição geral. Estas demarcações, de certa maneira, esboçam como que um mapa para a leitura dos *Diálogos*, indicando a rota a ser percorrida pelo navegante que, pela primeira vez, atravessa este imenso oceano de palavras. Vejamos como este “mapa” se esboça, aqui e ali, por uma série de sinais.

Após um primeiro olhar minucioso, destituído dos pressupostos da tradição, constata-se, desde o começo, que grande parte dos personagens participantes das cenas dialógicas (Sócrates, Alcibíades, Górgias, Crítias, Cármides, etc.), são personagens que realmente existiram, sendo assim, participam de uma série de acontecimentos citados que são aqueles da própria história ateniense e grega : a comemoração da vitória de Agatão, o cerco de Potidéia no qual estiveram presentes Sócrates e Alcibíades, o julgamento e a prisão de Sócrates, a epidemia que assolou Atenas no século V e que foi adiada graças à magia de Diotima, encontros com figuras famosas que visitaram Atenas (Parmênides, Zenão, Górgias, Protágoras, etc). Toda esta rede de acontecimentos participa da constituição da cena dialógica e, apesar de introduzir elementos aparentemente externos e dispersivos nas discussões conceituais, introduz também no *corpus* dialógico um elemento decisivamente ordenador: o tempo. Assim, um olhar que observasse os *Diálogos* com os seus próprios olhos (e não com as lentes embaçadas por pressupostos milenares), dificilmente deixaria de perceber como este elemento – o tempo – é marcante e insuprimível no próprio modo de exposição dos *Dialógos*. Provavelmente, seria próxima deste olhar a maneira pela qual os contemporâneos atenienses leram os *Diálogos*. Como poderiam eles afinal desconhecer os diversos personagens (com os quais se encontravam nas ruas) e os recentes acontecimentos históricos (que eles próprios ou seus pais e avós viveram)?

A ação de dialógica decorre num período temporal de aproximadamente um século, entre 450 e 347. Sendo assim, sobretudo os personagens, elementos fundamentais no processo de exposição, são claramente marcados por esta temporalidade e não seres imutáveis como, em geral, são representados. Se a tradição dominante quase sempre pensou e representou o Sócrates de Platão,

por exemplo, como um homem permanentemente velho (e a iconografia das mais diversas épocas é bastante eloqüente nesse sentido), a tal ponto que é até difícil imaginá-lo em outra idade de sua vida, isto somente ocorre devido à leitura hegemônica que não leva em conta esta temporalidade existente no próprio texto dos *Diálogos*. Na verdade, Sócrates aparece no *Parmênides* com cerca de vinte anos, ainda é relativamente jovem no *Protágoras* e no *Alcibíades*, depois, em outros diálogos transforma-se e envelhece, morrendo finalmente próximo aos setenta anos no *Fédon*. Da mesma maneira, ainda que não de forma tão clara, também outros personagens se transformam no tempo dialógico. Por exemplo, Alcibíades, no diálogo do mesmo nome, é um jovem que começa a sair da adolescência, dócil, convence-se a seguir os ensinamentos de Sócrates. No *Banquete* reaparece Alcibíades, cerca de quinze anos depois, e realmente bastante transformado, tornara-se já o brilhante *estrategós* que, em breve, cairia em desgraça envolvido na mutilação das estátuas de Hermes. No mesmo sentido, diversos indícios marcam, às vezes até com precisão, o ano em que a cena dialógica está ocorrendo⁷². Existe assim inscrita e objetivamente posta, no próprio texto dos *Diálogos*, uma série de demarcações que indica uma determinada disposição ou *diatáxis* temporal relativamente precisa. Sendo assim, é possível, como realmente ocorre com frequência, que um diálogo faça referência a um outro que o antecede e mesmo que, em certo sentido, um diálogo continue problemáticas postas por diálogos anteriores.

Ora, apesar de hoje esquecidas, tais evidências de uma *diatáxis* temporal, não poderiam ter passado despercebidas nas primeiras edições dos *Diálogos*. É mesmo provável que esta disposição dos *Diálogos* se manifestasse na própria forma material das primeiras edições, aquelas contemporâneas de Platão. Como ocorriam com obras de outros autores – por exemplo, discursos de Lísias ou Demóstenes -, num mesmo rolo de manuscritos juntavam-se vários textos que possuíam certa vinculação. Nesse sentido, é provável que certos diálogos, próximos pelo conteúdo, fossem, originalmente, colocados juntos no processo

⁷² Por exemplo, o *Banquete* é datado com precisão em 416, já que ocorre no dia seguinte à vitória de Agatão no festival poético ocorrido, de fato, naquele ano. Já o *Cármides* ocorre com precisão em 430-429, Sócrates acaba de retornar do cerco de Potidéia.

material de edição. Por exemplo, *República*, *Timeu* e *Crítias*, ou então, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*, dispostos em seqüência, deviam aparecer também juntos nas primeiras edições⁷³. As edições posteriores, provavelmente, retomavam, em grande parte, esta preocupação pela disposição ou *diatáxis* original dos *Diálogos*, e nestas circunstâncias surgiram as disposições em trilogias ou tetralogias.

Uma das primeiras edições que se tem notícia, aquela atribuída a Aristóphanes de Bizâncio, que viveu na segunda metade do século terceiro antes de Cristo, teria justamente ordenado os *Diálogos* em trilogias. Como escreve Diógenes Laércio: “Alguns, entre os quais está Aristóphanes, o gramático, organizam os diálogos em trilogias (εἰς τριλογίας)”⁷⁴. E a seguir, Diógenes descreve cinco trilogias: *República-Timeu-Crítias* ; *Sofista-Político-Crátilo* ; *Leis-Minos-Epinomis* ; *Teeteto-Eutifron-Apologia* ; *Crítion-Fédon-Cartas*. Quanto aos diálogos restantes, acrescenta Diógenes, teriam permanecido “em desordem”(ἀτάκτως). É importante notar que as diversas trilogias de Aristóphanes obedecem àquelas demarcações, ou seja, sinalizações temporais postas pelos próprios textos. Por exemplo, o *Teeteto* termina com Sócrates se retirando do diálogo, pois, precisa ir ao Pórtico do Rei para saber da acusação que pesa sobre ele; o *Eutifron* começa com Sócrates saindo do Pórtico do Rei e referindo-se à acusação que acabou de tomar conhecimento; finalmente, na *Apologia*, se descreve o julgamento de Sócrates; os três diálogos ocorrem portanto em 399 e estão dispostos numa ordem temporal precisa .

Além desta edição de Aristóphanes, célebre foi uma edição dos *Diálogos* constituída no século I d.C., provavelmente, sob a iniciativa do bibliófilo romano Atticus, que dispunha os *Diálogos* em tetralogias. A esta edição estão vinculados os nomes de Dercíledes e Trasilos, possivelmente, colaboradores de

⁷³ Como observava já Henri Alline, no seu livro clássico *Histoire du texte de Platon*, p.19 :“Para reeditar os diálogos de sua juventude ou publicar os curtos diálogos de sua idade madura, Platão foi levado, provavelmente, a reunir muitos diálogos em um só volume, e a formar assim uma espécie de *recueil de Mélanges* (βίβλος συμμιγής)”. Ampla bibliografia sobre isto é citada por Alline in p.19, nota 2. Observa ainda Alline (p. 19, nota 3) que outros autores, no século terceiro, como por exemplo Crisipo, publicavam também suas obras por grupos (συντάξεις); nesse sentido, remete a obra de U.v.Wilamowitz sobre a tragédia grega.

⁷⁴ Livro III, 61, p.146.

Atticus⁷⁵. A respeito deles escreve Albinus (Alcinoos), na sua *Introdução aos diálogos de Platão*, no século II: “há os que dividem os diálogos em tetralogias (...). Esta opinião é aquela de Dercílides e Trasilos (ταύτης τῆς δόξης εἰσι Δερκυλλίδης καὶ Θράσυλλος): seu projeto, segundo minha opinião, foi fazer uma disposição segundo os personagens e as circunstâncias de vida (προσώποις καὶ βίων περιστάσεσιν)(...)”⁷⁶. Também Diógenes Laércio lembra esta *diatáxis* em tetralogias associando-a ao nome de Trasilos⁷⁷. Diógenes descreve nove tetralogias: “O começo da primeira tetralogia (τετραλογία) é com o *Eutifron* ou *A respeito do sagrado*; o diálogo é *peirástico*. O segundo diálogo é *Apologia de Sócrates*, o diálogo é *ético*. O terceiro é o *Críton*, ou *A respeito da prática*, diálogo *ético*. O quarto é o *Fédon*, ou *A respeito da alma*, diálogo *ético*”⁷⁸. Como se vê, Dercilides e Trasilos, apesar de passarem de trilogias para tetralogias, parecem seguir os mesmos critérios de disposição aplicados por Aristófanes de Bizâncio, ou seja, também como este, seguem as demarcações temporais inscritas no próprio texto dos *Diálogos*. Aliás, Albinus (Alcinoos) que também cita esta tetralogia de Dercilides e Trasilos, no seu *Prólogo*, comenta e explica com absoluta clareza os critérios destes autores: “O *Eutifron*, porque lá se anuncia a Sócrates a acusação; a *Apologia*, porque deve apresentar sua defesa; a seguir aparece o *Críton*, devido à entrevista na prisão; enfim, o *Fédon*, pois ali se assiste a morte de Sócrates”⁷⁹. Observe-se que a continuidade, quanto à *diatáxis*, entre as edições de Aristófanes (sec. IIIa.C.) e de Atticus-Dercílides-Trasilos (sec. I d.C.) é evidente também no fato de que algumas tetralogias (como esta primeira, *Eutifron-Apologia-Críton-Fédon*) nada mais são do que uma fusão parcial de certas trilogias (neste caso, a quarta e a quinta, [*Teeteto*]-*Eutifron*-

⁷⁵ Segundo Alline (op. cit., p.113), que segue a Susemihl, na verdade, somente Dercílides teria sido colaborador na edição de Atticus. Trasilos foi associado posteriormente àquele por também adotar a disposição em tetralogias.

⁷⁶ *Introduction a l'oeuvre de Platon: Prologue d'Albinus*, tradução francesa de René le Corre, p. 35 in "Le Prologue d'Albinus", *Revue Philosophique*, janeiro-março, 1956, Paris; cf. texto grego editado por J. Freudenthal, "Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos", *Hellenistische Studien*, III, Berlin, 1879; cito edição eletrônica *Musaios, Albinus, Introductio in Platonem*, seção 4, linhas 12-14.

⁷⁷ Diógenes Laércio, III, 56-61, p. 144-146, ed. cit..

⁷⁸ idem, III, 58, p.145.

⁷⁹ Albinus, *Prologue*, tradução cit., p.35; ed. Musaios, seção 4, linhas 8-12.

Apologia e *Críton-Fédon*-[*Cartas*]). Pode-se dizer também que, na passagem das trilogias às tetralogias, junto à continuidade de critérios, teria havido, até mesmo, um certo desenvolvimento dessa concepção de *diatáxis*. Tendia-se para a procura de uma possível disposição temporal que desse conta de todos os *Diálogos*, unificando-os de maneira mais sistemática. Nessa direção, basta lembrar que enquanto as trilogias ordenavam apenas quinze diálogos, deixando os restantes “sem ordem” (ἀτάκτως), as tetralogias relatadas por Diógenes já ordenavam trinta e cinco diálogos e treze cartas. No entanto, esse esforço seria logo depois interrompido por uma nova orientação que, já a partir do século II d. C., começaria a tornar-se a dominante. Abandona-se então a procura desta *diatáxis* imanente posta pelos indícios temporais, objetivamente inscritos nos *Diálogos*, e passa-se a procurar a disposição que fosse exigida por uma suposta doutrina ou dogmática de Platão⁸⁰.

No entanto, de maneira contraditória, apesar desta nova concepção de leitura, concepção doutrinário-dogmática, consagrada pelo neoplatonismo e depois, conseqüentemente, pelo platonismo medieval e renascentista, as futuras edições que começaram a surgir na Idade Moderna eram todas tetralógicas. A partir do século XVI começam a surgir diversas edições modernas: a de Aldus Manutius em 1513; a de Simon Grynaeus em 1534; a de Janus Cornarius em 1561; a célebre edição de Henri Estienne em 1578⁸¹; a de Oxford que começou

⁸⁰ Como se lê no *Prólogo* de Albinus, que aliás, é um momento marcante nesta mutação em direção do Platão dogmático: "uma ordem fundada sobre os personagens e as circunstâncias de vida é coisa útil para um outro objetivo, mas não para isto que nos propomos neste momento, e que é encontrar o princípio e a disposição do ensino que conduz à sabedoria (ἀρχὴν καὶ διάταξιν διδασκαλίας τῆς κατὰ σοφίαν εὐρεῖν)." (trad.cit., p.35; Musaios, 4, 15-17). Antiochos de Ascalon (que Cícero conheceu em Atenas), durante o século I a.C., parece ter liderado um certo “retorno” ao Platão dogmático de Xenócrates e Speusipo. Esta reação contra o Platão “cético” da Média e Nova Academia, após Antiochos, teria sido continuada por Gaios e por seus prováveis discípulos, Albinus (Alicnoos) e Apuleius. Este último escreveu o manual *Platão e seus dogmas*, texto bem próximo do *Prólogo* de Albinus; cf. Apuleius, *Opusculas Philosophicas et Fragments*, texto estabelecido, traduzido e comentado por Jean Beaujeu, ed. Les Belles Lettres, 1973; sobre a história desta “reação” iniciada por Antiochos, ver comentário e bibliografia in “Introduction” de Beaujeu à obra de Apuleius, particularmente, p.54 e seguintes. O neoplatonismo, até o fim da Antigüidade, continuará e aprofundará esta tendência. Isto está bem expresso no manual anônimo *Prolegômenos*, já citado, do século VI d.C., que cristaliza os métodos da leitura neoplatônica.

⁸¹ Ainda que na edição de H. Estienne, como comentava já Hans Raeder, “é somente na primeira tetralogia que se encontra a disposição de Trasilos.” (p.16, in “Note sur la chronologie platonicienne”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, outubro de 1925.)

a ser publicada em 1905. Todas elas, seguindo os principais manuscritos que teriam sua origem na antiga edição de Atticus, ainda reproduzem a disposição em tetralogias⁸². Esta *diatáxis*, no entanto, desde o século II, muito pouco ou nada significava do ponto de vista da leitura e interpretação dos *Diálogos*. Nesse sentido, a publicação da *Société d'Édition "Les Belles Lettres"* (que começou a ser lançada em 1920), marca o fim definitivo desta longa tradição e, rompendo com as tetralogias dos manuscritos, passa a dispor os *Diálogos* de Platão a partir do suposto tempo cronológico de produção da obra⁸³. Mais tarde, a partir da década de 50, do ponto de vista da questão interpretativa, o próprio problema da *diatáxis* foi sendo gradualmente abandonado como teoricamente não importante para a compreensão dos textos de Platão. Cada vez mais, os *Diálogos* passaram a ser lidos de maneira isolada ou então por proximidades conceituais que obedeciam apenas às necessidades de exposição do leitor-intérprete⁸⁴.

Pode-se portanto afirmar que, após o tempo de Albinus (Alcinoos), durante vários séculos, até a época contemporânea, a história interpretativa dos *Diálogos* realizou o processo de um gradual, mas insistente e sistemático esquecimento : a materialidade da *diatáxis* temporal, apesar de inscrita objetivamente no próprio texto dos *Diálogos*, apesar de ter sido lá posta pelo

⁸² Em outro sentido caminha a célebre edição de Schleiermacher (*Platons Werke*, Berlim, ed. Reimer, de 1804 a 1809). Na introdução ao primeiro volume, o autor propõe um princípio de ordenamento que estaria presente no processo de exposição do pensamento de Platão, esse processo seria a sua realização pedagógica, lógica e também cronológica. A fragilidade da interpretação de Schleiermacher era supor uma unidade acabada que pré-existiria antes da sua própria manifestação, seja como exposição pedagógica, lógica ou cronológica. Ainda assim, Schleiermacher tem o grande mérito de abrir uma reflexão original sobre o ordenamento dos *Diálogos*.

⁸³ Baseava-se nos estudos estilométricos que, durante a segunda metade do século XIX, a partir da análise quantitativa das partículas e de outras características de estilo, pensavam haver resolvido a questão da disposição dos *Diálogos*. Ver as observações de M. Croiset, in "Introduction", p.12-13, in Platon, *Oeuvres complètes*, ed. Les Belles Lettres: "Em nossos dias, parece indispensável proceder de outra forma. Um ensaio de ordem cronológica, ainda que em parte conjectural, tem a grande vantagem de sugerir o sentimento muito vivo de um movimento contínuo de pensamento."

⁸⁴ Neste sentido é exemplar a célebre obra de Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, que privilegia na interpretação o "tempo lógico" e quanto à *disposição*, trata-se de obedecer apenas à "comodidade de exposição". Como escreve o próprio autor: "A ordem que se seguirá na análise dos Diálogos deverá portanto se libertar, desde o início, de toda pretensão à objetividade; não será dogmática nem genética. Será dirigida pelo único cuidado da comodidade de exposição." E mais adiante acrescenta: "Isto apresenta seguramente inconvenientes. Mas nos parece preferível correr este risco, muito mais do que submeter os Diálogos a uma harmonia que Platão, certamente, jamais pré-esbeleceu"(p.33, in *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, 3ª edição, Presses Universitaires de France, 1971).

ato primeiro e soberano do seu próprio demiurgo, apesar de estar presente em quase todos os principais manuscritos e edições, foi sendo pouco a pouco soterrada e elidida até o seu definitivo esquecimento⁸⁵

⁸⁵ Poucos foram aqueles que caminharam em sentido contrário. Uma rara exceção é o livro de Eduard Munk, *Die natürliche Ordnung der platonische Schriften*, Dümmmler, Berlim, 1857; neste livro, Munk ordena os *Diálogos* observando justamente as datas das cenas dramáticas. O livro teve pouca repercussão mesmo na sua época. Foi citado por G.Grote, in *Plato and the Other Companions of Sokrates*, ed. J.Murray, Londres, 1865, I, p.181-182; e mais recentemente, por Pierre Vidal-Naquet, in *La Démocratie Grecque vue d'ailleurs*, "La société platonicienne des dialogues", pp.95-97. Após resumir a obra de Munk, observa Vidal-Naquet: "Qualquer um que quiser tratar *hoje*, como historiador, de Platão deve levar em conta não somente a data de redação dos diálogos, mas também suas datas dramáticas, estranhamente esquecidas, quase sempre, pelos comentadores. Não existira lá, no entanto, uma indicação do *sentido*, que Platão dá aos seus textos?"(p.96)

CAPÍTULO III

A DIATÁXIS DA LÉXIS

Δέκατον κεφάλαιον ἔστω τὸ τὴν τάξιν τῶν Πλάτωνος διαλόγων μαθεῖν.

Τινὲς τοῖνυν εἰρήκασιν τὴν τάξιν αὐτῶν δεῖν λαμβάνεσθαι

ἔκ τε τοῦ χρόνου καὶ τῆς τετραλογίας.⁸⁶

(Anônimo, *Prolegomena*, X, 24,1-3, ed. cit. p.36)

A *diatáxis* ou disposição dos *Diálogos* segundo a *léxis* ou κατὰ λέξιν⁸⁷ é aquela que está literalmente posta no próprio texto, aquém de qualquer interpretação. Aparece nas demarcações temporais objetivas inscritas na cena dramática da maioria dos *Diálogos*. A partir dessas demarcações ordenamos os *Diálogos*.

Como se sabe, as divergências a respeito da autenticidade dos *Diálogos* é hoje reduzida. Entre os vinte e nove diálogos reconhecidos na edição da *Société D'Édition "Les Belles Lettres"*, restam dúvidas quanto ao *Alcibiades I*, o *Hípias Maior*, o *Epinomis*, o *Ion*, o *Menexene*. Deixamos somente estes três últimos fora da nossa análise, acompanhando a opinião que os considera apócrifos. Dos vinte e seis diálogos restantes considerados autênticos pudemos datar, com precisão, vinte deles, entre os quais estão todos os diálogos considerados mais importantes do ponto de

⁸⁶ “Como décimo ponto, propomos de aprender a ordem dos diálogos de Platão. Certos autores disseram que era necessário captar esta ordem a partir do tempo e da organização em tetralogias”.

⁸⁷ Como se sabe, λέξις etimologicamente significa a "ação de dizer"; por extensão, significa a "maneira de falar", o "estilo". O próprio Platão utiliza o termo *léxis* quando, na *República*, Sócrates discute a *léxis* correta que os poetas devem utilizar na cidade: cf. livro III, 392-c e seguintes.

vista do conteúdo da filosofia platônica⁸⁸. Os seis restantes receberam uma datação aproximada (em alguns mais precisa, em outros mais a partir da conjectura)⁸⁹. Dos três suspeitos como apócrifos, somente dois diálogos, o *Ion* e o *Menexene*, mostraram-se absolutamente rebeldes a esta *diatáxis*, e isto devido aos evidentes anacronismos que manifestam. Quanto ao *Epinomis*, apesar de datável com precisão, acompanhamos as opiniões que optam pelo caráter inautêntico.

Para a descrição desta *diatáxis* estabelecemos uma periodização em quatro momentos. O primeiro momento é marcado pelo diálogo *Parmênides* que aparece como possuindo a cena dramática mais antiga entre todas as outras descritas na obra de Platão. A cena ocorre no ano de 450 e constitui isolada este primeiro momento. O segundo momento marca a retomada dos diálogos após cerca de quinze anos de silêncio: estende-se de 434 (época do *Protágoras*) a 410 (época da ação dramática do *Fedro*). O terceiro momento, de 410 a 399, é constituído pelos diálogos da última década da vida de Sócrates: estende-se da *República* ao *Fédon*. Finalmente, o quarto momento é constituído pelo diálogo *Leis*, cuja cena dramática situa-se, surpreendentemente, cinquenta anos depois de todas as outras cenas dramáticas: entre 356 e 347. Vejamos esses diversos momentos desenvolvidos.

§ 1. O começo ou primeiro momento: 450

O *Parmênides*, no interior da *diatáxis* segundo a *léxis*, é o primeiro ou o mais antigo dos *Diálogos*. Esta afirmação é atestada de maneira indubitável por várias passagens. A primeira delas é aquela na qual Antifon narra a visita de Parmênides e Zenão a Atenas, por ocasião de uma das festas tradicionais da

⁸⁸ Tratam-se dos seguintes diálogos: *Parmênides*, *Protágoras*, *Alcibíades*, *Cármides*, *Górgias*, *Láques*, *Banquete*, *Fedro*, *República*, *Timeu*, *Crítias*, *Teeteto*, *Eutifron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Críton*, *Fédon*, *Leis*. Entre os diálogos considerados mais importantes, que aqui não aparecem, podemos dizer que são somente o *Mênon* e o *Filebo*. No entanto, quanto a estes conseguimos uma datação aproximada bastante possível.

⁸⁹ *Eutidemo*, *Lysis*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Mênon*, *Filebo*.

cidade: “Segundo Antifon, Pitodoro lhe contara que, certa vez, Zenão e Parmênides chegaram para as Grandes Panatenéias. Parmênides estava já com idade bastante avançada, possuía cabelos inteiramente brancos e uma aparência bela e nobre; teria perto de sessenta e cinco anos. Zenão estaria perto dos quarenta . (...) Eles se encaminharam à casa de Pitodoro, no Cerâmico, fora dos muros. Lá veio Sócrates e com ele alguns outros, todos desejosos de ouvir a leitura dos escritos de Zenão – ainda inéditos na cidade. Sócrates era então acentuadamente jovem ”⁹⁰.

Reafirma-se várias vezes a juventude de Sócrates

A partir da idade citada de Parmênides (sessenta e cinco), de Zenão (quarenta) e de Sócrates (acentuadamente jovem), podemos concluir com razoável precisão a data em que se situa o suposto encontro. Sobretudo, a juventude de Sócrates, que é fundamental para esta datação, é ressaltada e reafirmada ainda em diversas outras passagens: “És muito jovem ainda, Sócrates, teria dito Parmênides, e não foste ainda tomado pela filosofia, desta maneira pela qual, um dia ela te possuirá, então não desprezarás nenhuma destas coisas. Agora, no entanto, dás excessiva importância à opinião dos homens, por causa da tua juventude ”⁹¹.

Ao findar a primeira parte do diálogo, após o fracasso socrático na defesa da teoria das idéias, novamente ocorrem referências à juventude de Sócrates, sendo esta, em certo sentido, apontada como a causadora da incapacidade em responder aos questionamentos de Parmênides. O sábio eleata pergunta: “Que farás portanto da filosofia? Para onde te voltarás, ignorando a resposta destas questões ?” Sócrates então responde: “Nenhuma solução vislumbro, ao menos, no presente.” E Parmênides, aconselhando a Sócrates, resalta a sua inexperiência juvenil: “Antes da idade, sem treinamento, Sócrates, tentas-te definir o belo, o justo, o bem, e cada uma das idéias. Pensei isto já antes de ontem, ao te ouvir dialogar aqui mesmo com Aristóteles que aqui está . O impulso que te impulsiona sobre os discursos é belo e divino.

⁹⁰ *Parmênides*, 127-a-c.

⁹¹ *ibidem*, 130-e.

Mas, exercita-te, treina a fundo nestes exercícios que parecem não servir para nada e que muitos chamam charlatanice; faça isto enquanto ainda és jovem; senão, a verdade te escapará⁹². Além destas referências no interior do *Parmênides*, também passagens em outros diálogos lembram o encontro de Sócrates com os eleatas e, mais uma vez, reafirmam a juventude de Sócrates naquela ocasião.

Reafirmações posteriores, em outros diálogos, da juventude de Sócrates

Lembremos, primeiramente, uma passagem do *Teeteto*, na qual, o próprio Sócrates, já com setenta anos, recorda o encontro ocorrido há muito tempo: “Parmênides aparece para mim como o herói de Homero, ao mesmo tempo venerável e temível. Aproximei-me do homem quando eu era muito jovem e ele muito velho, e ele pareceu-me possuir então uma profundidade absolutamente sublime”⁹³. Neste caso, Sócrates está recordando o encontro com Parmênides, indubitavelmente, já em 399, no ano da sua morte. Isto fica claro pela cena final do *Teeteto*, na qual Sócrates retira-se do diálogo para dirigir-se ao fórum de Atenas e responder à acusação que pesa contra ele: “Agora, preciso ir apresentar-me ao Pórtico do Rei”, afirma Sócrates, “a fim de responder à acusação que Méleto formulou contra mim. Amanhã, Teodoro, voltaremos a encontrar-nos aqui mesmo”⁹⁴.

Realmente, no dia seguinte a esse diálogo, Teodoro, Teeteto e Sócrates se reencontram, conforme o combinado, e ocorre o diálogo *Sofista*, o qual começa com Teodoro dizendo: “Conforme o combinado ontem, Sócrates, aqui estamos e veio conosco este estrangeiro(...)”⁹⁵. Da mesma maneira, no *Sofista*, diálogo que continua a conversa começada no *Teeteto*, portanto, datado também em 399, Sócrates, conversando com o “estrangeiro de Eléia”, recorda novamente aquele encontro com Parmênides ocorrido na sua juventude. Assim, ainda no começo do diálogo, Sócrates pergunta: “Como preferes desenvolver a

⁹² Ibidem, 135-c-d.

⁹³ *Teeteto*, 133-e.

⁹⁴ Ibidem, 210-d.

⁹⁵ *Sofista*, 216-a.

tese que queres demonstrar?” – pergunta ele ao Estrangeiro. E continua Sócrates: “Pretendes utilizar uma longa exposição ou empregar a forma interrogativa, aquela que, num dia distante, o próprio Parmênides utilizou, quando desenvolveu maravilhosos argumentos, diante do jovem que então eu era, enquanto ele já estava bastante velho?”⁹⁶

O longo transcorrer do tempo nos *Diálogos*:

50 anos separam o diálogo *Parmênides* dos diálogos *Teeteto* e do *Sofista*

Como se vê, através destas passagens, já fica bastante claro o transcorrer de um longo tempo no interior dos *Diálogos*: do diálogo *Parmênides* até os diálogos *Teeteto* e *Sofista*, decorrem cerca de cinquenta anos. Se, como se sabe, Sócrates morreu em 399, com aproximadamente setenta anos, por outro lado, teria sido “acentuadamente jovem” e “inexperiente”, mas suficientemente amadurecido para defender a teoria das idéias e discutir com Parmênides e Zenão, quando teria tido cerca de uns vinte anos de idade, portanto, perto de cinquenta anos atrás (em relação ao *Teeteto* e *Sofista*), por volta assim de 450⁹⁷.

***Parmênides* como primeiro diálogo e sem rivais**

Esta data de 450 torna o *Parmênides* sem rivais, quanto à sua anterioridade na diatáxis da léxis. Nenhum outro diálogo narra cenas dramáticas anteriores, nem mesmo, imediatamente posteriores e assim próximas ao ano de 450. Sendo assim, na diatáxis da léxis, o *Parmênides* é, inquestionavelmente, o primeiro ou o mais antigo dos *Diálogos* de Platão. Isto foi constatado desde a Antigüidade, assim lemos nas páginas dos *Prolegomena*: “A partir do tempo

⁹⁶ Ibidem, 217-c

⁹⁷ Desde o século XIX, muito se discutiu a respeito da datação deste suposto encontro entre Parmênides, Zenão e Sócrates. Esta discussão não ocorreu, porém, para descrever uma *diatáxis* dos *Diálogos*, mas sim, muito mais, para datar a vida e obra de Parmênides, assim como o desenvolvimento histórico da escola eleática. As conclusões são sempre bastante próximas de 450. G.Grote (in *History of Greece*, VIII, pp.145 e seguintes, ed. de 1872) situa o encontro em 448. Zeller, na sua longa nota sobre a cronologia de Parmênides (in *Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, vol I, 4ª ed., 1876, pp.508-509) apesar de não aceitar a historicidade da cena, parece concordar com a datação de Grote. Burnet, também discutindo a cronologia de Parmênides, situa a cena do *Parmênides* entre 451 e 449 (cf. *Early Greek Philosophy*, trad. francesa de Reymond, p.195). Kirk e Raven, situam o hipotético encontro entre 450 e 445 (cf. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, University Press, England, 1966, § 338). Auguste Diès na sua "Notice" sobre o *Parmênides*, situa o suposto encontro por volta de 449 (cf. *Platon, Oeuvres Complètes*, VIII, 1ª parte, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p.9).

dos personagens que figuram nos diálogos, o primeiro diálogo, dizem estes autores, é o *Parmênides*, porque apresenta Sócrates como um homem muito jovem recebendo o ensinamento de Parmênides(...) ⁹⁸.

§ 2. Após um longo período aporético, o segundo momento: de 434 a 410

Estranhamente, mas de maneira coerente com a retrospectiva que o próprio Sócrates narra na *Apologia* ⁹⁹, após o *Parmênides*, segue-se um longo silêncio aporético que somente será interrompido cerca de quinze anos depois. O próximo diálogo, nesta diatáxis, é o *Protágoras*. Neste diálogo, *Sócrates* ainda é relativamente jovem. Assim, referindo-se aos problemas do conhecimento, afirma Sócrates ser necessário a ajuda dos mais velhos: “Examinemos portanto estas questões com a ajuda daqueles que são mais velhos do que nós; pois somos ainda jovens para decidir sobre coisas de tal importância” ¹⁰⁰. Coerentemente com essa afirmação, o ainda jovem Sócrates, com cerca de 36 anos, vai dialogar com o renomado sábio Protágoras.

Em certas passagens, Protágoras reafirma a relativa juventude de Sócrates. Por exemplo, em certa passagem, Protágoras afirma: “Não me recusarei, Sócrates. Mas como vocês querem esta demonstração, como um mais velho fala aos mais jovens, sob a forma de um mito(...)?” ¹⁰¹ E Protágoras narrará um mito aos seus jovens ouvintes. Similarmente, no final do diálogo, Protágoras elogia Sócrates, ressaltando o seu talento, sobretudo, se comparado com aqueles de igual idade, e lhe prevê um futuro brilhante. Assim afirma o

⁹⁸ X, 24, p.37.

⁹⁹ Na *Apologia*, obra que narra o julgamento de Sócrates ocorrido em 399, o réu recorda um longo período aporético ocorrido na sua juventude, que só foi interrompido após o decifrar de uma revelação do oráculo de Delfos (cf. 21b).

¹⁰⁰ 314-b

¹⁰¹ 320-c

célebre sofista Protágoras a respeito do jovem Sócrates: “não me surpreenderia se tu te tornares célebre entre aqueles cuja meta é o saber”¹⁰².

Alcibíades e toda uma geração presente são ainda adolescentes

Se Sócrates parece ser assim relativamente jovem nesta cena dramática, outros vestígios confirmam isto e determinam com mais precisão a época em que ocorre o diálogo. Alcibíades é mencionado diversas vezes no diálogo, ele é ainda bastante jovem, há pouco era apenas uma criança, mas agora, observa irônicamente um amigo de Sócrates, o jovem já é um homem e “possui bastante barba”¹⁰³. No mesmo tom irônico responde Sócrates: “Que importa? Homero, que tanto admiras, não disse que a idade mais bela era aquela quando começa a crescer a barba, aquela que possui agora Alcibíades?”¹⁰⁴ Alcibíades, portanto, estaria com dezesseis ou dezessete anos na época deste diálogo. Ora, sabemos que nasceu em 450¹⁰⁵. Provavelmente, a cena ocorre assim por volta de 434-433.

Outros indícios apontam aproximadamente para essa data. Os filhos de Péricles, Paralos e Xantipos, estão presentes¹⁰⁶, mas, como se sabe, estes morreram em 429. Isto lança o diálogo para a década de 30. Cármides também está presente no *Protágoras*¹⁰⁷, mas devia ser muito jovem e não toma a palavra. Como se sabe pelo diálogo *Cármides*¹⁰⁸, realmente, Sócrates o conhecia antes de sua partida para a campanha bélica de Potidéia, ocorrida entre 432-429¹⁰⁹. Mas, Cármides “era ainda uma criança”, diz Sócrates no *Cármides*, “agora deve ser já um adolescente”¹¹⁰. Isto lança o diálogo *Protágoras* para trás de 432, quando Sócrates participa da expedição em Potidéia¹¹¹.

¹⁰²

361-e

¹⁰³

Cf. 309-a.

¹⁰⁴

309-a-b

¹⁰⁵

cf. "Alcibiades", p. 31, in *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Amen House, London, 1953.

¹⁰⁶

De 314-e a 315-a.

¹⁰⁷

Cf. 315-a: entre os jovens que escutavam a Protágoras, cita-se a "Cármides, filho de Glauco".

¹⁰⁸

Cármides, 154-b.

¹⁰⁹

Sobre a campanha de Potidéia, ver Tucídides, I, 66 a 76.

¹¹⁰

ibidem.

¹¹¹

No *Cármides*, Sócrates acaba de chegar do cerco de Potidéia (cf. *Cármides*, 153-a).

A presença do poeta Agatão ainda como adolescente

Agatão, o poeta que comemora sua vitória no *Banquete*, também está presente no *Protágoras*, e Sócrates comenta que “é um adolescente muito jovem, de natureza nobre, dotado de uma aparência muito bela”¹¹². Portanto, ainda estaria com cerca de 15 ou 16 anos neste diálogo. Na época da sua vitória poética celebrada no *Banquete*, ocorrida em 416, Agatão tinha cerca de 30 anos de idade. Seria assim “um adolescente muito jovem”, realmente, por volta de 434-433, a época na qual se situa com total precisão a cena dramática descrita no *Protágoras*.

O diálogo *Eutidemo*

Vejamos agora o *Eutidemo*. O diálogo começa com Críton perguntando a Sócrates a respeito da discussão que ocorreu “ontem no Liceu”¹¹³. Havia tanta gente em volta de Sócrates que Críton não pudera se aproximar. Mesmo distante, no entanto, percebeu alguma coisa: pareceu-lhe que havia um estrangeiro, que era o terceiro à direita de Sócrates, entre os dois, estava o filho de Axiocos, o qual cresceu muito “e é quase da idade do nosso Critóbulo”¹¹⁴, filho de Críton.

Como se sabe, Críton era contemporâneo de Sócrates, nascido no mesmo *demo* que ele e seu amigo fiel, companheiro que o acompanha durante toda a vida. Está presente na *Apologia*, julgamento de Sócrates, e no diálogo que leva seu próprio nome - *Críton*, quando então propõe a Sócrates a fuga, para tentar ainda, como último recurso, salvá-lo da morte¹¹⁵. Críton teve quatro filhos, Critóbulo, Hermógenes, Epígenes e Ctésipo¹¹⁶. No diálogo, no entanto, somente dois destes quatro filhos parecem já ter nascido e enquanto Critóbulo é um

¹¹² *Protágoras*, 315-e.

¹¹³ *Eutidemo*, 271-a.

¹¹⁴ 271-b.

¹¹⁵ Na *Apologia* (33-d-e), Sócrates afirma: “Muitos destes aqui vieram; eu os vejo: primeiramente Criton, meu contemporâneo (ἡλικιωτης) e do mesmo *demo* (δημοτης) que eu, pai de Critóbulo, aqui presente”. Observe-se que Críton aparece em diversos outros diálogos e mesmo nos textos de Xenofonte; também existe dele uma curta biografia de Diógenes Laércio, confirmando amplamente estes dados. Sobre a proposta de fuga, cf. *Críton*, particularmente, 45-a e seguintes.

¹¹⁶ Cf. Diógenes Laércio, II, 121: “Seus filhos, Critóbulo, Hermógenes, Epígenes e Ctésipo foram discípulos de Sócrates.”

adolescente, o outro é ainda muito jovem para o estudo da filosofia. Como afirma o próprio Críton: “Quanto a mim, Sócrates, eu próprio estou muito preocupado, como não cesso de te dizer, por causa dos meus filhos. Que fazer deles? O mais jovem ainda é pequeno; mas Critóbulo já tem idade, e é preciso alguém capaz de dirigi-lo”¹¹⁷.

Critóbulo, portanto, ainda não é discípulo de Sócrates, assim é que Críton procura um educador para o seu filho, mas, não satisfeito com sofistas tais como os deste diálogo (Dionisodoro e Eutidemo), afirma: “Em suma, não sei como dirigir este jovem para o estudo da filosofia”¹¹⁸. A partir destes dados, podemos já concluir algo a respeito da época suposta para esta cena.

Sendo Críton contemporâneo de Sócrates e amigo de infância, nasceu por volta de 470; apenas dois dos seus quatro filhos já nasceram e somente Critóbulo, o mais velho, atingiu a adolescência. Por outro lado, Sócrates, deve ser relativamente jovem, ainda não parece consagrado como mestre, pois, caso contrário, seria ele próprio o mestre indicado para Critóbulo, como realmente depois tornou-se¹¹⁹. Críton e Sócrates devem estar assim entre os 35 e 40 anos. Isto aponta para a época do *Protágoras* (434-433).

O filho de Axiocos: Clínias, primo de Alcibíades

No mesmo sentido, dirigem-se outros indícios. O filho de Axiocos, também citado por Críton como presente na cena, chama-se Clínias, tem assim o mesmo nome que o pai de Alcibíades¹²⁰, e não por acaso, mas sim, por parentesco próximo, como atesta outra passagem: (Clínias) “tem por pai Axiocos, filho de Alcibíades, o Antigo, e é primo co-irmão do Alcibíades hoje existente”¹²¹. Clínias, provavelmente, tem uma idade próxima àquela do seu

¹¹⁷ *Eutidemo*, 306-d. Neste diálogo aparece um personagem chamado Ctésipo, não é porém o filho de Críton, pois, Sócrates explica para o próprio Críton, quem é o referido Ctésipo: "Atrás dele vinham seus amantes, e entre estes, Ctésipo, um jovem de Paiania, uma natureza bela e nobre, salvo pela insolência que é efeito da juventude." (273-a)

¹¹⁸ 307-a.

¹¹⁹ Critóbulo é citado na *Apologia* (33-e), entre os jovens que seguiram a Sócrates.

¹²⁰ Cf. *Alcibíades I*, 103-a : Sócrates chama Alcibíades de "filho de Clínias".

¹²¹ *Eutidemo*, 275-a-b.

primo Alcibíades, nascido em 450. Clíneas, neste diálogo, é um adolescente¹²² seguido pelos seus amantes, tem assim quatorze ou quinze anos. Assim, portanto, os indícios apontam para um período próximo àquele do *Protágoras* (434-433).

O diálogo *Lysis*

Posto isto para o *Eutidemo*, uma data próxima àquela deve ser indicada também para o diálogo *Lysis*. Aqui, mais uma vez, aparecem diversos jovens e adolescentes conhecidos. *Lysis* e Menexene são quase crianças, talvez estando ambos por volta dos doze anos¹²³. Já Hipotales (o apaixonado por *Lysis*) e Ctésipo de Paiania (portanto, o mesmo do *Eutidemo*) são ambos ainda jovens, mas, certamente, um pouco mais velhos que os dois primeiros. Isto fica claro pelo plano de Hipotales proposto para atrair o seu amado, *Lysis*: recomenda a Sócrates que se sente no ginásio com Ctésipo e comece a dialogar com este, e continua Hipotales, “eu penso que ele se aproximará por si próprio, pois, adora escutar discussões e, além disso, pela festa de Hermes, os adolescentes hoje estão reunidos com as crianças. Ele se aproximará portanto”¹²⁴. Ctésipo, enquanto adolescente, devido aos costumes da festa de Hermes, poderá atrair as crianças *Lysis* e Menexene. Como se vê, Ctésipo, do *demo* de Paiania¹²⁵ primo de Menexene¹²⁶, é o mesmo jovem que aparecera no *Eutidemo* e aqui no *Lysis*, como naquele diálogo¹²⁷, ele é um adolescente¹²⁸. Portanto, Ctésipo parece ter quase a mesma idade em ambos os diálogos. Podemos situar assim o *Lysis* também por volta de 434-433.

O diálogo *Alcibíades I*

Outros diálogos próximos a esta época, mas que podemos datar com maior segurança, são *Alcibíades I*, *Cármides*, *Górgias*. No *Alcibíades*, já

¹²² 271-b

¹²³ Cf. A. Croiset, p. 126, in "Notice", ed. Budé. Quanto à idade quase igual de ambos cf. *Lysis*, 207-c.

¹²⁴ *Lysis*, 206-c.

¹²⁵ *Lysis*, 203-a: "...encontrei Hipotales, filho de Hierônimo e Ctésipo, do *demo* de Paiania..."

¹²⁶ *Lysis*, 206-d: "...Ctésipo, cujo primo (ἀνεψιόν), Menexene..".

¹²⁷ *Eutidemo*, 273-a.

¹²⁸ Como no *Eutidemo* (273-a), Ctésipo é apresentado como um adolescente "bastante insolente"; cf. as brincadeiras irônicas que Ctésipo faz a respeito da paixão de Hipotales (*Lysis*, 204-c e seguintes).

pelas passagens iniciais, percebe-se que Alcibíades é ainda muito jovem, mas já quase adulto. Os amantes de adolescentes já não o perseguem¹²⁹, agora, em breve, já tomará a palavra na assembléia de Atenas, iniciando-se nas atividades políticas¹³⁰. Não é mais um adolescente, no entanto, “não chegou ainda aos vinte anos”¹³¹. Nascido em 450, teria vinte anos em 430. Sabe-se pelo *Banquete*, que na campanha de *Potidéia*(432-429), Sócrates salvou a vida de Alcibíades por ocasião da retirada de parte da armada ateniense¹³². O diálogo *Alcibíades I* ocorreu dramaticamente antes ou depois dessa campanha? Juntando-se as cenas descritas no *Alcibíades I* e no *Banquete*, não podem restar dúvidas de que o diálogo ocorreu *antes* das ações de Potidéia, ou seja, no mais tardar em 432. Isto porque, segundo o *Alcibíades I*, até o momento do diálogo, Alcibíades e Sócrates não tinham tido um maior contato¹³³, será, portanto, justamente a partir desta conversa ali ocorrida que começa a relação mais próxima entre Alcibíades e Sócrates. Ora, consultando o *Banquete*, vemos Alcibíades descrevendo a sua fascinação por Sócrates, contando como o seguia por toda parte e, há certa altura, afirmando: “Tudo isso tinha sucedido anteriormente; depois, ocorreu-nos fazer em comum uma expedição em Potidéia, e éramos ali companheiros de mesa”¹³⁴. Diante desses dados, o diálogo ocorre antes dos vinte anos de Alcibíades e antes da campanha de Potidéia. Portanto, a data quase precisa para a cena torna-se 432.

O diálogo *Cármides*

Quanto ao diálogo *Cármides*, pelo seu começo, podemos situar facilmente a cena. Sócrates acaba de retornar de Potidéia, após uma longa ausência. Como narra o próprio Sócrates: “Eu retornara ontem à noite de

¹²⁹ Cf. 103-a.

¹³⁰ Cf.105-a, b.

¹³¹ Cf. 123-d.

¹³² Cf. *Banquete*, de 119-e até 220-e; Tucídides, I, 62, 6, narra esta ação e J. Romilly, comenta em nota: "entre os combatentes envolvidos nesta ação, estavam Sócrates e Alcibíades; e Sócrates salva Alcibíades, ferido" (p.201, nota 3, Tucídides, *Hist. de la Guerre du Péloponnèse*, trad., introdução e notas por J. Romilly, ed. R. Laffont, 1990).

¹³³ No começo do diálogo, Sócrates comenta que, apesar de admirar Alcibíades há muitos anos, jamais lhe dirigiu a palavra(103-a).

¹³⁴ 119-e.

Potidéia, onde estivera acampado com a armada, e minha longa ausência me deu o desejo de rever os lugares que eu tinha o hábito de freqüentar”¹³⁵. O diálogo situa-se portanto logo após essa campanha militar, ou seja, em 429.

O diálogo *Górgias*

Quanto ao *Górgias*, temos uma primeira referência temporal na observação que o político Péricles “morreu recentemente”¹³⁶. Como se sabe, este veio a morrer em 429. Portanto, estamos próximos a esta data. O outro fato histórico a ser levado em conta é a presença de Górgias na cidade de Atenas. Sabe-se que Górgias esteve em Atenas, pela primeira vez, em 427, tendo vindo como embaixador de sua cidade, para pedir ajuda contra os siracusanos¹³⁷. Desta estadia, começou a surgir a sua fama de brilhante orador e sábio. Assim, a data de 427, parece bastante provável para o diálogo *Górgias*¹³⁸.

Os diálogos *Hípias Maior e Hípias Menor*

Vejamos agora o *Hípias Maior*. Neste diálogo se descreve claramente um reencontro entre Sócrates e Hípias, como se estes já se conhecessem e já tivessem conversado. Particularmente, é importante a observação de que Hípias está retornando a Atenas, após vários anos de ausência. Assim é que o diálogo começa com Sócrates dizendo: “Salve belo e sábio Hípias! Há muito tempo que Atenas não recebe a tua visita!”¹³⁹. Parece uma clara referência à época do *Protágoras* (434-433), quando Hípias, realmente, esteve em Atenas. No *Protágoras*, Hípias aparece na casa de Cálías, rodeado por vários jovens. Após

¹³⁵ Cf. *Cármides*, 153-a ; e em 154-a-b é reafirmada a longa ausência de Sócrates: Cármides era uma criança quando ele partira, agora já tornou-se um adolescente.

¹³⁶ *Górgias*: 503-c.

¹³⁷ Cf. Diodoro, XII, 53 ; Tucídides, III, 86: "Os Leontinoi e seus aliados enviaram uma embaixada a Atenas para persuadir os Atenienses em virtude de sua antiga aliança e já que eram Jônicos, de lhes enviar navios; pois Siracusa lhes interditava a terra e o mar."

¹³⁸ Outro elemento temporal existente é a menção a "este belo adolescente, Demos, o filho de Pírilampo"(481d-e). Pírilampo é o tio materno de Cármides (*Cármides*, 158-a), portanto, Demos e Cármides são da mesma geração e possivelmente de idades próximas. Cármides é filho de Glauco (avo de Platão) e irmão de Perictioné (mãe de Platão), no *Protágoras*, em 434, é apenas uma criança; no *Cármides*, em 429, já é um adolescente; no *Górgias*, em 427, teria cerca de dezoito anos. Demos, em 427, por sua vez, estaria com aproximadamente dezesseis anos. Observamos, a propósito, que a genealogia, as gerações e suas idades, deveriam ser algo bastante claro e evidente para os leitores dos *Diálogos* contemporâneos de Platão. Sendo assim, a mera menção de um nome e a referência a uma idade de sua vida, evocava uma certa época relativamente precisa.

¹³⁹ *Hípias Maior*, 281-a.

descrever a presença de Protágoras, narra Sócrates: “eu reconheci ainda Hípias de Elis, sentado na parte oposta do pórtico, sobre um lugar elevado. Em torno dele, sobre bancos, se encontravam Erixímaco, filho de Acumenos, Fedro de Myrrinonte, Andron, filho de Androtion, depois alguns estrangeiros, entre os quais, muitos de seus concidadãos. Pude ver que interrogavam Hípias sobre a natureza e as coisas do céu...”¹⁴⁰. Neste dia, no entanto, Hípias não dialoga propriamente com Sócrates, realizando apenas uma breve intervenção durante todo o *Protágoras*¹⁴¹. Ora, no começo do diálogo, antes de se dirigirem à casa de Cálías, Sócrates diz a Hipócrates, filho de Apolodoro: “vamos escutar o homem [Protágoras]; depois disto, conversaremos com outros, pois Protágoras não é o único aqui presente; Hípias de Elis se encontra lá igualmente”¹⁴². Assim, no *Protágoras*, Sócrates faz quase a promessa de, em breve, ainda nesta estadia de Hípias, interrogá-lo. No entanto, este diálogo, segundo a diatáxis da léxis, não ocorrerá naquela época.

Quando no *Hípias Maior*, Sócrates e Hípias se reencontram, já decorreram vários anos em relação àquele dia na casa de Cálías. Não estamos mais em 434-33, mas sim, em algum momento posterior à célebre visita de Górgias a Atenas, ocorrida em 427. Tanto é que Sócrates, no *Hípias Maior*, relembra a visita de Górgias, com as seguintes palavras: “veio aqui como embaixador de seu país e escolhido como o mais capaz em defender os interesses dos Leontinoi, se mostrou excelente orador nas assembléias do povo e, ao mesmo tempo, pelas suas seções privadas e nas entrevistas com os jovens, soube conseguir grandes somas que levou de Atenas”¹⁴³. Portanto, podemos com certeza deduzir que o *Hípias Maior* ocorre após 427.

Uma passagem parece indicar que o *Hípias Menor*, por sua vez, ocorreu apenas três dias depois. O *Hípias Menor* começa com Eudicos perguntando a Sócrates se este nada tem a dizer a respeito do discurso que Hípias acabou de realizar, aparentemente, para um grande público: “Mas tu,

¹⁴⁰ *Protágoras*, 315-c.

¹⁴¹ Hípias faz a mediação na discussão entre Protágoras e Sócrates, cf. de 337-c até 338-b.

¹⁴² *Protágoras*, 314-b-c.

¹⁴³ *Hípias Maior*, 282-b.

Sócrates, porque permaneces assim mudo, depois que Hípias discorreu de maneira tão ampla?”¹⁴⁴ Pela resposta de Sócrates percebe-se já que Hípias discorreu sobre Homero: “De fato, Eudicos,” diz Sócrates, “há muitos pontos nisto que Hípias disse a propósito de Homero, sobre os quais gostaria de interrogá-lo”¹⁴⁵. Isto é confirmado mais adiante por várias outras passagens, mas, lembremos, em particular, a seguinte afirmação de Hípias: “Declaro que Homero quis fazer de Aquiles o mais bravo daqueles que foram a Tróia, de Nestor o mais sábio, e de Ulisses, antes de tudo, o homem de múltipla aparência”¹⁴⁶. Ora, como se vê, Hípias terminara de fazer uma apresentação pública sobre Homero¹⁴⁷ e de seus personagens, falando entre eles de Nestor. Parece indubitável que esta apresentação de Hípias é aquela prometida por ele no *Hípias Maior*: “Após a tomada de Tróia, mostro Neoptolemo interrogando Nestor sobre os trabalhos que devem ocupar um jovem desejoso de se tornar ilustre; Nestor lhe responde e lhe dá conselhos os mais justos e mais belos. Li este trecho na Lacedemônia e me proponho de fazer sobre isto uma apresentação pública aqui mesmo, dentro de três dias, na escola de Fidostrato(...); foi Eudicos, filho de Apemantos, que me convidou. Espero que voce próprio venha a esta apresentação e que voce traga outros espectadores capazes de julgá-la”¹⁴⁸. E Sócrates promete comparecer: “Lá não faltarei, Hípias, com a permissão dos deuses”¹⁴⁹. Como se vê, parece certo que o *Hípias Menor* é exatamente esta apresentação aqui prometida, na qual, dentro de três dias, a convite de Eudicos (realmente presente), se falaria dos personagens de Homero e, particularmente, de Nestor. Sendo assim, o *Hípias Menor* ocorre três dias depois do *Hípias Maior*, em data posterior a 427¹⁵⁰.

¹⁴⁴ *Hípias Menor*, 363-a.

¹⁴⁵ ibidem.

¹⁴⁶ 364-c.

¹⁴⁷ A presença de grande público é confirmada na seguinte afirmação de Sócrates: "Agora pouco, quando éramos numerosos lá dentro e tu discorrias, eu tinha dificuldade em te seguir; pois não ousava te interrogar devido à multidão que lá estava(...)"(*Hípias Menor*, 364-b).

¹⁴⁸ *Hípias Maior*, 286b-c.

¹⁴⁹ 286-c.

¹⁵⁰ Estes dois diálogos estariam entre aqueles cuja datação permanece mais imprecisa. Ainda assim, ao sabermos, com certeza, que ocorrem após 427, já limitamos de maneira decisiva a época de sua cena. Por

O diálogo *Láques*

Passemos agora ao diálogo *Láques*. Aqui aparecem dois célebres generais atenienses: Nícias e Láques. O primeiro, Nícias, como se sabe, caindo prisioneiro durante a guerra do Peloponeso, foi executado em setembro/outubro de 413¹⁵¹. Aqui já temos a primeira data limite para a cena do diálogo. No entanto, devemos, necessariamente, recuar um pouco mais. Láques, por sua vez, também morreu em batalha, foi em Mantinéia, no ano de 418¹⁵². O diálogo ocorre assim antes dessa data. Mas, quanto tempo antes? O limite para o nosso recuo no tempo é outra referência militar que aparece no texto. Fala-se da batalha de Delion, na qual os atenienses, derrotados pelo tebanos, foram obrigados a uma retirada. Relata Láques que “na retirada de Delion, Sócrates marchava ao meu lado, e eu declaro que se todos tivessem a mesma atitude, Atenas teria mantido a cabeça erguida ao invés de sofrer tal derrota”¹⁵³. O mesmo fato é confirmado por Alcibiades no *Banquete*¹⁵⁴. O diálogo ocorre assim após 424, ano quando ocorreu a batalha de Delion e antes de 418, quando morreu Láques¹⁵⁵.

O diálogo *Mênnon*

Vejam agora o diálogo *Mênnon*. Logo no começo do diálogo¹⁵⁶, Sócrates afirma não saber o que é a virtude e não ter encontrado jamais alguém que soubesse. Surpreso, Mênnon lhe pergunta: “Como? Não encontrastes Górgias, quando ele esteve aqui?”¹⁵⁷ Sócrates confirma tê-lo encontrado, mas diz que

outro lado, aponta-se a morte de Hípias em 411 (cf. "Hípias", *Oxford Classical Dictionary*, 429; *PW*, VIII, 1706), que seria o ano limite na outra direção do tempo.

¹⁵¹ Cf. Tucídides, VII, 86.

¹⁵² Cf. idem, V, 64-76.

¹⁵³ *Láques*, 181-b.

¹⁵⁴ *Banquete*, 220-e até 221-c; cf. Tucídides, IV, 89-101, narra-se a campanha de Delion.

¹⁵⁵ Inclino-nos a colocar a data hipotética ainda próxima de 424, pois Lisímaco, personagem do diálogo foi contemporâneo do pai de Sócrates, Sofronisco, (cf. 180-d-e), sendo assim, em 424 já teria cerca de sessenta anos, mas tem um filho adolescente, Aristides, que pretende educar (este é um dos eixos do diálogo).

¹⁵⁶ *Mênnon*, 71-b.

¹⁵⁷ 71-c.

não se recorda bem, agora, neste momento, se ele soube explicar naquela época o que é a virtude¹⁵⁸. Como se vê, trata-se de uma referência clara ao diálogo *Górgias* e à célebre estadia do sofista em Atenas, ocorrida em 427¹⁵⁹. O *Mênnon* acontece portanto após 427 e pela própria forma como Sócrates se refere ao seu encontro com Górgias, isto parece ter acontecido já há alguns anos. Vejamos outros indícios. O *Mênnon* parece posterior também ao *Láques*. Assim é que no *Láques*, Lysimaco, filho do grande Aristides, e Melésias, filho do político Tucídides, se queixam que os seus pais não souberam educá-los¹⁶⁰. Ora, no *Mênnon*, Sócrates parece lembrar-se das afirmações de Lysimaco e as repete. Diz Sócrates que Lysimaco, o filho de Aristides, foi instruído por seu pai em uma série de coisas, mas em matéria de virtude, parece nada ter aprendido do seu pai, e acrescenta Sócrates: “Tu o conheces, e vês o que ele é”¹⁶¹. Um pouco mais adiante, como que recordando ainda o *Láques*, Sócrates lembra também o exemplo de Melésias, o filho de Tucídides, que, apesar de ter aprendido a arte da luta, em nada se destacou quanto à virtude¹⁶². A cena do *Mênnon* se situaria assim há vários anos do *Górgias* e algo posterior ao *Láques*. Para isto aponta também mais um indício presente no diálogo: a referência à carreira e morte de Protágoras. Afirma-se que durante “mais de quarenta anos”, Protágoras exerceu sua arte, e “morreu perto dos setenta anos”¹⁶³. Na época do diálogo *Protágoras* (434-433), se seguirmos indicações do próprio diálogo, o sofista “exerce a sua arte há muitos anos, pois o total da sua vida já é longo”¹⁶⁴, e afirma Protágoras ainda: “não existe nenhum, entre todos os presentes, do qual, pela idade, eu não poderia ser o pai”¹⁶⁵. Assim, Protágoras, neste diálogo, seria mais velho do que

¹⁵⁸ ibidem.

¹⁵⁹ Cf. nota 116.

¹⁶⁰ No *Láques*, Lisímaco afirma: “Nós tomamos nossas refeições em comum, Melésias e eu, e nossos filhos comem conosco. Como eu dizia a vocês, no começo, serei franco. Cada um de nós encontra na vida do seu pai belas ações que pode contar aos dois jovens, ações realizadas na guerra e na paz, ações relativas aos negócios dos aliados e àqueles da cidade; mas, quanto a nós dois, pessoalmente, não temos nada a contar. Temos alguma vergonha diante dos nossos filhos e reprovamos nossos pais que deixaram solta a rédea em nossa juventude, ocupados que estavam eles próprios com os negócios dos outros.” (179b-d)

¹⁶¹ *Mênnon*, 94-a.

¹⁶² 94b-e.

¹⁶³ 91-e.

¹⁶⁴ *Protágoras*, 317-c.

¹⁶⁵ ibidem.

Sócrates e que todos os outros interlocutores, pelo menos, cerca de vinte anos. Isto faz recuar o nascimento de Protágoras para perto de 490. Se ele viveu “quase setenta anos”, sua morte teria sido próxima a 420. Podemos situar assim o *Mênon*, com certeza, vários anos após o *Górgias* (427), algum tempo após o *Láques*, cuja data limite seria 418 (morte de Láques), e ainda posterior à morte de Protágoras (420)¹⁶⁶.

O Banquete

O *Banquete* está entre aqueles diálogos cuja cena dramática é datada sem deixar margem para qualquer dúvida. No diálogo ocorre, no entanto, uma sobreposição de narrações. Apolodoro narra, vários anos depois, o que ouviu de Aristodemo de Citadeneão¹⁶⁷. O célebre banquete, que constitui a cena principal, aconteceu vários anos atrás, nos conta Apolodoro, “quando ainda éramos crianças”¹⁶⁸. Mais precisamente, a cena ocorreu um dia após a primeira vitória do poeta trágico Agatão, no festival dionisíaco celebrado no arcontado de Eufemo, portanto, precisamente, no dia treze de Gamelion (janeiro-fevereiro) do ano de 416¹⁶⁹.

O Fedro

Tomemos agora o diálogo *Fedro*. Os vestígios temporais deste diálogo situam-se, sobretudo, nos personagens citados. Fedro aparece, pela primeira

¹⁶⁶ Sobre as datas de nascimento e morte de Protágoras existe controvérsia antiga (cf. Zeller, op. cit., p.944), mas as hipóteses principais aceitam que teria vivido perto de setenta anos e nascido entre 490 e 481. Zeller cita Schanz que sustenta, conforme o deduzível pelos *Diálogos*, 490-487 para o nascimento e 420-417 para a morte.

¹⁶⁷ *Banquete*, 174-a.

¹⁶⁸ Cf. 173-a. Por diversas afirmações do prólogo, percebe-se que Sócrates ainda não foi condenado à morte (172-c – 173-b). Como comenta Robin (in "Notice" do *Banquete*, ed. Budé, p.XXII), "somos levados a pensar que Platão quis colocar por volta de 400, o relato que, a partir de Aristodemo, faz Apolodoro do banquete de Agatão".

¹⁶⁹ "Quando éramos crianças ainda, e com sua primeira tragédia Agatão vencera o concurso, um dia depois de ter sacrificado pela vitória, ele e os membros do coro" (*Banquete*, 173-a). Cf. também artigos "Agathon" e "Lenaea", in *The Oxford Clas. Diction.*, p.21. e p.493 ; também, Robin, op.cit. XX-XXI, nota 1. Robin, nesta nota, procura mostrar certos anacronismos no *Banquete* e sustenta, por exemplo, que se a vitória de Agatão ocorreu nas "pequenas" Dionisíacas no mês de Gamelion, como poderiam estar presentes "30.000 gregos"? Tratar-se-iam das "Grandes Dionisíacas? Ora, diz ele, como então combinar isto com "as noites eram longas"(223-c)? Se fossem as "Grandes Dionisíacas" e não as "pequenas" estaríamos não no mês de Gamelion, mas sim, diz Robin, no mês de Elaphebolion. Robin parece se esquecer que ainda o mês de Elaphebolion era um mês de inverno e as noites assim também poderiam ser longas (cf. Bailly, "Table des Mois", in *Dictionnaire*, p.2200).

vez, no *Protágoras* (434-433), juntamente com Erixímaco, ouvindo a Hípias de Elis¹⁷⁰. Lá, no *Protágoras*, Fedro e Eryxímaco são ainda adolescentes, como Alcibíades, Agatão e Cármides, também ali presentes. Reaparecem juntos no *Banquete* (416), e finalmente no *Fedro*. Aqui, neste diálogo, como no *Banquete*, Erixímaco já é médico¹⁷¹. Estaríamos próximos da data do *Banquete*? Outros indícios nos obrigam a avançar mais no tempo. O autor Isócrates é citado no *Fedro*, como “ainda jovem”, mas já produzindo promissora eloquência¹⁷². Isócrates nasceu em 436, e é provável que tenha começado a sua produção literária por volta de 410¹⁷³. Mas o indício temporal mais importante é a utilização do discurso de Lísias, lido no começo do diálogo. Fedro relata que acabara de encontrar-se com o célebre logógrafo. Sócrates, aparentemente surpreso, pergunta então se Lísias está na cidade¹⁷⁴. Segundo se sabe, Lísias e seus irmãos, Eutidemo e Polemarco (também citado no *Fedro*¹⁷⁵), após haverem participado da colonização em Thourioi, na Itália, voltam a Atenas justamente em 412¹⁷⁶. Assim, estamos, provavelmente, próximos a esta data¹⁷⁷. O diálogo seguinte parece confirmar estes fatos, sobretudo, porque se realizará na própria casa da família de Lísias.

§ 3. O terceiro momento: de 410 a 399

¹⁷⁰ Cf. *Protágoras*, 315-c.

¹⁷¹ Cf. *Fedro*, 268-a e seguintes (na verdade, Eryxímaco não está presente, mas é lembrado para justamente exemplificar o que diria um médico sobre o problema então discutido).

¹⁷² Cf. 279-a.

¹⁷³ Sobre Isócrates, ver "Introduction", de G. Mathieu e E. Brémond, in *Isocrate, Discours*, Tomo I, ed. Budé, 1963.

¹⁷⁴ Cf. 227-a - 227-b.

¹⁷⁵ Cf. 257-b.

¹⁷⁶ Cf. "Lysias", in *The Oxford Cl.Dict.*, p.524. O retorno a Atenas tornou-se necessário devido ao fracasso dos atenienses na Sicília (413). Sobre a vida de Lysias escreve Louis Gernet: "Sua vida se divide em cinco períodos bem distintos: 1º sua infância em Atenas; 2º uma longa estadia na Itália, até 412; 3º uma outra em Atenas, até 404; 4º seu exílio em Mégara, durante a tirania dos Trinta (404-403); 5º enfim, os anos de sua carreira de logógrafo, em Atenas, até sua morte" ("Introduction", in *Lysias, Discours*, tomo I, ed. Budé, 1967, p.2).

¹⁷⁷ Parmentier (in "L'âge de Phedre dans le dialogue de Platon", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, janeiro de 1926, Paris, p.9), chega à data de 410. Robin concorda em parte com Parmentier ("Notice" do *Fedro*, ed. Budé, p. IX); particularmente, sustenta Robin que não há dúvida quanto à intenção de Platão de supor a cena do *Fedro* como posterior àquela do *Banquete*.

A cena dramática do diálogo *República* realiza-se na casa de Céfalo, pai de Lísias e Polemarco: “Fomos, portanto, à casa de Polemarco e aí encontramos Lísias e Eutidemo, seus irmãos (...) Dentro achava-se também o pai de Polemarco, Céfalo”¹⁷⁸. Esta cena já aponta, necessariamente, para uma datação posterior a 412 (época do retorno de Lísias da Itália), tendo como limite mais tardio o ano de 404 (data da tirania dos Trinta, que condenou à cicutu Polemarco e obrigou o exílio de Lísias¹⁷⁹). A presença do filho de Nícias¹⁸⁰, Nicerato, também reafirma 404 como o ano mais tardio para a cena, pois este personagem, da mesma maneira que Polemarco, morre condenado pelos Trinta a beber a cicutu¹⁸¹. No entanto, uma referência feita a respeito de Adimanto e Glauco permite avançarmos na precisão da data. Os irmãos de Platão, “crianças de Ariston”¹⁸², praticaram proezas militares “na batalha de Mégara”¹⁸³. Ocorreu uma batalha de Mégara, referida por Tucídides¹⁸⁴, no ano de 456. Evidentemente, neste ano, Glauco e Adimanto, se são os irmãos de Platão, nem sequer haviam nascido; além disso, caso tivessem participado daquela batalha, seriam mais velhos que o próprio Sócrates¹⁸⁵. Outra batalha de Mégara, referida também por Tucídides¹⁸⁶, é aquela de 424. Neste caso, considerando ainda que Glauco e Adimanto são citados como os filhos de Ariston, irmãos de Platão, em 424 seriam ainda crianças. Resta assim, como a mais provável, a referência de

¹⁷⁸ *República*, 328-b.

¹⁷⁹ Cf. o relato do próprio Lysias, *Contre Ératosthène*, XII, 16-17: "Cheguei na casa de Archenéos, o armador, e o enviei à cidade para se informar da sorte de meu irmão; retornando, informou-me que Erathostene, tendo encontrado Polemarco na rua, prendeu-o e conduziu-o para a prisão. Diante desta notícia, eu embarquei de noite para Mégara. Quanto a Polemarco, os Trinta lhe enviaram sua ordem habitual, aquela de beber a cicutu, sem lhe fazer conhecer o motivo da condenação, mais ainda, sem o julgar nem deixar lugar para defesa."

¹⁸⁰ "Alguns instantes depois, Polemarco chegava, com Adimanto, irmão de Glauco, Nicerato, filho de Nícias, e alguns outros, que retornavam da procissão" (327-c). No *Láques*, Nícias pretende confiar a educação de Nicerato a Sócrates (200-c – d).

¹⁸¹ Cf. Xenofonte, *Helênicas*, II, 3, 39; Diodoro Siculus, XIV, 5,5.

¹⁸² Cf. *República*, 368-a.

¹⁸³ *ibidem*.

¹⁸⁴ I, 105.

¹⁸⁵ Apesar desses absurdos cronológicos, K.-F. Hermann (*Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839) pensou que a batalha referida fosse aquela (cf. "Introduction" de R. Baccou, p.15, *La République*, Flammarion, 1966).

¹⁸⁶ Cf. IV, 66.

Diodoro da Sicília¹⁸⁷ a respeito de uma campanha militar ocorrida em 410-409, perto de Mégara. Assim, o diálogo deve ter ocorrido após esta data. Temos assim agora, como tempo hipoteticamente possível para a cena, o período de 410 a 404.

Esta datação serviria, não só para a *República*, como também, para o *Timeu* e o *Crítias*, diálogos que, desde a Antigüidade, foram considerados vinculados entre si¹⁸⁸. Realmente, no começo do diálogo *Timeu*, se resume um certo projeto de cidade bastante próximo daquele da *República* e se afirma que Sócrates narrara tudo isto (ou seja, o diálogo *República* tal como hoje o lemos) “ontem” a Timeu, Hermócrates, Crítias e a um quarto personagem hoje ausente¹⁸⁹. A própria cena dramática da *República* (e não a sua narração), ou seja, o encontro real de Sócrates com os diversos personagens na casa de Céfalo, por sua vez, ocorreu apenas um dia antes da narração feita por Sócrates. Assim é que o diálogo *República* começa com Sócrates narrando: “Desci ontem(χθες) ao Pireu com Glauco filho de Ariston, para fazer minha prece à deusa e ver, ao mesmo tempo, como seria celebrada a festa que se realizava pela primeira vez”¹⁹⁰. Assim, ocorre primeiro o encontro na casa de Céfalo no qual se elabora o projeto da *República*. No dia seguinte, ocorre a narração de Sócrates (que seria o texto tal como hoje o lemos) a Timeu, Crítias, Hermócrates e ao quarto personagem ausente no outro dia. Finalmente, no dia seguinte à narração e dois dias depois do encontro na casa de Céfalo, ocorrem o

¹⁸⁷ Cf. XIII, 65; Boeckh (*Gesammelte Kleine Schriften*, IV, p.464) parece ter sido o primeiro a fazer tal observação (cf. sobre todo este problema, R. Baccou, op. cit., pp.10-16).

¹⁸⁸ A primeira trilogia de Aristófanes de Bizâncio, como vimos, era justamente *República-Timeu-Crítias*; na ordem tetralógica também aparecem juntos *Republica, Timeu e Crítias*, mas precedidos do apócrifo *Clitofon*.

¹⁸⁹ *Timeu*, 17-a. No *Timeu*, o resumo do que foi narrado na véspera começa em 17-b e vai até 19-b. Sócrates recorda da criação dos guardiães como estamento separado dos produtores (17-c até 18-a), da ausência da propriedade privada (18-b), da educação das mulheres igual àquela dos homens (18-c), da eliminação da família com a comunidade de mulheres e crianças (18-c até 18-e); então em 19-a, afirma Sócrates: "Bem, o que desenvolvemos ontem, fizemos agora uma revisão sumária, (...)". Da mesma maneira Crítias, ao recordar um suposto passado da cidade de Atenas, onde teria existido o "comunismo dos guardiães", relembra no *Crítias* a narração de "ontem", ou seja, aquela da *República*: "eles exerciam todas as funções descritas ontem, aquelas que enumeramos a respeito dos guardiães que imaginamos" (110-d).

¹⁹⁰ 327-a.

Timeu e o *Crítias*¹⁹¹. A presença nestes diálogos de Crítias, um dos líderes dos Trinta Tiranos, do ponto de vista da diatáxis da léxis (e do cruzamento desta com a história), é extremamente significativa. Pois, seria ele, Crítias, co-responsável pela desgraça, perseguição e morte de vários personagens da própria *República* (Lísias, Eutidemo, Polemarco, Nicerato...). Além disso, tendo morrido ele próprio em 403, quando da queda da tirania, a sua presença reafirma a impossibilidade destes diálogos terem ocorrido depois do governo dos Trinta. A presença de Hermócrates no *Timeu* e no *Crítias*, por outro lado, nos dá novos elementos. Esse Hermócrates, provavelmente, é um general e político de Siracusa que teve grande atuação na guerra do Peloponeso. Comentando o *Timeu*, já Proclus identificava o Hermócrates desses diálogos ao célebre general: “Hermócrates é um estrategós de Siracusa que aspira viver como é preciso: por isto toma parte de alguma maneira tanto na política como na filosofia”¹⁹². Evidentemente, esta caracterização feita por Proclus é embasada no elogio de Hermócrates feito pelo próprio Sócrates no diálogo *Timeu*. Dirigindo-se a Crítias e Hermócrates, Sócrates passa a palavra a eles, pois estes são “homens, ao mesmo tempo, filósofos e políticos, que agem na guerra ou nos combates, que participam dos acontecimentos, seja pelos seus atos, seja por discursos, sendo capazes de realizar e dizer”¹⁹³. De fato, como Crítias, o Hermócrates histórico coincide com o personagem destes diálogos. Tucídides reproduz diversos discursos de Hermócrates, e julga-o de maneira similar àquela de Sócrates e Proclus, elogiando diversas vezes o seu talento intelectual: “Hermócrates, filho de Hermon, vem à tribuna. Era um homem que, em todos os domínios, manifestava uma inteligência difícil de ultrapassar; no domínio da guerra, mostrou-se homem de grande experiência e significativo valor”¹⁹⁴. Além de estar presente no *Timeu* e no *Crítias*, ele próprio,

¹⁹¹ O *Crítias* começa sem interrupção em relação ao *Timeu*. Assim no início do *Crítias* (106-b), diz Timeu: "Após

ter pronunciado esta invocação, passemos a Crítias o cuidado de continuar, como foi combinado".

¹⁹² Proclus, *Comentário ao Timeu*, ed. cit., tomo I, p.107.

¹⁹³ *Timeu*, 19-e; cf. todo o longo trecho em que Sócrates passa a palavra a Timeu, Crítias e Hermócrates: de 19-b até 20-c; quanto a Hermócrates, particularmente: "que a natureza e a educação de Hermócrates o tornam próprio a tudo isto, é preciso acreditar como algo certo"(20-a).

¹⁹⁴ Tuc., VI, 72.

Hermócrates, após os discursos de Timeu e de Crítias, seria responsável por uma nova narração que, provavelmente, consistiria no diálogo *Hermócrates*, a obra que completaria uma trilogia (*Timeu-Crítias-Hermócrates*) ou uma tetralogia, se considerarmos também a *República*. Assim no *Crítias* se faz claramente a promessa do *Hermócrates*, quando Sócrates afirma: “concederemos, antecipadamente, esta graça ao terceiro orador, Hermócrates. De forma que, quando, mais tarde, tome por sua vez a palavra, não nos implorará [benevolência] como vós”¹⁹⁵. Sabe-se, a respeito do general de Siracusa, que em período coincidente ao destes diálogos, o Hermócrates histórico foi condenado pelos siracusanos ao exílio¹⁹⁶, fato este que tornaria realmente possível a sua presença em Atenas e assim, nos *Diálogos*. No entanto, sabe-se também que logo, em 408, retornou a Siracusa, morrendo nas mãos dos partidários do líder democrata Diocles, exatamente, no ano de 407. Sendo assim, talvez, o seu retorno a Siracusa e morte precoce explicaria a ausência do diálogo *Hermócrates*. Seja como for, a morte de Hermócrates limita, definitivamente e de maneira precisa, a cena dramática de *República*, *Timeu*, *Crítias* (e *Hermócrates*): os acontecimentos podem ser situados entre 410-409 (data da batalha próxima a Mégara) e 408-407 (data do retorno e morte de Hermócrates).

Passemos agora ao *Filebo*. Neste diálogo não existem indicações muito precisas quanto à sua datação. Mas, alguns indícios podem ser apontados. Os personagens presentes são Sócrates, Filebo e Protarco. Em primeiro lugar, cabe observar que Filebo e Protarco não aparecem em nenhum outro diálogo, nem como personagens participantes, nem como meramente citados. Isto já indicaria que eles devem ser de outra geração que aquela nascida entre 450-440. São desta geração a maioria dos personagens dos *Diálogos*, aparecem como crianças e adolescentes por volta de 430 e depois como adultos¹⁹⁷.

¹⁹⁵ *Crítias*, 107-a. As promessas de um *Hermócrates* são reafirmadas de 107-b até 107-d.

¹⁹⁶ Cf. Tuc., VIII, 85 : "...nos últimos tempos, quando os siracusanos condenaram Hermócrates ao exílio..."

¹⁹⁷ Alcibíades (filho de Clínias), Cármides (filho de Glauco), Demos (filho de Pírilampo), Agatão (o poeta), Erixímaco (médico e filho do médico Acumenos), Andron (filho de Androtion), Fedro (de Myrrinonte), Cálicles (de Acarnes), Xantipo e Paralos (filhos de Péricles), Clínias (filho de Axiocos),

Provavelmente, Filebo e Protarco seriam contemporâneos da última geração que conversou com Sócrates, aquela nascida a partir de 430 e que participa só dos últimos diálogos do mestre, os ocorridos após 410¹⁹⁸. Isto parece se confirmar pois Filebo e Protarco são no *Filebo* jovens, em contraste com Sócrates, que já é considerado velho. Sócrates, numa passagem do diálogo, ironiza os jovens que, ao descobrirem a possível identidade entre o um e o múltiplo, acreditam terem descoberto “um tesouro de sabedoria” e atormentam então a todos “não deixando em repouso nenhum argumento”¹⁹⁹. Diante da ironia de Sócrates, Protarco lhe responde: “Sócrates, não vês a nossa superioridade numérica e como todos somos jovens? Não temes que, Filebo à frente, nos atiremos sobre ti se nos ofendes?”²⁰⁰ Em diversas passagens, é reafirmada a juventude dos personagens, pela própria maneira como Sócrates os interpela. Assim, respondendo a Protarco chama-o de “criança”²⁰¹ e dirigindo-se aos diversos presentes, chama-os também de “crianças”²⁰². A partir destas considerações, podemos situar o *Filebo*, ainda que hipoteticamente, na última década do século V²⁰³.

Outro marco fundamental e indiscutível no interior da diatáxis segundo a léxis é a data de 399, ano da morte de Sócrates, no qual ocorrem nada menos do que oito diálogos e ordenados claramente da seguinte forma: *Teeteto* (Sócrates, ao final, retira-se para ir ao Pórtico do Rei e saber da acusação que pesa contra

Polemarco (filho de Céfalos), Nicerato (filho de Nícias), Ctésipo (de Paiania), Critóbulo (filho de Críton), Lysis (filho de Demócrito), Menexene (primo de Ctésipo e amigo de Lysis). São alguns anos mais velhos do que estes, Crítias e Lísias, nascidos na década de 460. Temos ainda os personagens contemporâneos de Sócrates, como Críton; existem os mais velhos, como, Lisímaco, Melésias, Láques, Nícias, Céfalos, Protágoras, Górgias, Hípias, Zenão e Parmênides.

¹⁹⁸ Desta geração nascida após 430 são Platão, Adimanto e Glauco (irmãos de Platão), Apolodoro, Antíphon (meio-irmão de Platão, filho de Pírilampo).

¹⁹⁹ *Filebo*, 15d-e.

²⁰⁰ 16-a.

²⁰¹ 15-a : "Aparecem, criança, quando não se coloca mais, como unidade, as coisas que nascem e que morrem..."

²⁰² 16-b.

²⁰³ Nesse sentido podemos ainda acrescentar que Protarco é designado como "o filho de Cálias"(19-b). Se este Cálias é o filho de Hiponicos, trata-se do dono da casa na qual ocorre o *Protágoras*(311-a, 314-e, 315-d). Cálias era, por parte de mãe, irmão de Paralos (filho de Péricles), teria assim nascido um pouco antes de 450. Poderia assim ter um filho (talvez, Protarco) com cerca de vinte anos somente por volta de 410.

ele²⁰⁴); *Eutifron* (Sócrates sai do Pórtico do Rei e encontra-se com o adivinho Eutifron que fora acusar o próprio pai²⁰⁵); *Crátilo* (Sócrates refere-se ao encontro com Eutifron, ocorrido pela manhã²⁰⁶); *Sofista* (continua a conversa do dia anterior realizada no *Teeteto*²⁰⁷); *Político* (continua a conversa do *Sofista*²⁰⁸); *Apologia* (Sócrates é julgado); *Crítion* (Sócrates no cárcere, recusa a oferta de fuga); *Fédon* (Sócrates bebe a cicuta e morre no ano de 399).

§ 4. O término: 356-347

Após 399, após a morte de Sócrates, na diatáxis da léxis, ocorre o mais longo silêncio dos *Diálogos*: um silêncio prolongado por, aproximadamente, cinquenta anos, somente interrompido pelos diálogos *Leis*. Este diálogo ocorre realmente em outra época bem distante da morte de Sócrates e portanto de todos os outros diálogos. Muito tempo realmente se passou. Nenhum dos

²⁰⁴ *Teeteto*, 210-d: "Agora, preciso ir apresentar-me ao Pórtico do Rei, a fim de responder à acusação que Meleto formulou contra mim. Amanhã, Teodoro, voltaremos a encontrar-nos aqui mesmo."

²⁰⁵ *Eutifron*, 2-a-b.

²⁰⁶ No *Crátilo*, após uma série de explicações etimológicas realizadas por Sócrates, diz Hermógenes: "O fato é, Sócrates, que sem arte me pareces, como os inspirados que se entregam a cantar oráculos (396-d)". O próprio Sócrates havia dito antes a Hermógenes: "esta sabedoria me caiu tão repentinamente, que não sei de onde (ibidem)". Sócrates tornou-se "sem técnica", tornou-se um "inspirado", um "adivinho". Esta "inspiração", esta sabedoria sem técnica, este repentino saber de adivinho veio exatamente da conversa que Sócrates tivera pela manhã, ao sair do Pórtico do Rei, com o adivinho Eutifron. Como afirma Sócrates: "é sobretudo a Eutifron do demo de Prospalte, que atribuo meu acesso de sabedoria (ibidem)". E acrescenta: "pela manhã", estive muito tempo com ele e ouvi os seus discursos. Talvez a inspiração que o agitava não tenha somente preenchido os meus ouvidos com esta sabedoria, talvez ela se apossou também da minha alma (ibidem)". Sócrates ainda acrescenta que hoje é necessário utilizar essa sabedoria para terminar o exame dos nomes, mas, "amanhã, se estás de acordo comigo, nós a exorcisaremos e nos purificaremos dela, após ter descoberto um homem hábil neste gênero de purificação, seja entre os sacerdotes, seja entre os sofistas (396-e)". Realmente, "amanhã", no dia seguinte, foi encontrado esse exorcisador, o Estrangeiro de Eléia, que conduzirá Sócrates e os seus companheiros para as terras do Não-Ser.

²⁰⁷ Cf. *Sofista*, 216-a. O diálogo começa com Teodoro dizendo: "Estamos aqui, Sócrates, fiéis ao encontro combinado ontem (...)". O *Teeteto* termina com Sócrates dizendo: "Amanhã, Teodoro, voltaremos a encontrar-nos aqui mesmo." (210-d)

²⁰⁸ Os mesmos personagens, dando continuidade à investigação sobre o ser do sofista, agora perguntam pelo ser do político: "Portanto, após o sofista, agora é o político, na minha opinião, que precisamos estudar." (*Político*, 258-b)

personagens que aparecem nos outros diálogos é sequer aqui mencionado. Alguns indícios temporais de fato nos conduzem claramente para o interior do século IV. Assim, o Ateniense, personagem das *Leis*, faz referência a uma lei de Cartago que disciplinava o uso do vinho: “ao costume dos cretenses e dos lacedemônios preferiria a lei dos cartagineses, que veda a bebida aos soldados em campanha(...)”²⁰⁹. Supõe-se, a partir de relato de Diodorus, que essa lei deve ser posterior às campanhas realizadas na Sicília pelo general cartaginês Himilco, ocorridas em 396²¹⁰. Outro indício temporal aparece numa possível referência a certa sedição ocorrida na Beócia, quando os tebanos, reunindo-se no ginásio, prepararam a conspiração contra os invasores espartanos²¹¹. Esse levante ocorreu no inverno de 379-378²¹². Em outra passagem, comenta-se que nem sempre a dominação de uma cidade sobre outra expressa a hegemonia das melhores leis, pois, afirma o Ateniense: “são as grandes cidades que triunfam sobre as pequenas pelas armas e as reduzem à escravidão, como os siracusanos em relação aos locrianos, ainda que estes passem por terem possuído as melhores leis daquela região (...)”²¹³. A queda de Locris ocorreu em 356²¹⁴. Este é o último indício histórico que podemos encontrar nas *Leis* referente ao século IV²¹⁵. A cena dramática das *Leis* situa-se, portanto, após esta data. Mas, quanto tempo depois? Neste caso, excepcionalmente, a datação da cena dramática choca-se com uma barreira externa objetiva: a morte do autor dos *Diálogos*. Como se sabe, Platão morre em 347. Sendo assim, os personagens situam-se necessariamente numa cena dramática que se localiza entre os últimos nove anos de vida de Platão: entre 356 e 347. Quanto ao *Epinomis*, caso fosse autêntico seria a continuação clara das *Leis*. Os mesmos personagens se

²⁰⁹ *Leis*, 674-a.

²¹⁰ Louis Gernet escreve: “Esta lei deve ser posterior a 396 aC, data na qual Diodoro (XIV, 63, 3) faz menção dos depósitos de vinho estabelecidos por Himilco, quando este sitiava Siracusa (...)” (in *Les Lois*, ed. Budé, tomo XI, 1ª parte, das *Oeuvres Complètes* de Platão, p.69, nota 2).

²¹¹ *Leis*, 636-b.

²¹² Cf. nota de L. Gernet, op. cit., p.17-18, nota 2. Gernet remete a Plutarco, *O Daimon de Sócrates*, 25, 594-c.

²¹³ *Leis*, 638-a.

²¹⁴ Cf. nota de L. Gernet, op. cit., p.20.

²¹⁵ Referências a acontecimentos históricos anteriores ao século IV proliferam nas *Leis*, mas, evidentemente, não são importantes para a determinação da diatáxis.

re encontram, talvez no dia seguinte. Como afirma Clínius abrindo o diálogo: “De acordo com o que combinamos, estrangeiro, estamos nós três aqui na hora certa para o encontro que marcamos: eu, tu e o nosso Megilo, para estudarmos o problema da sabedoria (...) Quanto ao resto, é o que dizemos, já tratamos de tudo o que se relacione com o estabelecimento das leis”²¹⁶. Assim, a cena dramática do *Epinomis* pode ser situada também entre 356 – ano da tomada de Locris pelos siracusanos- e 347 – ano da morte do autor dos *Diálogos*.

§ 5. Os diálogos anacrônicos

Já ordenamos temporalmente vinte e sete diálogos (incluindo o *Epinomis*) dos vinte e nove considerados, em geral, como autênticos. Restam o *Ion* e o *Menexene*. Ambos mostram-se claramente anacrônicos.

Vejamos primeiramente o *Ion*. O rapsodo Ion é da cidade de Efeso; a certa altura do diálogo diz ele: “Nossa cidade, Sócrates, é governada por vós e está sob o vosso comando militar”²¹⁷. Segundo se sabe, Efeso esteve sob comando militar de Atenas até 415, quando foi conquistada pelo sátrapa Tissafernes²¹⁸. O diálogo deveria portanto ser colocado antes de 415. No entanto, Sócrates menciona três estrangeiros que foram nomeados, excepcionalmente, generais atenienses: Apolodoro de Cysique, Fanostenos de Andros e Heraclides de Clazomene. Desse Apolodoro, que teria vivido no século V, não existe menção conhecida. No entanto, Pausânias²¹⁹ menciona um Apolodoro que teria sido chefe de mercenários na época de Felipe da Macedônia, portanto, já no século IV, várias décadas após a morte de Sócrates. Da mesma forma, vários problemas cronológicos aparecem quanto à cidadania

²¹⁶ *Epinomis*, 973-a.

²¹⁷ *Ion*, 541-c.

²¹⁸ Cf. Pauly-Wissova, V, p.2790.

²¹⁹ *Descrição da Grécia*, I, 29, 7.

ateniense de Fanostenos e Heraclides, particularmente, na época mencionada²²⁰. Quanto ao *Menexenos*, os anacronismos são ainda mais evidentes. A maior parte deste diálogo consiste num discurso fúnebre de Aspásia reproduzido por Sócrates. No entanto, são evocados acontecimentos bem posteriores à própria morte de Sócrates²²¹. Se aqui ou ali, em outros diálogos, podem ser levantados casos de possível anacronismo, não existe nenhum exemplo similar àqueles do *Íon* e, sobretudo, do *Menexenos*²²². Sendo assim, estes dois diálogos são os únicos que permanecem absolutamente fora da diatáxis temporal da léxis²²³.

§ 6. O quadro da diatáxis da léxis

Assim, deixando-nos guiar, de maneira exclusiva, pela multiplicidade de indícios inscritos objetivamente no texto dos *Diálogos*, pudemos, desta maneira, descrever a diatáxis temporal da léxis. Temos, portanto, o seguinte resultado: dos vinte e seis diálogos que consideramos autênticos, vinte foram datados com razoável precisão, seis foram datados a partir de aproximações

²²⁰ Cf. "Notice" do *Íon*, ed. Budé, p.23-24.

²²¹ Cf. "Notice" do *Menexenos*, ed. Budé, p. 75.

²²² Como reconhece Méridier: "Platão, em outros momentos, tomou liberdade com a cronologia, mas nenhum diálogo oferece disso um exemplo tão forte como este anacronismo grosseiro e voluntário" ("Notice" do *Menexenos*, p. 75). Ainda que a maioria dos comentadores desconsidere a temporalidade da cena, e por isso mesmo, em geral concorde com Robin de que "Platão é indiferente, no que se refere à precisão histórica (...)" ("Notice" do *Banquete*, ed. Budé, p.XXI, nota), os exemplos citados de anacronismo sempre se resumem ao *Íon* e ao *Menexenos*, ou então a exemplos bastante discutíveis, como aqueles lembrados por Robin a respeito do *Banquete* (cf. nota 152).

²²³ Observemos que estes dois diálogos foram considerados por muitos comentadores como suspeitos ou apócrifos. Quanto ao *Íon*, duvidaram da sua autenticidade: Goethe, Schleiermacher, Ast, Zeller e Ritter (cf. "Notice", de. Budé, p.18). Particularmente importante é a opinião de Constantin Ritter (*Untersuchungen über Plato*, Stuttgart, 1888, p.15), pois foi um dos mestres da análise estilométrica. Da mesma forma, diversos autores consideraram suspeito o *Menexenos* (cf. "Notice", ed. Budé, p.77) : Ast, Suckow, Schaarschmidt, Susemihl, Steinhardt e Zeller. A discussão sobre a autenticidade do *Menexenos* já fora levantada na Antiguidade. Como escreve Proclus: "No passado, certos dos mais antigos disseram que o gênero laudativo é amplo, solene, majestoso, enquanto que o caráter da linguagem de Sócrates é seco, preciso, em tom de conversa: é portanto oposto ao primeiro. (...)Mas, aqueles que assim falam, rejeitam como inautêntico o *Menexenos*..." (*Comentário ao Timeu*, ed. cit., tomo I, p.97)

conjunturais²²⁴ e dois foram considerados anacrônicos . Veja-se, a seguir quadro da léxis.

QUADRO DA DIATÁXIS DA LÉXIS

I- primeiro momento: 450

Parmênides (450) (uma das datações mais documentadas: múltiplas passagens afirmando a juventude de Sócrates; idade mencionada de Parmênides e de Zenão; múltiplas referências em outros diálogos ao encontro de Sócrates jovem com Parmênides)

II- segundo momento: de 434 até 410

²²⁴

São os marcados com asterisco (*) no quadro.

Protágoras (434-433) (menção à idade de Alcibíades e à de outros personagens)

**Eutidemo* (pela idade dos personagens)

**Lysis* (pela idade dos personagens)

Alcibíades I (432) (pela idade de Alcibíades)

Cármides (429) (Sócrates retorna do cerco de Podidéia)

Górgias (427) (referência à morte recente de Péricles, Górgias em Atenas)

**Hípias Maior* (após 427)

**Hípias Menor* (três dias após o *Hípias Maior*)

Láques (entre 424 e 418) (Presença de Nícias morto em 413 e de Láques, morto em 418; referência à batalha de Delion, 424)

**Mênon* (posterior à morte de Protágoras e ao *Láques*)

Banquete (416) (vitória de Agatão nos jogos)

Fedro (410) (presença de Lísias em Atenas e referências a Isócrates)

III- terceiro momento: de 410 a 399

República (entre 410 e 407) (Lísias em Atenas; referência à batalha de Mégara em 410-409; presença de Glauco e Adimanto)

Timeu (entre 410 e 407) (dia seguinte da narração de *República*)

Crítias (entre 410 e 407) (continuação do *Timeu*)

**Filebo* (pela idade dos personagens)

Teeteto (399) (Sócrates vai ao Pórtico do Rei para saber da acusação que pesa sobre ele)

Eutifron (399) (Sócrates sai do Pórtico do Rei)

Crátilo (399) (Sócrates menciona, diversas vezes, o seu encontro com Eutifron)

Sofista (399) (continuação da conversa com Teeteto)

Político (399) (continuação do *Sofista*)

Apologia (399) (julgamento de Sócrates)

Criton (399) (Sócrates na prisão)

Fédon (399) (morte de Sócrates)

IV- quarto momento: entre 356 e 347

Leis (entre 356 e 347)

V- anacrônicos e/ou apócrifos: *Ion* e *Menexene*, *Epinomis*²²⁵

²²⁵ Deixamos o *Epinomis* fora da nossa análise, por ser considerado suspeito por boa parte da crítica e pouco acrescentar à já longa exposição das *Leis*. Observamos, porém, que é claramente datável. Sendo a continuação das *Leis*, e não apresentando nenhum grave anacronismo, situa-se entre 356 e 357.

CAPÍTULO IV

A LÉXIS E AS OUTRAS TEMPORALIDADES

Com relação à mencionada exposição platônica (platonischer Darstellung), podemos recordar a quem trabalha na construção de um novo edifício independente de ciência filosófica nos tempos modernos, a lenda de que Platão refez sete vezes seu livro sobre a cidade (sieben Mal umgearbeitet habe).

(Hegel, *Wissenschaft der Logik*, “Prefácio da segunda edição”, Glockner, p.34)

Encontrada a temporalidade da *léxis*, a seguir, procuraremos explicitar as relações entre esta e as outras temporalidades. Pensamos que a partir da temporalidade da *léxis* pode-se chegar à temporalidade lógico-conceitual ou, como preferimos chamar, “a temporalidade da *nóesis*” (a ação de pensar). Precisamente a obra de Platão, por suas particularidades dramáticas, pode nos revelar, de maneira privilegiada, a temporalidade da *léxis* como fundando de maneira imanente, e não mais arbitrária, aquela temporalidade da *nóesis* (tempo lógico). Esta temporalidade da *léxis*, longe de ser, assim, um mero capricho literário de Platão, seria *o modo de exposição* próprio da sua temporalidade conceitual. Ao deixar como não pensada esta temporalidade da *léxis*, ao elidir a sua materialidade, pensamos que se alteraria a própria temporalidade conceitual da obra de Platão e de qualquer obra filosófica ou teórica. Assim, como compreender o conteúdo conceitual de Nietzsche sem refletir sobre a escrita aforística que expressa os abismos (insuperáveis) do *lógos*? Como compreender o significado do discurso psicanalítico freudiano, sem considerar, sobretudo, a

léxis tanto do paciente como da ciência psicanalítica? Como refletir sobre o segundo Heidegger, que tanta importância deu a Hölderlin, sem considerar a espessura irreduzível da *léxis* do próprio Heidegger?²²⁶.

Pensamos, assim, que o modo de exposição de uma obra, a *léxis*, forma uma certa ordem entre as palavras, uma certa disposição formal que não pode ser omitida, ou deixada impensada, sob pena de estarmos, nesse mesmo ato, escrevendo uma outra obra e fundando uma outra temporalidade conceitual, isto é, uma temporalidade lógica diferente daquela construída e posta objetivamente pelo autor na e pela *léxis*. Encontrada a *léxis*, assim, poderíamos chegar de forma imanente à *nóesis* ou temporalidade conceitual efetiva. Após isto, reconstituída a *nóesis*, no interior dos *Diálogos* (e pensamos, como sempre, em qualquer obra filosófica), esta temporalidade conceitual nos leva a uma nova temporalidade, aquilo que chamamos a *temporalidade da gênese*. Nesta temporalidade inscrevem-se, *objetivamente*, as duas temporalidades anteriores (*léxis* e *nóesis*), ou seja, objetivamente, a *gênese* é anterior à *léxis* e à *nóesis*. No entanto, para seguirmos um método imanente, só depois de descobertas estas (*léxis* e *nóesis*), é que iremos interrogar a possibilidade ou não de reconstruir (em maior ou menor medida), também de forma imanente, a

A importância da *léxis* estende-se mesmo a autores insuspeitos de qualquer preocupação meramente formal. Por exemplo, na obra de Marx é também claramente perceptível o problema da *léxis*: diversas leituras do livro I de *O capital* de Marx, ao desconstruírem a *Darstellungsweise* da obra, encontram resultados conceituais que não correspondem propriamente àquele contido e fixado, *materialmente*, na *léxis* da obra. Alguns, como Ruy Fausto e J. A. Giannotti, privilegiam o tempo lógico e desprezam o tempo histórico (capítulo XXIV do livro I). Outros historicizam *O capital* ao pensarem que, já no capítulo I, Marx descreve na forma simples do valor uma forma histórica do início do capitalismo, e não percebem, assim, a abstração expressa na *léxis*. Outros antropologizam *O capital* ao privilegiarem o capítulo V, sobre o processo de trabalho humano. Cf. as minhas críticas às diversas formas de elisão da *léxis* dessa obra de Marx: "Sobre a crítica(dialética) de O Capital," in revista *Crítica Marxista*, editora Brasiliense, nº3, 1996, 14-44; "Marx à luz de Wittgenstein: comentário a 'Certa herança marxista de J. A. Giannotti'"i, pp.147-155, *Crítica Marxista*, nº12, maio 2001, Boitempo Editorial; "Pensando com (ou contra) Marx ?", *Crítica Marxista*, nº 8, editora Xamã, 1999, pp81-92; "Da lógica com um grande 'L' à lógica de *O capital*", pp. 15-25, in *Marxismo e Ciências Humanas*, São Paulo, Xamã, 2003; "Ruy Fausto, *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples* ." Resenha crítica, in revista *Crítica Marxista*, nº7, pp.133-138, editora Xamã, 1998; "Jorge Grespan, *O Negativo do Capital*", in revista *Crítica Marxista*, nº9, editora Xamã, 1999., pp135-138; "Gênese e estrutura de *O capital* de Marx", *Outubro, Revista do Instituto de Estudos Socialistas*, nº7, 2002, editora Xamã, São Paulo, SP, Brasil, pp.123-127;"Marx: lógica e política – investigações para uma reconstituição do sentido da dialética, III", in *Outubro, Revista do Instituto de Estudos Socialistas*, nº8, 2003, editora Xamã, São Paulo, SP, Brasil, pp. 129-133.

temporalidade da *gênesis*. Nesta temporalidade aparece a época histórica (história conceitual de um saber, a história propriamente dita que envolve qualquer texto, e a história individual do autor). Da história individual ou biográfica do autor podemos finalmente chegar (também em maior ou menor medida) à temporalidade da *poíesis*, ou seja, à ação de produzir uma obra, isto é, propriamente ao tempo de produção de uma obra, que consiste na cronologia de uma obra. Nesta descobriremos com maior ou menor precisão como e quando o autor construiu a temporalidade da *léxis* definitiva de sua obra.

Assim, idealmente, podemos dizer que a metodologia imanente das temporalidades seria a seguinte: *léxis-nóesis-gênesis-poíesis* e, finalmente, *retorno à léxis*. Claro que o percurso pode ser realizado de forma mais ou menos perfeita, de acordo com as características próprias de uma *léxis* e informações que temos dela e de tudo o que é mencionado nela: lugares geográficos, personagens, fatos históricos, etc... Neste sentido, é evidente que no caso de autores antigos, como Platão, há maiores dificuldades para esta reconstituição, já que a temporalidade da *gênesis*, sobretudo, é repleta de pontos obscuros, alguns já impossíveis de iluminar. No entanto, o importante do ponto de vista metodológico seria que da imanência da *léxis* procurar-se-ia gerar todas as outras temporalidades retornando finalmente à própria *léxis*. Realizar-se-ia, desta maneira, uma unificação dialética das diversas temporalidades.

É evidente que este não é o procedimento dominante nos comentadores de Platão. Ao contrário, em geral, os comentadores privilegiam uma ou outra dessas temporalidades, suprimindo as outras como não pertinentes. Nesse sentido, coerentemente com a separação (quase absoluta) das temporalidades praticada na corrente estruturalista, como já observamos, Victor Goldschmidt, grande teórico do “tempo lógico” (como o único pertinente) em história da Filosofia, explicava que a sua ordem de estudo dos *Diálogos*, apesar de todo o seu rigor, era regida apenas pela “comodidade de exposição”. Assim, escrevia ele: “A ordem que se seguirá na análise dos *Diálogos* deverá, portanto, se libertar, desde o início, de toda pretensão à objetividade; não será nem dogmática, nem genética. Será ditada pelo único cuidado da comodidade de

exposição”²²⁷. E ele explicava porque não se podia pretender nada de mais exato ou sistemático na instância da ordem dos *Diálogos*: para isso, para atingir algo mais sistemático, seria necessário supor que Platão tivesse, desde o começo, o projeto acabado de compor, peça por peça, o conjunto dos diálogos²²⁸. Ou seja, em outras palavras, como Platão poderia ter o projeto acabado da temporalidade da *léxis* desde o começo? Seria algo, de fato, completamente absurdo, pois a *léxis* possui como pressuposto objetivo as outras temporalidades. No entanto, por isso, seria necessário conformar-se a uma ordem de leitura e de exposição que obedeceria apenas, como dizia Golschmidt, à comodidade? Seria necessário conformar-se à arbitrariedade da *léxis*? Seria a *léxis* uma questão externa à Filosofia?

Ora, pensamos que, realmente, de forma alguma a temporalidade da *léxis* coincide com aquela da *gênesis* ou com aquela da *poíesis*. Mas, isto não impede que a *léxis* da obra de Platão (e de qualquer autor) seja construída por ele sistematicamente, pouco a pouco, durante um grande período de tempo. No interior do seu tempo vivido (inserido na temporalidade da *gênesis*), Platão viu Sócrates dialogar, ser julgado e morrer, exilou-se em Mégara, foi ao Egito e à Sicília, fundou a Academia, tentou encontrar a cidade justa, conspirou com Dion, foi aprisionado pelo tirano Dioniso de Siracusa, viveu e morreu. Esta temporalidade da *gênesis* se cruzou com aquela da *poíesis*. Assim, Platão, na temporalidade da *poíesis*, escreveu e reescreveu os seus manuscritos, montou e remontou os diálogos, até que chegou, após muitos e muitos anos a uma certa ordem material de significações, aquela da *léxis*, na qual ele nos deixou, finalmente, os diálogos. A temporalidade da *léxis*, aquela a partir da qual Platão entregou à posteridade os seus diálogos, seria, assim, um *resultado*, o resultado das outras temporalidades. Mas, o que conteria tal resultado? Que significaria a *léxis* como e enquanto custoso resultado das temporalidades da *gênesis* e da *poíesis*? Pensamos que esta *léxis* desenvolveu, como e enquanto resultado,

²²⁷

Les dialogues de Platon, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p.33.

²²⁸

Ibidem, p. 32.

concomitantemente a si própria, uma outra temporalidade, precisamente a temporalidade conceitual, a temporalidade da *nóesis*.

Portanto, a temporalidade da *gênesis* (que contém o tempo histórico e o biográfico) e a temporalidade da *poíesis* (o tempo cronológico de produção de uma obra), em geral, não coincidem com a temporalidade da *léxis*, (o modo de exposição último de um autor) e com aquela da *nóesis*. Mas, isto não quer dizer, absolutamente, que aquelas temporalidades (*poíesis-gênesis*) não se relacionam com as da *léxis* e da *nóesis*. A temporalidade da *léxis*, enquanto *resultado*, seria, de fato, *posterior* àquelas temporalidades, mas, também a elas relacionadas. A temporalidade da *léxis* coincidiria apenas com a temporalidade última da *nóesis*, já que esta é encontrada e posta, efetivamente, na sua exposição léxica definitiva. Mas, todas as temporalidades se relacionam entre si de forma cerrada e permanente²²⁹.

Para pensar a dialética das temporalidades, tomemos como exemplo o próprio caso dos *Diálogos*: o *Parmênides*, provavelmente, é um dos últimos diálogos que Platão escreveu na temporalidade da *poíesis*, e assim, também, na temporalidade da *gênesis*, seria um dos mais tardios. Provavelmente, esse diálogo foi escrito juntamente ao *Sofista* e próximo às *Leis*, após a morte de Dion, portanto, já no fim da vida de Platão. Mas, no entanto, o mesmo *Parmênides*, paradoxalmente, é o primeiro (absoluto) no tempo da *léxis* (450 a. C.) e também o primeiro (enquanto *fundamento*) no tempo da *nóesis* (toda a

²²⁹ Constatando a não coincidência imediata das temporalidades, o estruturalismo passou a sustentar que uma temporalidade nada tinha a ver com a outra e passou a considerar como pertinente filosoficamente só a temporalidade lógica. Nesse sentido, ilustrando toda a problemática metodológica anti-humanista de uma época, Michel Foucault terminava o seu livro *A arqueologia do saber* escrevendo: “O discurso não é a vida: o tempo dele não é o seu; nele, vocês não se reconciliarão com a morte; é possível que vocês tenham matado Deus sob o peso de tudo o disseram; mas não pensem que farão, com tudo o que vocês dizem, um homem que viverá mais que ele” (p.256, Vozes, RJ, 1972). Como toda uma corrente conhecida pela designação de “estruturalista”, sobretudo, entre 1950 e metade da década de 70, Victor Goldschmidt, Martial Gueroult, Pierre Aubenque, Althusser e outros, opunham então “tempo lógico” a “tempo histórico” na disciplina “História da Filosofia”. Althusser, por exemplo, apesar de marxista, procurava isolar o tempo da ‘prática teórica’ do tempo histórico militante. Em relação a Aristóteles escrevia, naquela mesma época P. Aubenque, criticando o privilégio da *gênesis*: “Assim o método genético, sempre mais preocupado com o processo do que com a estrutura, mais pronto a desvelar contradições de uma doutrina que sua coerência, mais atento à instabilidade de um pensamento que à sua unidade, tendia ele, mesmo sem querer, a se transformar numa interpretação pejorativa, não vendo, em toda parte, senão transição e passagem entre extremos, ali onde o ponto de vista do autor tivesse, talvez, permitido discernir um ápice” (*La prudence chez Aristote*, p. 27, Presses Universitaires de France, Paris, 3ª ed. 1968; 1ª ed. 1963).

trajetória de Sócrates gira em torno de como sair das aporias de Parmênides). Por que essa não coincidência entre *gênesis-poíesis* e *nóesis-léxis*? Provavelmente, porque somente no fim da produção de sua obra e de sua vida (após 357 a.C.), Platão conseguiu decifrar o enigma do tempo conceitual de sua obra, e assim também, somente no fim de sua vida, ele teria chegado a descobrir *o começo* do modo de exposição de sua própria obra. Desta maneira, o tardio *Parmênides* é o diálogo que funda, de maneira decisiva, *o começo* da temporalidade da *léxis* e também é ele o *princípio* (*arkhé, Grund*) da temporalidade da *nóesis*.

Assim, a ordem *objetiva* das temporalidades seria *gênesis-poíesis-nóesis-léxis*, mas a ordem *metodológica* (ou “para nós”) mais apropriada seria outra e praticamente inversa: *léxis-nóesis-gênesis-poíesis*. Se objetivamente a ordem das temporalidades inicia-se na *gênesis*, nós leitores de Platão ou de qualquer outra obra filosófica, para seguirmos a imanência metodológica, devemos partir sempre da *léxis*. Caso privilegiemos a *gênesis* cairemos no historicismo ou no biografismo, caso privilegiemos a *poíesis* cairemos na cronologia externa, caso privilegiemos a *nóesis* (sem *léxis*) corremos o risco de cairmos em um tempo lógico arbitrário, apenas “cômodo”. Exemplos do desvio historicista e biografista, ainda hoje praticados, são os estudos que privilegiam a *Carta VII* e tradições gregas que supostamente teriam influenciado a doutrina de Platão²³⁰. Exemplos do desvio que privilegia a *poíesis* são os estudos estilísticos, desenvolvidos no fim do século XIX, e que ainda embasam muitas das análises conceituais contemporâneas²³¹. Quanto ao privilégio dado à temporalidade da

²³⁰ Uma obra paradigmática dessa tendência foi *Platon*, Wilamowitz-Moellendorff, T. J. W. von, Berlin, Weidmann, dois volumes, 1919. Para esse autor, a *Carta VII* e o *Górgias* assumem a dimensão de escritos fundamentais que constituiriam o eixo interpretativo dos *Diálogos*, lidos a partir da vida de Platão e da história. Já Taylor, como outros de tendência empirista, investigando a historicidade dos *Diálogos* os reduzia a uma espécie de doxografia filosófica: Taylor, A.-E., *The man and his work*, Londres 1927. Muitos ainda procuram explicar os *Diálogos* pelas suas heranças “pitagóricas”, ou pelas suas possíveis polêmicas com autores da época. Ainda que tais questões históricas tenham pertinência no tempo da *gênesis*, não podem ser sobrepostas externamente sobre a temporalidade imanente da *léxis*.

²³¹ Por exemplo: Ritter, C., *Untersuchungen über Plato. Die Echtheit und Chronologie der platonischen Schriften*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1888; Lutoslawski, W., *The origin and growth of Plato's logic*, New York, Longmans, Green & Co, 1897. Nas análises localizadas que hoje prevalecem de um ou outro diálogo, sempre ainda, em algum sentido, se reativa a temporalidade da *poíesis*. Por exemplo, discute-se a época em que Platão escreveu o *Timeu* (se na época da *República* ou no fim da vida), para interpretar o

nóesis, sem deduzir esta da imanência da *léxis*, pensamos ser o desvio que ainda prevalece na História da Filosofia e entre os comentadores de Platão²³².

Ao contrário, partindo da temporalidade material da *léxis*, pensamos que é possível, pouco a pouco, deduzir, em maior ou menor medida, as diversas outras temporalidades, até reencontrar e compreender melhor a própria *léxis*. Com este método iríamos, assim, da imanência da *léxis* à imanência da *léxis*. Todas as temporalidades seriam assim deduzidas a partir da imanência da própria *léxis*. Seria uma metodologia que procuraria desdobrar analiticamente a *léxis* até transformá-la em algo sintético. Poderíamos dizer, para utilizarmos uma terminologia dos *Diálogos*, que tal metodologia seria uma espécie de *katautologia*, ou seja, o desdobramento imanente do *lógos* em si e por si mesmo.

Procuraremos executar este projeto metodológico, em parte, nos próximos livros da *tetralogia dramática do pensar*. Vamos cumprir (de forma plena) o percurso da *léxis*, ato este que nos conduz, simultaneamente, a uma certa *nóesis* (ou temporalidade lógica) não arbitrária, radicalmente plástica e imanente. Pois, como afirmou Hegel, certamente pensando em Platão: “Não há exposição (*Darstellung*) de nenhum objeto em si e por si que seja capaz de ser efetuada de maneira plástica tão imanente como o desenvolvimento do pensamento em sua necessidade”²³³. A partir da compreensão da *nóesis*, como e enquanto imanente, ao final do nosso percurso, levantaremos apenas algumas

sentido do diálogo (Owen, G. E. L., “The place of *Timaeus* in Plato’s dialogues”, p. 313-338, in *Studies in Plato’s Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan, 1965; Gill, C., “Plato and Politics: the *Critias* and the *Politicus*”, *Phronesis*, 24, 1979, p.148-167). Esquece-se que a temporalidade cronológica (ou da *poíesis*) não precisa coincidir (e em geral não coincide) com a conceitual (ou da *nóesis*) !

²³² Não por acaso há a predominância de tal tendência: trata-se, no fundo, de retomar (com diversos matizes) ainda a tradição neoplatônica que abandonou a importância da *léxis* à procura de uma doutrina de Platão, aquela que desemboca sempre no Bem-Um. Nessa direção, a maioria dos comentadores contemporâneos, como já Goldschmidt e os estruturalistas, em algum sentido, são ainda herdeiros de Proclus. Veja-se, por exemplo esta passagem onde Goldschmidt definia o tempo lógico procurado: “Isto que descobrirá a análise do sistema a partir do método, é um tempo lógico, no sentido literal e platônico da palavra: o tempo onde vive e se desenvolve o *logos* no curso das suas *démarches* às vezes hesitantes, às vezes decididas, o tempo no qual se constrói e se prova o método dialético à procura de teses e, além das teses, deste ponto luminoso e fora do tempo que é o Bem-Um.” (p. 33, in *Questions Platoniciennes*, Vrin, Paris, 1970)

²³³ *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., I, p.30.

hipóteses sobre as temporalidades restantes²³⁴ e, dentro do possível, procuraremos lançar também alguma nova luz sobre a própria *léxis* da qual se partiu.

Assim, após o movimento negativo realizado neste primeiro livro da *tetralogia dramática do pensar - Em busca da odisséia dialógica* - passaremos, a seguir, nos próximos três livros, a descrever *A odisséia dialógica de Platão*, que se divide em:

-*A odisséia dialógica de Platão: as aventuras e desventuras da dialética socrática* (Leitura do *Parmênides* ao *Crátilo*, ou o percurso de Sócrates de 450 a 399).

-*A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte* (Leitura do *Sofista* ao *Fédon*, ou o surgimento do estrangeiro de Eléia e a morte de Sócrates no ano 399).

A odisséia dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária (Leitura do mais longo silêncio às *Leis*, ou o retorno dos *Diálogos* entre 357 e 347, ano da morte de Platão)

²³⁴ Percorrer as temporalidades da *gênesis* e da *poíesis* amplamente é tarefa que deixo para um projeto futuro.

Bibliografia*

I- TEXTOS DE PLATÃO

-*Platonis opera*, texto grego, Ioannes Burnet, 5 tomos, Oxford University Press, Oxford, sétima edição, 1991.

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

-*Platons Werke*, Schleiermacher, F., Berlim, Reimer, 1804-1809 (1ª edição).

-*The Dialogues of Plato*, tradução inglesa de Benjamin Jowett e J. Harward, United States of America, Encyclopaedia Britannica, Inc., reimpressão de 1952.

-*Oeuvres complètes*, tradução francesa de Léon Robin e M.-J. Moreau, Éditions Gallimard, Paris, 1950.

-Platão, *Diálogos*, tradução portuguesa, Carlos Alberto Nunes, Belém, UFPA, 1972 e seguintes.

II- PRINCIPAIS AUTORES ANTIGOS

-Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, J. Whittaker e P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

-Anônimo, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, L. G. Westerink e J. Trouillard, com a colaboração de A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris, 1990.

-Anônimo, *Oracles chaldaïques*, Édouard des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1971.

* Esta bibliografia aqui apresentada se refere aos quatro livros desta *Tetralogia*, ainda que os três próximos, por opção metodológica, citam apenas aos próprios *Diálogos*.

- Aristotle's Metaphysics*, edição com comentário de D. Ross, 2 volumes, Clarendon Press, Oxford, 1958.
- Aristóteles, *The Works of Aristotle translated into English*, sob a direção de J. A. Smith e W. D. Ross, 12 vol., Oxford, 1908-1952.
- Apulée, *Opuscules philosophiques et fragments*, “Platon et sa doctrine”, Les Belles Lettres, Paris, 1973.
- Cicéron, *De l'Orateur*, três tomos, “Les Belles Lettres”, 4ªed., 1971.
- Cicéron, *L'Orateur*, “Les Belles Lettres”, 1964.
- Cicéron, *Les Devoirs*, dois tomos, “Les Belles Lettres”, 2ª edição, 1984.
- Cicéron, *Des termes extrêmes des Biens et des Maux*, dois tomos, 5ª edição, 1989.
- Diógenes Laércio: *Vitae Philosophorum*, texto por H. S. Long, Oxford University Press, Great Britain, 1964.
- Diógenes Laércio: *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tradução francesa, dois tomos, GF-Flammarion, 1965.
- Heráclito: *Héraclite ou la séparation*, comentário e tradução dos fragmentos por J. Bollack e H. Wismann, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.
- Homère, *L'Odyssée*, texto e tradução, Victor Bérard, Les Belles Lettres, Paris, 1947.
- Homero, *Odisséia*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Edições de Ouro, São Paulo, 1967.
- Homère, *L'Iliade*, texto e tradução por P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris, 1968.
- Homero: *Ilíada*, texto e tradução, Haroldo de Campos, Editora Mandarim, São Paulo, 2002.

- Parmênides: *Études sur Parménide*, sob a direção de P. Aubenque, com texto grego, comentários e traduções francesa e inglesa por Denis O'Brien e J. Frère, Vrin, Paris, 1987.
- Parmênides: *Les deux chemins de Parménide*, edição crítica, tradução, estudos e bibliografia, por N.-Luis Cordero, Vrin/Ousia, Paris/Bruxelas, 1984.
- Pré-socráticos: Coleção *Os pensadores*, volume organizado por J. Cavalcante de Souza, Editora Abril, 1973.
- Pré-socráticos: Diels, H. e Kranz, W., *Die Fragmente des Vorsokratiker*, 18ª edição, Zürich-Hildesheim, Weidmann, 1989.
- Proclus: *Commentaire sur la République*, tradução e notas de A. J. Festugière, três tomos, Vrin/CNRS, Paris, 1970.
- Proclus: *Commentary on Plato's Parmenides*, G. Morrow e J. Dillon, Princeton University Press, Princeton, 1987.
- Proclus: *Éléments de Théologie*, tradução e notas de J. Trouillard, Aubier Montaigne, Paris, 1965.
- Proclus: *The Elements of Theology*, a revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1933.
- Proclus: *Théologie platonicienne*, H. D. Saffrey e L. G. Westerink, em cinco tomos, Les Belles Lettres, Paris, 1968 e seguintes.
- Proclus: para texto grego das diversas obras do autor, edição eletrônica Musaios, D. J. Dumont e R. Smith, version for Windows, 95/97/NT/2000.
- Sextus Empiricus: *Outlines of Pyrrhonism*, texto e tradução inglesa, R. G. Bury, Harvard University Press/William Heinemann, Great Britain, 1976.
- Tucídides: *Thucydides, Historiae*, H. S. Jones e J. E. Powell, dois tomos, Oxford University Press, seventh impression, Great Britain, 1987.
- Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, tradução, introdução e notas de Jacqueline Romilly, R. Lafont, Paris, 1990.

-Textos gregos da Grécia Arcaica ao fim da Antigüidade, edição eletrônica
Musaios, D. J. Dumont e R. Smith, version for Windows, 95/97/NT/2000.

III- AUTORES MODERNOS

-Para os últimos cinquenta anos, bibliografia específica sobre Platão, in *Lustrum* (4 e 5), de 1950 a 1957, organizada por H. Cherniss; de 1958 a 1990, organizada por L. Brisson (*Lustrum*, 20, 25, 30 e 34); também L. Brisson, *Platon: 1990-1995. Bilbiographie*, Vrin, 1999. Também consultar, para cada diálogo, as novas traduções com bibliografia atualizada em *Oeuvres de Platon*, GF Flammarion, a cargo do próprio Brisson e outros (J.-F. Pradeau, Nestor-Cordero, M. Dixsaut, etc.). Evidentemente, porém, uma bibliografia exaustiva sobre Platão e, sobretudo, para os problemas da sua longa tradição interpretativa, envolvendo grande parte da história da Filosofia, ocuparia vários volumes. Mencionamos aqui apenas as obras que foram citadas, mencionadas, consultadas mais constantemente ou que foram referência teórica importante, em algum sentido, durante a realização deste trabalho.

A) SOBRE PLATÃO E PLATONISMO

-Alline, H., *Histoire du texte de Platon*, Slatkine/Champion, Genève/Paris, 1984.

-Ast, F., *Lexicon Platonicum*, Lipsiae, 1835-1839, Libraria Weidmanniana; reedição, Rudolf Habelt Verlag, Bonn, 1956.

-Aubenque, P.(org.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Paris, Bibliopolis, 1991.

--Balansard, A., *Technè dans les Dialogues de Platon*, Academia Verlag, 2001, Sankt Augustin.

-Benoit, H., “Platão e a negação dialética da poesia”, in *Ética e política na Antigüidade clássica*, Benoit, H. e Funari, P. P. (organizadores), volume especial de *Idéias*, FAPESP/UNICAMP, São Paulo, 2001.

-Benoit, H., *Platão: o saber esotérico da dialética*, tese de doutoramento apresentada na USP em 1990, dois volumes, edição mimeografada.

- Benoit, H., “Platão e Nietzsche: a trama dramática da metafísica”, in *Letras Clássicas*, ano 2, nº2, Humanitas, FFLCH/USP, 1998.
- Bonazzi, M., *Academici ePlatonici. Il Dibattito Antico sullo Scetticismo di Platone*, Il Filarete, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano, 2003.
- Brandwood, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, Maney & Son, 1976.
- Brandwood, L., *The Chronology of Plato*, Cambridge University Press, 1990.
- Boutot, A., *Heidegger et Platon*, PUF, Paris, 1987.
- Brisson, L., *Le même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1998.
- Charrue, J.-M., *Plotin – Lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 1993 (1ªed. 1978).
- Cordero, N.-L., *Platon. Le Sophiste*, tradução, introdução, notas, quatro comentários anexos e bibliografia, GF-Flammarion, 1993.
- Delcomminette, S., *L’inventivité Dialectique dans le Politique de Platon*, Ousia, Bruxelas, 2000.
- Despotopoulos, C., *La philosophie politique de Platon*, Ousia, Bruxelas, 1977.
- Dillon, J., *The Middle Platonists – A Study of Platonism –80 b.C to 220 a.C.*, London, 1977.
- Dixsaut, M., *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Les Belles Lettres/Vrin, Paris, 1985.
- Eggers Lan, C. (org.), *Platón. Los dialógos tardios. Actas del I Symposium Platonicum*, 1987, Sankt Augustin, Academia, 1994.
- Irwin, T., “Socrates and Athenian Democracy.” *Philosophy and Public Affairs* 18, 1989, 184-205.
- Irwin, T.- *Plato’s Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- Ivánka, E.v., *Plato Christianus*, Johannes Verlag, 1964.

- Ivánka, E.v., *Plato Christianus, La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, tradução francesa, PUF, Paris, 1990.
- Goldschmidt, V., *Les dialogues de Platon*, 3ª edição, PUF, Paris, 1971.
- Goldschmidt, V., *Questions Platoniciennes*, Vrin, Paris, 1970.
- Goldschmidt, V., *A religião de Platão*, prefácio e tradução de O. Porchat Pereira, DIFEL, São Paulo, 1963.
- Gueroult, M., “Le X livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne”, *Revue des études grecques*, 37, 1924, pp. 27-78.
- Havelock, E., *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1963.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, (capítulo sobre Platão), volume XVIII in *Sämtliche Werke*, H. Glockner, 1965.
- Hegel, G. W. F., *Leçon sur Platon*, texte inédit, edição, tradução francesa e notas de J.-L. Vieillard-Baron., Aubier, Paris, 1976.
- Hegel, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 3, *Platon et Aristote*, tradução francesa e notas de P. Garniron, Vrin, Paris, 1972.
- Hegel, G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 4, *Le Dogmatisme et le Scepticisme. Les Néoplatoniciens*, tradução francesa e notas de P. Garniron, Vrin, Paris, 1975.
- Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, (Marburger Vorlesung Wintersemester, 1924/25), V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.
- Grote, G., *Plato and the Other Companions of Sokrates*, ed. J. Murray, Londres, quatro volumes, 1865-1870.
- Gill, C., “Plato and Politics: the *Critias* and the *Politicus*”, *Phronesis*, 24, 1979, p.148-167
- Lisi, F., “Les fondements métaphysiques du nomos dans les Lois”, *R. philosophique de la Fr. et de l'étranger*, 2000/1, p.57-82.

- Lutoslawski, W., *The origin and growth of Plato's logic*, New York, Longmans, 1897.

- Morrow, G. L., *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of Laws*, Princeton, Princ. Univ. Press, 1960.
- Munk, E., *Die natürliche Ordnung der platonische Schriften*, Dümmler, Berlin, 1857.
- Owen, G. E. L., "The place of *Timaeus* in Plato's dialogues", p. 313-338, in *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan, 1965
- Pradeau, J.-F., *Platon et la cité*, Paris, PUF, 1997.
- Pradeau, J.-F., "Remarques sur les Lois et le Politique de Platon", *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 11, 2001, p.9-21.
- Platón. *Los dialógos tardios. Actas del I Symposium Platonicum*, editados por C. Eggers Lan, 1987, Sankt Augustin, Academia, 1994.
- Raeder, H., "Note sur la chronologie platonicienne", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, outubro, 1925.
- Ritter, C., *Untersuchungen über Plato. Die Echtheit und Chronologie der platonischen Schriften*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1888.
- Robin, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, printed in Germany, Weihert-Druck GmbH, Darmstadt, a partir da edição Félix Alcan, 1908, Paris.
- Rossetti, L. (org.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1992
- Sayre, K., *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*. Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Saffrey, H.-D., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, 1990.
- Saunders, J. Trevor, *Bibliography on Plato's Laws, 1920-1976, with additional citations through March 1979*, segunda edição, Nova York, Arno Press, 1979.
- Saunders, Trevor e Brisson, Luc - *Bibliography on Plato's Laws*, in *International Plato Studies, Bd. 12*, Academia Verlag, 2000.

- Schicker, R., "Aspete der Rezeption des *Politikos*...", in *Proceedings of III Symposium Platonicum*, editado por C. J. Rowe, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995.
- Scolnikov, S., "Love and the Method of Hypophesis", in *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, ed. L. Rossetti, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1992, pp.249-252.
- Stefanini, L., *Platone*, dois volumes, CEDAM, Padova, 1949.
- Stenzel, J., *Plato's method of dialectic*, tradução de D. J. Allan, Oxford Clarendon Press, Great Britain, 1940.
- Taylor, A. E., *Plato: the man and his work*, New York, Meridian Books, 1957 (reedição do original de Londres, 1927).
- Thesleff, H., *Studies in Platonic Chronology. In Commentationes Humanarum Litterarum 70*, 1982, Helsinki.
- Vieillard-Baron, J.-L., *Platonisme e interpretação de Platon, a l'époque moderne*, Vrin, Paris, 1988.
- Wilamowitz-Moellendorff, T. J. W. von, *Platon*, Berlin, Weidmann, dois volumes, 1919.

B) OUTROS AUTORES MODERNOS

- Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, 4ª edição, Paris, PUF, 1977.
- Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 3ª edição, 1968.
- Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris, 1969.
- Benveniste, E., *Problemas de Lingüística Geral*, tradução portuguesa, Editora Nacional/USP, 1976.
- Benoit, H., "Sobre a crítica(dialética) de O Capital," in revista *Crítica Marxista*, editora Brasiliense, nº3, 1996, 14-44.

- Benoit, H., “ *Marx à luz de Wittgenstein: comentário a ‘Certa herança marxista de J. A. Giannotti’*”, pp.147-155. *Crítica Marxista*, nº12, maio 2001, Boitempo Editorial;
- Benoit, H., "Pensando com (ou contra) Marx ?", *Crítica Marxista*, nº 8, editora Xamã, 1999, pp81-92.
- Benoit, H., “Da lógica com um grande ‘L’ à lógica de *O capital*”, pp. 15-25, in *Marxismo e Ciências Humanas*, São Paulo, Xamã, 2003.
- Benoit, H., “Ruy Fausto, *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples* .” Resenha crítica, in revista *Crítica Marxista*, nº7, pp.133-138, editora Xamã, 1998.
- Benoit, H., "Jorge Grespan, *O Negativo do Capital*", in revista *Crítica Marxista*, nº9, editora Xamã, 1999., pp135-138.
- Benoit, H., “Gênese e estrutura de *O capital* de Marx”, *Outubro, Revista do Instituto de Estudos Socialistas*, nº7, 2002, editora Xamã, São Paulo, SP, Brasil, pp.123-127.
- Benoit, H., “Marx: lógica e política – investigações para uma reconstituição do sentido da dialética, III”, in *Outubro, Revista do Instituto de Estudos Socialistas*, nº8, 2003, editora Xamã, São Paulo, SP, Brasil, pp. 129-133.
- Chantraine, P., *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, 1984.
- Châtelet, F, *La naissance de l’Histoire*, Minuit, 10/18, Paris, 1962.
- Couloubaritsis, L., “La logique du mythe et la question du non-être”, *Revue de théologie et de philosophie*, 122, 1990, pp.323-340.
- Derrida, J., *A escritura e a diferença*, tradução portuguesa, Perspectiva, São Paulo, 1971.
- D’Hondt, J. (org.), *Hegel et la pensée grecque*, PUF, Paris, 1974.
- Foucault, M., *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- Foucault, M., *A Arqueologia do Saber*, tradução portuguesa, Vozes, RJ, 1971.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, in *Sämtliche Werke*, volumes IV e V, edição de H. Glockner, 1965.

- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, dois tomos, tradução castelhana de Augusta e R. Mondolfo, Solar/Hachette, 1968, Argentina.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Günther Neske, printed in Germany, 5ª edição, 1989.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, tradução francesa, Gallimard, Paris, 1971.
- Heidegger, M., *Holzwege*, in Gesamtausgabe, band 5, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Heidegger, M., *Caminos del bosque*, tradução castelhana de *Holzwege*, Alianza Editorial, Madrid, 1977.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, M. Niemeyer, Tübingen, 1953.
- Johnston, S. I., *Hekate Soteira: a study of Hecate's role in the Chaldean Oracles and related literature*, American Classical Studies, n°21, 1990, The American Philological Association, USA.
- Lebrun, G., *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*, Companhia das Letras, São Paulo, 1988.
- Lebrun, G., *La Patience du concept*, Gallimard, Paris, 1972.
- Martins, L. R., "O debate entre construtivismo e produtivismo, segundo Nikolay Tarabukin, *Ars*, Ano I, número 2, 2003, ECA/USP, São Paulo.
- Marx, K., *Das Kapital*, livro I, Marx-Engels Werke, band 23, Dietz, Berlin, 1962.
- Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie*, in Werke, erster Band, A. Kröner, Leipzig, 1930.
- Nietzsche, F., *Götzendämmerung*, in Werke, fünfter Band, A. Kröner Verlag, Leipzig, 1930.
- Kirk, G. S., *Los poemas de Homero*, tradução castelhana, Paidós, Buenos Aires, 1968.
- Kirk, G. S. e Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos*, tradução castelhana, Editorial Gredos, Madrid, 1969.
- Scolnicov, S., "Maimonide et le Dieu des Philosophes. Observations sur l'Aristotélisation de la Morale Biblique", T. Zarconde (org.), *Actes du Colloque*

d'Istanbul. Palais de France, 5-9 janvier 1986, Éditions Isis, Istanbul/Paris/Rome/Trieste, 1988.

-Pépin, J., *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, ed. Mouton, 1958.

-*The Oxford Classical Dictionary*, Oxford Clarendon Press, Great Britain, 1953.

-Torrano, J. A. A., *O Sentido de Zeus. O Mito do Mundo e o Modo Mítico de Ser no Mundo*, Iluminuras, São Paulo, 1996.

-Vidal-Naquet, P., *La Démocratie Grecque vue d'ailleurs*, Flammarion, Paris.

-Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Tübingen, L. F. Fues, cinco volumes, (1856, 59, 62, 65, 68).

ÍNDICE

**EM BUSCA DA ODISSÉIA DIALÓGICA:
a questão metodológica das temporalidades**

reencontrando a materialidade da *léxis*

primeiro livro da tetralogia dramática do pensar

INTRODUÇÃO: Platão e a produção (poética) do *lógos* 3

CAPÍTULO I : OS *DIÁLOGOS* ENTRE HOMERO E PROCLUS 11

§1 Signos que voam como águias

§ 2 Proclus leitor de Homero e Platão

CAPÍTULO II : UMA OBRA SEM AUTOR E SEM DOUTRINA 28

§1 A ausência do autor

§2 A ausência de dogmas

§3 A redescoberta da trama dramática

CAPITULO III: A DIATÁXIS DA LÉXIS 47

§1 O primeiro momento: 450

§2 O segundo momento: 434 a 410

§3 O terceiro momento: 410 a 399

§4 O término: 356 a 347

§5 Os diálogos anacrônicos

§6 O quadro da diatáxis

CAPÍTULO IV: A LÉXIS E AS OUTRAS TEMPORALIDADES 75

BIBLIOGRAFIA 83