

Rodolfo Pais Nunes Lopes

A TENSÃO *MYTHOS-LOGOS*
EM PLATÃO

Tese de Doutorado em Letras, área de Poética e Hermenêutica, na especialidade de Poética e Hermenêutica, orientada pela Professora Doutora Maria do Céu Fialho e pelo Professor Doutor Gabriele Cornelli, apresentada ao Departamento de Línguas e Literaturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Julho de 2014



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Resumo

A presente tese pretende fornecer uma interpretação geral do pensamento de Platão à luz dos conceitos *mythos* e *logos*. Tentaremos demonstrar que o platonismo não pode ser interpretado como um corpo doutrinário unificado e homogêneo; como uma explicação unívoca (um *logos*) dos fenómenos. A impossibilidade de estabelecer uma cronologia que mapeasse as várias 'fases' do filosofar platónico, a ausência de uma voz autoral que insiste no anonimato, a natureza permanentemente inconclusiva das discussões, entre outros aspectos, são claras marcas de um projecto filosófico que exige ao sujeito-leitor algo mais do que a simples assimilação de conceitos e estruturas teóricas. Existe, claro, um núcleo doutrinário racionalmente validado (as Ideias, a imortalidade da alma, o princípio ontológico da identidade etc.), que impede uma interpretação estritamente céptica ou puramente literária; mas a resposta às questões mais determinantes (o que é a justiça, o que é o amor, como se formou o cosmos) exige outro tipo de recursos, que não o simples uso da razão.

Abstract

The following thesis intends to propose a general reading of Plato's work according to the concepts *mythos* and *logos*. We will try to show that platonism can not be understood as a unified and coherent structure of doctrines and theoretical contents; as a straight explanation (a *logos*) of phenomena. The impossibility of establishing a chronological model that could map the several *phases* of Plato's philosophical personality, the absence of an authoral voice that insists to remain anonymous, the permanently inconclusive nature of some discussions, among other aspects, are clear traces of philosophical project that demands the subject-reader something beyond the simple assimilation of conceptual and theoretical structures. There is, however, a theoretical core which demands rational validation (Ideas, immortality of the soul, identity principle etc.), that restrains a purely skeptical or literary interpretation; but the answer to the most fundamental questions (what is justice, what is love, how did the universe was created) demands a different set of methodological tools, beyond the pure use of reason.

Faculdade de Letras

**A tensão *mythos-logos*
em Platão**

Rodolfo Pais Nunes Lopes

A tensão *mythos-logos* em Platão

Rodolfo Pais Nunes Lopes

Orientadores: Prof. Doutora Maria do Céu Fialho, Prof. Doutor Gabriele Cornelli
Letras (área de Poética e Hermenêutica, na especialidade de Poética e Hermenêutica)

2014



SUMÁRIO

Introdução	
1. Questões de autenticidade e delimitação do <i>corpus</i>	7
1.1 Diálogos abrangidos	7
2. Objectivos	8
3. A questão do mito	10
3.1 Aproximações possíveis ao conceito de ‘mito’	13
3.1.1 Aproximação pela função	19
3.1.2 Aproximação pelo contexto	20
3.2 Entre mito e <i>mythos</i>	22
4. A questão <i>mythos-logos</i>	23
4.1 A oposição <i>mythos-logos</i>	24
4.2 Do <i>mythos</i> ao <i>logos</i> ?	25
4.2.1 <i>Vom Mythos zum Logos</i> de W. Nestle	27
4.2.2 <i>Die Entdeckung des Geistes</i> de B. Snell	29
4.2.3 <i>The Presocratic Philosophers</i> de G. S. Kirk e J. E. Raven	30
4.2.4 O caso específico de W. K. C. Guthrie	32
5. A tensão <i>mythos-logos</i> ao tempo de Platão	33
5.1 O surgimento da escrita alfabética e a ‘textualização dos saberes’	34
5.2 Uso dos termos <i>mythos</i> e <i>logos</i> antes de Platão	37
5.2.1 Nos <i>Poemas Homéricos</i>	37
5.2.2 Hesíodo	40
5.3.3 O “caso Píndaro”	41
5.3.4 Os chamados ‘pré-socráticos’	43
5.3.4.1 Xenófanés	47
6. Metodologia e estrutura	52
Parte I	54
Secção A	
1. Fontes (escritas)	56
1.2 Fontes não-escritas	58
2. Dificuldades no estabelecimento do corpus	62
2.1 Condições editoriais da Atenas Clássica	63
2.2 Primeiras edições dos <i>Diálogos</i>	65
2.2.1 Hipótese académica	66
2.2.2 Hipótese alexandrina	68
2.3 Revisão e alterações	68
2.4 A anistoricidade dos <i>Diálogos</i>	70

3. A <i>taxis</i> de leitura entre os Antigos (os paradigmas de Albino e Diógenes Laércio)	71
4. A <i>taxis</i> de leitura (cronológica postulada como exigência metodológica) entre os modernos	84
4.1 Cronologia relativa	88
4.1.1 A estilometria	90
4.1.2 limitações do método estilométrico quando aplicado a Platão	96
4.2 Cronologia dramática	100
4.2.1 W. K. C. Guthrie	102
4.2.2 G. Vlastos	104
4.2.3 Kahn	106
4.2.4 Griswold	107
 Secção B	
1. Especificidades do texto platónico	110
1.1 Anonimidade e pluralidade de sujeitos filosóficos	112
1.2 Especificidades (meta)diegéticas	118
1.2.1 <i>Protágoras</i>	120
1.2.2 <i>Parménides</i>	121
1.2.3 <i>Fédon</i>	123
1.2.4 <i>Banquete</i>	124
1.2.5 <i>Timeu-Crítias</i>	129
1.2.6 <i>Teeteto-Sofista-Político</i>	134
2. Filosofia e diálogo	145
2.1 Diálogos como imitação do real	151
2.2 <i>Timeu</i> e <i>República</i> como exemplos de <i>mythoi</i>	157
 Parte II	163
1. O mito ao longo da exegese platónica	164
2. Concomitância terminológica entre <i>mythos</i> e <i>logos</i>	181
3. Critérios de selecção: a proposta de Most	185
 Bibliografia	191

Introdução

1. Questões de autenticidade e delimitação do *corpus*

No que respeita a questões de autenticidade autoral, um detalhe metodológico que afronta grande parte dos estudiosos do Mundo Antigo, o caso de Platão será dos menos problemáticos. E, tendo em conta o problema em discussão nesta dissertação, esse aspecto será ainda mais inofensivo: todos os diálogos relevantes ao nosso estudo são pacíficos e unanimemente considerados autênticos. A única exceção que poderá levantar alguma dificuldade será o caso das *Leis*, particularmente nalgumas suspeitas (fundadas) de que terá sido publicado na sua versão final já depois da morte de Platão. Em todo o caso, não só a esmagadora maioria dos estudiosos reconhece sem grandes reservas a autenticidade do texto, como também ele tem muito poucas implicações no problema que nos propusemos analisar.

1.1 Diálogos abrangidos

Em relação aos *Diálogos* que teremos em conta ao longo destas páginas, poderemos com justiça dividi-los em dois grupos, em função do seu grau de relevância. O primeiro, que será objecto de análise na Parte II, inclui os textos em que Platão introduz na progressão dialógica narrativas da sua criação pessoal, às quais poderemos com justiça chamar ‘míticas’ (*Banquete, Crítias, Fédon, Fedro, Górgias, Leis, Ménon, Político e Protágoras*).

Quanto ao segundo, que ocupará a Parte III, diz respeito aos diálogos em que essas narrativas não só se revelam nucleares na estrutura narrativa dos textos em que ocorrem, como também correspondem ao próprio *filosofar*, segundo Platão (*República e Timeu*).

2. Objectivos

O propósito geral desta dissertação é aferir de que modo o *tecido mítico* dos *Diálogos* participam na construção e sentido do platonismo como projecto filosófico. Não se trata propriamente de descrever sistematicamente o conjunto de narrativas mitológicas que constam nos *Diálogos*, e daí aferir o contributo de Platão para a Mitologia Grega. Essa seria a perspectiva estritamente literária, da qual resultará necessariamente uma interpretação mutilada do platonismo. É verdade que os *Diálogos* têm uma componente literária absolutamente determinante, razão pela qual a opção inversa (isto é, a leitura estritamente filosófica, no sentido mais clássico do termo) sofreria do mesmo problema. Em todo o caso, ela só faz sentido enquanto veículo de uma mensagem *essencialmente* filosófica, um estatuto bem diferente de alguns autores do cânone literário, cujo verso ou prosa incluem preocupações dessa natureza. Alguns textos de Píndaro, por exemplo, deixam transparecer uma clara preocupação pelos mesmos problemas que a qualquer outro autor do cânone filosófico¹. Mas a *intenção* de Píndaro, como de qualquer outro poeta desde a Grécia Arcaica aos nossos dias, é sempre a de criar um texto poético.

A este propósito, seguimos de perto a tese de Gill (1993), segundo o qual não é possível encontrar nos termos do platonismo um equivalente directo para a moderna distinção entre discurso factual e discurso ficcional². Não quererá isto dizer que Platão não utilize artifícios manifestamente literários, porque eles são mais que evidentes: o registo (sobretudo contextual) em grande medida ficcional dos diálogos e das personagens, por exemplo, ou, no caso que mais nos releva, o imenso material mítico que refere e, sobretudo, cria. Quererá dizer, sim, que Platão não opera com as mesmas categorias que um tragediógrafo ou um poeta lírico, daí que a sua obra deva ser considerada por uma perspectiva mais centrada na mensagem filosófica, sem que todavia descure essa dimensão literária. Em suma, aquilo que Platão tem a dizer nos seus textos assume uma forma literária, mas não se esgota na actividade literária; isto é, não se trata

¹ Damos como exemplo paradigmático do estudo de Caeiro (2007) que vê na *Pítica IV* uma elaboradíssima concepção da ‘nostalgia’ como fenómeno existencial.

² Vale a pena citar a frase principal da tese: “The distinction between factual and fictional discourse, which is familiar to us, has no obvious equivalent in Plato’s framework.” Para um contributo sensivelmente nas mesmas linhas teóricas, vide Ferrari (1989: 92-148).

de ‘ficção pela ficção’.

Na interpretação das passagens da *República* sobre a poesia (376e-392b; 595a-608b), Gill defende (1993: 42-51) que, embora estejam em jogo algumas noções bastante inovadoras sobre o conceito de ‘falsidade’ em relação à criação poética, não é possível identificar nessa discussão aquilo a que actualmente chamamos “‘fictional’ quality of epic and dramatic poetry (1993: 40)”. Ou seja, com esta discussão Platão não pretende traçar os termos em que opera a ficcionalidade da poesia grega nem muito menos da poesia em geral (1993: 42). Antes de passarmos à análise da *República*, que nos ocupará um dos últimos capítulos da dissertação, poderemos já adiantar que, naquelas passagens, Platão tem em mente sobretudo o peso relativo (político e ético) que a poesia daquele tempo tinha na sociedade a que a *República* se dirige.

Num segundo momento (1993: 51-66), o qual releva mais directamente à nossa investigação, pois que equaciona nesta problematização sobre a ficcionalidade o material mítico que Platão entremeia nos argumentos, Gill adianta que, apesar de estes mitos serem claramente ‘ficcionalis’ pelos termos modernos, e de o próprio Platão deixar indicações nesse sentido, não é lícito supor que essa fosse a sua finalidade. Por outras palavras, o texto oferece os ingredientes suficientes para considerar um mito ficcional, mas isso só é possível se utilizarmos categorias completamente alheias ao contexto intelectual e conceptual de Platão. Em vez disso, as observações à natureza mítica do discurso pretendem investigar e esclarecer o tipo de problemas implicados nas várias tentativas de colocar em palavras um entendimento parcial ou incompleto da verdade (1993: 52).

Inversamente, também não nos parece lícito adoptar a perspectiva oposta e limitar a interpretação aos conteúdos filosóficos dos *Diálogos*, prescindindo por completo da dimensão literária, como se fossem simples tratados. É verdade que aquilo a que o Ocidente se refere como ‘racionalidade’, ou seja, a concepção mais tradicional de ‘filosofia’, começa justamente com Platão. É aqui que se começa a *tentar* definir o que é um filósofo, a filosofia, os seus principais problemas (os ‘filosofemas’, se quisermos) e respectivo método para os afrontar. Todas as tentativas anteriores (os chamados ‘pré-socráticos’) chegaram-nos em condições demasiado fragmentárias para que delas pudéssemos ter uma visão global. Todavia isso não é suficiente

para pressupor em Platão um *logocentrismo*, isto é, uma sistematização filosófica sob o primado da razão, à imagem do que acontece com a esmagadora maioria dos autores que constam numa moderna História da Filosofia. Consideramos absolutamente lapidar a advertência de Press (1996: 310):

“(...) interpreting Plato’s dialogues is more difficult than interpreting the texts of most other philosophers. They are not, at least *prima facie*, like the treatises philosophers more often write; one thinks immediately of Aristotle, but also of Aquinas, Descartes and Spinoza, Locke and Hume, Kant and Hegel. On the other hand, they are also not like the philosophical dialogues of Cicero, Augustine or Berkeley, in which the characters are little more than masks of particular doctrines and arguments. In some respects Plato’s dialogues actually seem more like the writings of Dante, Thomas More, Kierkegaard, and Nietzsche, in which the author has deliberately made it difficult to determine his own views.”

Ora, entre a multiplicidade de véus que Platão coloca ao leitor entre os conteúdos doutrinários e a forma como eles se manifestam na escrita, situa-se todo o material mítico incorporado na estrutura dramática de um elevado número de diálogos, e sem dúvida nos mais importantes. O nosso principal objectivo será, pois, esclarecer de que modo estas narrativas (cheias de símbolos, personagens arquetípicas, situadas num tempo e num espaço inacessíveis etc.) participam na estruturação da filosofia platónica, em estreita cooperação com o que tradicionalmente se entende por ‘razão’, simultaneamente tomada enquanto método (diérese, demonstração etc.) e respectiva manifestação discursiva; numa palavra, o *logos*.

3. A questão do mito

Antes de passarmos à análise do material mítico em Platão, teremos primeiro que abordar as condições de definibilidade do conceito de mito. Começemos por dizer que os termos e critérios da definição clássica (uma proposição universal que inclua todos os casos particulares)

não são aplicáveis a este caso específico, conforme veremos em seguida. O mito apresenta por natureza uma fluidez a que as estruturas e mecanismos da definição não conseguem dar resposta. A sua estrutura de significação pode, quando muito *intuir-se*, pois que se situa no âmbito do implícito: em vez de afirmar, sugere. Nas palavras de Duch (2002: 46), “impregna subrepticamente mucho más de lo que se puede deducir por medio de los mecanismos lógicos habituales”. Na melhor das hipóteses, como refere Vernant (1981: 214), poderemos definir o mito por aquilo que ele *não é* (“par un série de manques ou d’absences: il est non-sens, non-raison, non-vérité, non-réalité”). A razão apenas pode aplicar-se a estruturas conceptuais que admitem uma certa fixação histórico-cultural; que permitam, de um modo *saussureano*, ser isoladas laboratorialmente em compartimentos externos ao contínuo devir temporal. Os mitos, em virtude da radical ambivalência dos seus elementos, criam à razão uma série de embaraços basilares, constituindo assim uma marca da sua insuficiência, da sua incapacidade de abarcar uma dimensão considerável do humano. Diz Gockel (1981: 59) que “a confusão mitológica é o escândalo da racionalidade”.

Como não pretendemos aqui revolucionar a História dos Conceitos, prescindimos desde já desse esforço de definir o indefinível. Em todo o caso, de modo a que nos seja lícito usar o termo ‘mito’ ao longo destas páginas até e *para* chegarmos a uma concepção especificamente platónica, teremos pelo menos que determinar minimamente os seus limites conceptuais. Neste ponto assumimos uma postura claramente wittgensteiniana, pois que não buscamos *um* (hipotético) núcleo semântico geral que se aplique a todas as instâncias do conceito, antes procuraremos, por meio de uma abordagem múltipla, situá-lo na complexa ramificação de sentidos para que cada uma dessas instâncias contribui.

Uma das características mais marcantes da mitologia, sobretudo a partir do século V a.C., é a tendência para uma incontrolável variabilidade narrativa, uma certa ‘flexibilidade mítica’. O *corpus* trágico, por exemplo, é profícuo neste tipo variações, por vezes incorporando versões inéditas até então (por exemplo, a *Antígona* de Sófocles incorpora uma versão do mito que, seguramente, se deve ao próprio tragediógrafo). Como veremos posteriormente, o caso de Platão é paradigmático a este respeito, posto que os seus diálogos incluem mitos completamente in-

éditos, isto é, da autoria de Platão e não pertencentes a uma tradição ancestral que permanecia viva apenas no registo oral (o exemplo mais clássico será o mito da Atlântida).

O século V é absolutamente central da História da Mitologia, porque é sobretudo a partir desta época que se consolida o longo processo de *textualização* que decorria desde os séculos imediatamente anteriores. Deste fenómeno sócio-cultural retiramos as duas principais implicações que mais relevam para a nossa questão presente.

Em primeiro lugar, tornou-se cada vez mais clara a identificação da autoria de grande parte do material mitológico produzido. Na Época Arcaica, aquela ‘flexibilidade mítica’ também se verificava, mas não era possível determinar quais seriam os autores de cada uma das versões existentes. A tendência oralizante do tecido cultural não permite determinar com grande certeza se um determinado poeta é o criador da versão que usava nos seus versos, ou se simplesmente essa versão já circulava na oralidade há muito tempo, tendo-se ele limitado a registá-la pela primeira vez. Além disso, há que acrescentar ainda um outro elemento à equação, o qual tem que ver com o outro *suporte semiótico* que circulava a par do texto literário: a iconografia. Além das composições poéticas, também esses objectos do quotidiano registavam, embora numa codificação distinta (pictórica), os vários episódios míticos que compunham a cultura grega; e, tal como os textos, apresentavam também essa característica de uma admirável variabilidade entre várias versões do mesmo mito. Este dado aparentemente irrelevante levanta dois problemas adicionais, que tornam a atribuição de uma autoria ainda mais confusa: primeiro, partindo do princípio que um registo se baseia no outro, não é possível determinar se o poeta se inspirou no pintor do vaso ou vice-versa; segundo, e mais determinante, nem sequer é lícito supor essa relação directa de inspiração nem tão-pouco cópia, posto que esse processo criativo se baseia num repositório mítico profundamente enraizado na cultura, sendo que muitas das escolhas serão inconscientes³.

³ A propósito destas interpenetrações entre os dois registos semióticos, Jesus refere muito oportunamente que “Este processo, no entanto, não é completamente consciente; as coordenadas globais e os pormenores de determinado mito fazem parte de um património implícito na cultura dos artistas que o atualizam, não sendo necessário postular um objeto (textual ou plástico) que sirva de inspiração ou modelo e quem o siga de perto, ou propositadamente o recuse.” Para uma análise detalhada do problema, v. Jesus (2012: 19-34).

A fixação de uma autoria permite, em primeira instância, uma consciencialização de que essa ‘flexibilidade’ de que falávamos é uma característica específica do registo mítico; mas abre também espaço a uma problematização do mito. Numa cultura tendencialmente oral, a *autoridade mítica*, em virtude da sua anonimidade, estava sediada em conceitos abstractos como ‘a tradição’ ou em instâncias com um estatuto sobre-humano como ‘Homero’ e ‘Hesíodo’, que receberam o dom directamente dos deuses. Ora, a partir do século V, as narrativas míticas começaram a perder progressivamente esse estatuto *para-religioso*, na medida em que os seus criadores estavam presentes naquele tempo e naquele espaço, *desprotegidos* do fosso da ausência e da distância quase incalculável. Eram homens concretos e conhecidos como Sófocles ou Platão. Desta feita, a instância criadora dessas narrativas já não era oculta e inacessível, pelo que essas criações começaram, naturalmente, a ser alvo de uma problematização cada vez mais apurada. Essa tendência, como veremos mais adiante, começa a notar-se nalguns pensadores chamados ‘pré-socráticos’, que começaram a apontar nessas narrativas ‘erros de linguagem’ e, por conseguinte, os ‘erros de raciocínio’ analogamente correspondentes. O caso de Platão será, por um lado, *fundacional*, na medida em que consiste na primeira crítica sistemática ao mito; mas também *paradoxal*, visto que essa crítica, ao contrário das anteriores e das que haviam de seguir-se ao longo dos séculos, pretende acima de tudo reabilitar a modalidade discursiva mítica.

3.1 Aproximações possíveis ao conceito de ‘mito’

Começamos, em primeiro lugar, pela leviandade com que a tradição ocidental, de matriz positivista e, por isso, de inspiração marcadamente *logocêntrica*, remeteu o conceito a uma categoria epistemológica *inferior* e desprovida de qualquer racionalidade. Os dicionários e enciclopédias de todas as línguas em geral são relativamente unânimes na definição: um mito é *grosso modo* uma ficção com pretensões alegóricas, semelhante a uma fábula. A propósito do verbete *mito* no *Diccionario Real de la Academia* (a obra de referência para o castelhano), que o define como ‘fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa’, Garcia Gual (2004:

12), insurge-se dizendo que tal leitura resulta de uma concepção ‘ilustrada’ e racionalista’ de larga persistência, mas já em completo desuso. O autor faz questão de referir que a citação deste dicionário serve tão-somente para advertir o quão antiquada está a sua definição; algo que subscrevemos sem quaisquer reservas.

A conotação da palavra não tem que ser necessariamente negativa, isto é, na senda de interpretações já milenares que fixam o conceito no âmbito da falsidade, enquanto desvio da razão, ou mesmo uma certa patologia do filosofar. No entanto, aquela carga negativa nunca se mantém totalmente ausente, de tal forma que algo *mítico* será ‘espantoso’, ‘extraordinário’, ‘fascinante’; mas também ‘quimérico’, ‘não-verificável objectivamente’ e ‘sedutor’. Em suma, será algo de ‘incrível’ em ambos os sentidos da palavra (‘admirável’ e ‘não-credível’).

Deixando de parte estas concepções mais simplistas, podemos (re)começar pela tentativa de definição proposta por Eliade, a qual, ainda que demasiado generalista e insuficiente, fornece um ponto de partida frutífero: um mito consiste numa narrativa sobre acontecimentos ocorridos em tempos primordiais, cujas personagens e as suas acções pertencem ao reino do sobrenatural (1989: 12-13). O seu conteúdo consiste, portanto, num *enredo* formado por entidades externas ao mundo tangível e imediato, mas cujas interrelações o fundam e lhe dão existência, pois, entretecidas numa narrativa, relatam a criação do mundo e do homem e todas as outras coisas em consequência das quais o homem é aquilo em que se transformou (2000: 13).

No seguimento desta proposta preliminar, podemos acrescentar agora um contributo verdadeiramente decisivo na história do conceito, sobretudo pelo papel reabilitador que desempenhou. Referimo-nos à obra de Paul Ricoeur, segundo o qual o conceito de *mythos* consiste na categoria filosófica mais radical e que define o humano em toda a sua transversalidade. De acordo com a leitura hermenêutica, em que Ricoeur se situa, as coordenadas temporais e geográficas em que a narrativa mítica se desenvolve não podem ser identificadas pelos mecanismos lógicos habituais, na medida em que decorrem num tempo pré-cronológico e num espaço fisicamente inidentificável. Ainda assim, essa dimensão sobrenatural só o é aos nossos olhos, pois, internamente, a estrutura do mito apresenta uma plenitude anterior à cisão em sobrenatural, natural e humano (1960: 158-159). O mito é, pois, a *presença ausente* do elemento ancestral, o qual não

tem outro modo de se manifestar senão por meio destas narrativas.

Contudo, desta explicação nasce uma aporia: como mediar a comunicação entre as dimensões do sobrenatural e do humano, de tal forma que se preencha o fosso existente entre os dois e seja possível fazer um mito e ler um mito? A resposta reside no tipo de discursividade específica das narrativas míticas, particularmente na sua natureza simbólica. Segundo Mar-dones, um leitor atento das teses ricoeurianas, é esta forma simbólica que “nos permite dar o salto e estabelecer a ponte de união com o outro lado daquilo por que ansiamos” (2005: 5) e é por isso que “o mito tem pretensão de transcendência” (ibidem). O problema levantado pela *outra coisa* com que o homem mantém uma mista relação de tensão entre ansiedade de posse e inevitável incomensurabilidade aponta a falha ontológica radical do humano, a verdadeira raiz de todos os males: a desproporção e não-coincidência consigo mesmo. Diz Ricoeur que esta condição inalienável se deve ao facto de estarmos situados entre uma origem e um fim e não conseguirmos, por um lado, compreender essa origem nem esse fim e, por outro lado, de nos estar vedada a capacidade de unir esses dois extremos: uma *archê* e um *telos* (1960: 32). É para superar estas dificuldades que surge o mito e é através da sua constituição simbólica que temos acesso ao nosso outro lado ou, nas palavras de Lluís Duch, o que nos permite “condensar los diacronismos constitutivos de la existencia humana” (2002: 53).

O âmbito do símbolo situa-se sensivelmente próximo do signo, pois que ambos referem alguma coisa ou remetem para ela por um processo de *substituição*. Todavia, eles distinguem quanto à sua *transparência*: enquanto que os signos referem apenas aquilo que é suposto referirem, na medida em que remetem para um significado inequívoco obtido de modo *transparente* (por exemplo, o signo algébrico ‘2’ designa duas determinadas unidades), os símbolos, pelo contrário, denotam uma *dupla intencionalidade*, pois que sob o significado inequívoco escondem um outro que precisa de ser decodificado através do primeiro (Ricoeur 1969: 285-286). Assim, um símbolo será uma estrutura de significação em que actuam dois sentidos: o primário, directo e literal que, por sua vez, designa o secundário, indirecto e figurado que só pode ser captado através do primeiro (Ricoeur 1969: 16). Daqui se infere o seguinte princípio de razão: todo o símbolo é um signo (remete para alguma coisa e vale por essa coisa, substituindo-a), mas nem

todo o signo seja um símbolo (só os símbolos têm aquela dupla intencionalidade).

Mas se, ao contrário do signo, cuja intencionalidade única e inequívoca remete automaticamente para aquilo que substitui, o símbolo não é passível de ser completamente entendido com clareza, de que modo é possível ter acesso ao segundo sentido? Se, no caso do signo, o seu comportamento semântico é simples e linear, directo e inequívoco, pois apenas *nomeia*, já o símbolo necessitará de um outro tipo de procedimento para dar corpo ao que não é referido. É neste ponto que entra a linguagem, cujos instrumentos de significação possibilitam uma desmontagem das imbricações que se situam entre os sentidos primário e secundário. No entanto, para que a linguagem funcione, é necessário um agente que, por meio dela, consiga penetrar na obscuridade da vertente simbólica. Esse agente é o *sujeito hermenêutico*, que, através da interpretação, num processo de *desvelamento*, actualiza os níveis de significação do sentido secundário implicados em potência no sentido primário, possibilitando-se, então, o acesso aos dois planos de intencionalidade do símbolo. E quando falamos de interpretação, devemos ter em conta que, muito mais do que acesso, ela dá existência ao próprio símbolo; sem interpretação, o símbolo não existe, na medida em que a sua actuação depende da interpretação da sua estrutura (Ricoeur 1965: 27-28).

Sabendo, portanto, que um mito é uma narrativa simbólica cujos sentidos dependem de um processo de interpretação, vejamos com que modalidade de discurso podemos identificar o seu conteúdo. Ao partirmos do princípio que se situa no âmbito do simbólico, devemos concordar que exclui a modalidade de discurso linear, transparente e explícito, situando-se, sim, no domínio do implícito, do sugestivo em detrimento do afirmativo e, paradoxalmente, deixando mais por dizer do que dizendo.

Com efeito, as características que acabámos de apontar enquadrar-se-iam na perfeição às categorias de um texto literário, o que por si só nos permite aproximar a modalidade mítica da poética. Tanto um como outro transpõem para o humano uma dimensão sobre-humana, cuja intermediação é levada a cabo pelo poeta (um *vate*, no sentido mais original do termo), a entidade que estabelece o contacto entre os dois mundos. Hesíodo (*Th.* 31-34) recebe o dom da poesia por meio de um encontro com as Musas que lhe conferem esse condão de professor um

canto divino sobre o divino. São as filhas de Mnemósine (guardiãs e curadoras do *memorável*) que lhe garantem o poder (sobre-humano) de narrar e codificar em verso as origens.

Além disso, o mito partilha com o poético em geral uma outra característica que tem que ver com o tipo de discurso; tal como o *mythos* poético (isto é, o enredo), o mito é uma mimese por meio de enredo. É esta a função principal dos enredos: representar a génese das acções. Diz Aristóteles que, a par do poético, também o *mythos* é uma *μίμησις προαξιώς* (*Po.* 1450a). O seu objecto é a acção das personagens, o que traduz, por meio da metáfora, os homens no seu agir. Daí que entenda por *mythos* a “combinação dos acontecimentos” (*σύνθεσις πραγμάτων*).

De modo a salvaguardar as prerrogativas a que um mito deve obedecer, teremos que assumir que o modo como a acção é representada no mito difere do discurso poético, na medida em que cada um deles tem diferentes objectos de referência. Noutro passo da *Poética*, Aristóteles diz que a mimese se refere à acção dos homens (*Po.* 1448a); ou melhor, o homem no seu agir (a *πρόξις*). **No entanto, os mitos não representam os homens, mas sim entidades do sobrenatural.** A diferença dos objectos de representação implica um processo mimético intermédio que permita unir as duas dimensões (humano e sobre-humano) numa mesma forma de as conceber na narrativa. É uma primeira representação da dimensão humana que permite encenar o sobrenatural através da tradução dos elementos daquela para os desta. É por isso que as personagens dos mitos, ainda que pertençam a uma dimensão sobre-humana, evidenciam características e atributos humanos: falam e sentem como os humanos, têm formas análogas à humana.

Quer isto dizer que os mitos representam as entidades sobre-humanas através da lente da mimese da acção humana. É precisamente neste sentido que devemos entender o passo em que Aristóteles reconhece ao discurso poético uma dupla valência: universal e particular. Ao contrário da história, que apenas dá conta do que aconteceu (o particular), a poesia, pelo contrário, permite, através da verosimilhança, a intersecção do que pode acontecer (universal) e do que acontece ou aconteceu (particular). O exemplo é sugestivo: os comediógrafos estruturam as suas peças em primeiro lugar e só depois atribuem, ao acaso, os nomes aos personagens (*Po.*

1451b)⁴.

No fundo, Aristóteles concebe a criação poética como um processo que se desenvolve em dois movimentos fundamentais, a *μίμησις* e o *mythos*, a partir de um objecto bifacetado, a *πρόξις*. O labor construtivo (a *ποίησις*) do poeta consiste em representar por meio da verossimilhança (*μυμέομαι*) uma série de elementos do agir humano (a *praxis*), cujo encadeamento resultará na depuração (*katarsis*) alcançada por meio da compaixão (*eleos*) e do temor (*phobos*), que o receptor (público-espectador) reconhece na dramatização destes elementos. Através da tríade *mimêsis-mythos-katarsis*, a acção dos deuses é transmutada para o reino do humano através do filtro do poético; o mito torna-se palco onde os homens reconhecem a sua própria *praxis* representada na dos deuses.

Mas, afinal, qual será a pertinência do mito no âmbito da filosofia? Os problemas que simultaneamente constituem e alimentam o próprio filosofar, desde as praias da Iónia até aos nossos dias, prendem-se com o papel do homem no mundo e com as causas e fins do próprio homem e do próprio mundo considerado na medida humana. Ora, as questões que subjazem aos mitos são precisamente as mesmas, pois têm que ver com o início, com a *razão de ser* e com o próprio ser das coisas. Além disso, é àquelas mesmas perguntas levantadas pela filosofia que o mito visa responder, bem como lhe fornece um ponto de começo. O recurso ao primordial evita um começo radical e faz com que a primeira tarefa da filosofia seja, não a de começar, mas a de lembrar para começar (Ricoeur 1960: 324). Numa linha de interpretação análoga, Mattéi (2002: 2-3) acrescenta que o mito cumpre a função paradoxal de (1) quebrar o silêncio originário (o que de uma forma *imediata*, no sentido de *não-mediada*, estaria inacessível) e (2) transmitir aos homens a palavra dos deuses, através da qual se torna possível ensaiar uma imagem do mundo na sua totalidade. O mito situa-se, assim, *aquém* do do filosófico e até do humano, na medida em que constitui condição de possibilidade da *expressão* global do mundo e, por conseguinte, da sua *explicação*: “Le mythe est bien premier parce que le silence garde sauf le seuil de la parole: qui le franchit, pour remonter vers la source, rencontrera le dieu. Selon

⁴ Para uma discussão desta dupla valência da mimese, vide Halliwell (1986: 136-sqq.)

la sentence de Walter F. Otto dans son *Dionysos*, ‘au commencement il y a toujours le dieu’⁵’.

3.1.1 Aproximação pela função

Na perspectiva ricoeuriana, a qual seguimos como paradigma nesta vertente de aproximação conceptual, os mitos desempenham uma tripla função: universalidade concreta, tensão cronológica e consciencialização ontológica (Ricoeur 1969: 289). Se bem que Ricoeur tenha em mente sobretudo os mitos sobre o mal (no caso da consciencialização ontológica, tem que ver sobretudo com a falibilidade humana⁶ e com o drama da entrada do mal no homem) a sua proposta adequa-se perfeitamente ao mito em geral.

Quanto à primeira função, todo o mito tende a universalizar a experiência humana, na medida em que coloca num ambiente de acção dramática personagens modelares, arquetípicas, as quais representam metonimicamente toda a humanidade. No caso de Ricoeur, que centraliza os mitos bíblicos, sobretudo o da Queda, Adão, por exemplo, representa o Homem enquanto espécie no seu agir transversalmente tomado, de tal forma que todos os indivíduos se revêem, se identificam no drama adâmico.

No que respeita à segunda, dirige-se à modalidade de tempo específica do mito, a qual implica sempre uma certa forma de unificação dos pólos temporais que limitam a experiência humana e, pela sua inacessibilidade, a tornam sofrida. A narrativa desenvolve-se de acordo com uma tensão orientada cronologicamente, a partir de um princípio e em direcção a um fim; da Génese para o Apocalipse.

Já a terceira, embora originalmente pensada em relação à Mitologia do Mal, ela pode ser extrapolada para os mitos em geral. Todos eles têm uma dimensão de consciencialização ontológica por via da alteridade, na medida em que propõem uma identificação do *si* através do (confronto com o) outro. Essa relação traduz-se por meio da linguagem simbólica, que conjuga

⁵ W. F. Otto, *Dionysos, le mythe et le culte*, trad. fr. de P. Lévy, Paris, Mercure de France, 1969, p. 34.

⁶ Segundo Ricoeur, a falibilidade consiste não no mal em si mas na possibilidade (inerente ao homem) de praticar o mal: “que veut-on dire quand on appelle l’homme faillible? Essentiellement ceci: que la *possibilité* du mal moral est inscrite dans la constitution de l’homme.” (1960, p. 149).

na mesma instância a marca da identidade veiculada pelo signo (‘todos os símbolos são signos’), num primeiro nível mais imediato, bem como a sua *contrapartida metafísica* representada na segunda camada de sentido; a sua alteridade. A participação do leitor como intérprete permite o auto-reconhecimento dessas duas camadas, compreendendo-se a *si* pela compreensão do *outro* (Ricoeur 1969: 20).

Além de Ricoeur, seguimos também a proposta hermenêutica de Mattéi (2002: 1-2) que reconhece nas narrativas míticas uma pretensão fundacional. Do ponto de vista temporal, o mito reclama o estatuto paradoxal de ‘unicidade repetida’. Estruturas retóricas como ‘era uma vez’ (e.g. ἦν ποτε... Pl. *Prt.* 320c8, *Phdr.* 259b6 / ποτε... Pl. *R.* 359d1, 614b4) ou ‘no início’ (ἔξ ἀρχῆς... primeiros versos da *Teogonia*; Pl. *R.* 377a12) introduzem uma narrativa que não se inscreve na linha do tempo cronológico, pois que esse momento (*uma vez*) reporta-se a uma ancestralidade que só pode ser recuperada justamente pela própria narrativa. Por meio dessa estrutura retórica, ela será repetida ritualmente e, assim, recuperado o paradigma ancestral que, sem este veículo particular, se perderia no esquecimento. Este processo de *rememoração originária* não só inaugura os horizontes da experiência, como também se mantém impressa subliminarmente em todo o agir humano, enquanto referente a que podem ser reconduzidas todas as experiências particulares.

3.1.2 Aproximação pelo contexto

Não existe, por assim dizer, uma ‘Ideia platónica’ de mito que se ajuste a todos os casos particulares e os subsuma numa proposição universalmente válida. Para definir o mito, seria necessário seleccionar uma antologia de mitos que partilhassem de um certo número de características comuns. Tal estratégia implicaria também, como dano colateral, o silenciamento dos outros que não tivessem essas características. E tal limitação não se aplica ao caso grego, isto é, aos inícios da mitologia, ao tempo e ao espaço da sua invenção. Ela manter-se-á ao longo de todo o percurso já milenar do conceito enquanto marca de água indelével e sempre presente. Com o passar dos séculos, cada capítulo dessa história vai acrescentando novos elementos que,

cumulativamente, vão mantendo o conceito numa incontrolável dinâmica de atributos que se sucedem e substituem, não sendo por isso possível estancá-lo em compartimentos *definitivos*.

Em suma, o mito encontra-se sempre submetido a processos de transformação que, por natureza, são intermináveis e, sobretudo, *indetermináveis*. Algo desta fluidez ontológica não poderá, pois, caber em mecanismos de objectivação, cuja fundamentação e validação depende de uma quase total estagnidade. Afinal, *definir* é estabelecer limites, isto é, determinar os pontos que fixam os *fins*, as fronteiras em que um conceito *termina*. A desadequação do método da definição em relação ao conceito de mito torna-se também evidente pela impossibilidade que lhe reconhecemos, na senda de uma tese tão radical quanto esclarecedora de Poser (1986: 121-132), segundo o qual não existe o mito, senão apenas ‘narrativas míticas’.

Quer isto dizer que o entendimento do conceito de mito estará necessariamente vinculado ao contexto em que cada uma das suas particularizações (cada narrativa) é produzida. Aquela característica de transformação ininterrupta e constante leva-nos a reconhecer uma dimensão *geológica* na atribulada história do conceito de mito, na medida em que os seus capítulos se comportam como estratos sobrepostos uns nos outros. Embora todos eles se sucedam linearmente num eixo temporal facilmente representável, cada uma delas apresenta características próprias, as quais obrigam a uma prospecção que permita isolar a camada em análise, de modo a considerá-la de forma independente.

Desta feita, a abordagem ao conceito de mito deverá estar limitada pelas circunstâncias em que se produziu um determinado número de narrativas míticas. Impossível que seria fazer o levantamento exaustivo de todos os elementos contextuais que de algum modo participam desse processo de delimitação conceptual, apontaremos apenas os mais relevantes e distintivos. Dado que o argumento está ainda numa fase preliminar, basta-nos para já introduzir o problema, adiando para um capítulo posterior o seu esclarecimento mais detalhado.

No caso específico de Platão, teremos que começar pelo aspecto linguístico. O termo ‘mito’, ou qualquer outro seu correlato pertencente a uma língua moderna, independentemente de qual seja, não está limitado pelo mesmo horizonte semântico do termo grego *mythos*. Tal processo de tradução tem implicações bastante mais complexas do que a simples transliteração

no alfabeto latino. A diferença é abismal: o uso moderno daquela palavra inclui um percurso conceptual milenar, cujo primeiro passo decisivo foi dado por Platão, que, por isso, se situa precisamente no extremo oposto ao nosso (cf. Vernant 1981: 195-196). Em todo o caso, não queremos sugerir com isto que se tenha tratado de uma criação *ex nihilo*, coisa, aliás, vedada ao engenho humano. Será necessário equacionar o uso platónico do conceito com a tradição precedente em que germinaram as primeiras tentativas de problematização, ainda que de modo um tanto disperso e sem qualquer perspectiva de sistematicidade.

O segundo aspecto levanta sensivelmente as mesmas questões, mas à escala sociológica. Do mesmo modo que não podemos considerar sinónimos o que os Gregos do século V a.c. entendiam por *mythos* e aquilo a que hoje chamamos ‘mito’, também não será lícito supor que o estatuto de uma narrativa mítica naquela época seja equivalente ao que detém actualmente. Neste caso aplica-se o mesmo princípio de há pouco: a forma mais ou menos cristalizada que temos hoje do conceito de mito (‘narrativa fantástica’, ‘falsidade’ etc.) resulta de um percurso conceptual milenar que começa a traçar-se justamente naquele espaço e naquele tempo. Aliás é justamente em Platão que o termo grego *mythos* sofre a primeira grande crítica sistemática, particularmente no que respeita a esta sua conotação negativa, atribuída sempre que ele designava as histórias transmitidas por Homero.

3.2 Entre mito e *mythos*

Ao longo desta dissertação usaremos simultaneamente a palavra portuguesa ‘mito’ e a versão transliterada do seu étimo (*mythos*), pois de facto elas referem coisas diferentes, ainda que co-implicadas. A sua delimitação semântico-pragmática será, por isso, necessária.

No caso de ‘mito’, a palavra será usada para referir as narrativas passíveis de serem incorporadas no repositório geral da mitologia: o Mito dos Metais, por exemplo. Além dos mitos tradicionais (de Hesíodo, Homero etc.), incluímos também aqueles que Platão criou (o Mito de Er, por exemplo), os quais poderiam também com justiça integrar a rubrica ‘mitologia grega’, ainda que a sua autoria não se situe na irrecuperável ancestralidade.

Quanto ao termo *mythos*, ele designa a modalidade discursiva própria dos mitos. Cada uma destas narrativas, apesar de todas as diferenças de conteúdo e finalidade, partilha entre si uma discursividade específica, em virtude da qual nos é possível agrupá-las sob a mesma designação. O esclarecimento do que consiste exactamente um *mythos*, pelo menos para Platão, só será possível nas conclusões da dissertação, pelo que os limites semânticos deste conceito serão progressivamente traçados ao longo destas páginas.

4. A questão *mythos-logos*

Analisar exaustivamente a relação entre estes dois conceitos seria tarefa para gerações de estudiosos e ocuparia vários milhares de páginas, as quais, mesmo assim, deixariam de fora várias possibilidades de interpretação. A abertura semântica dos conceitos tomados isoladamente é já por si vastíssima. Se relacionados entre si, as ramificações possíveis são incontáveis.

Em todo o caso, visto que o tema central desta dissertação consiste na tensão gerada entre *mythos* e *logos*, ser-nos-á necessário tecer algumas considerações preliminares que contextualizem minimamente o problema. Servirão unicamente para introduzir o quadro teórico geral, em que se inscreve o caso específico de Platão, mas que poderia aplicar-se em igual medida a qualquer outro.

Em primeiro lugar, tentaremos determinar as condições mínimas pelas quais é possível conceber essa tensão. Num segundo momento, consecutivamente, introduziremos nesta narrativa preliminar uma tese geral que parte justamente desta tensão conceptual para estabelecer uma grelha de leitura com pretensões de explicar toda a História da Filosofia no Ocidente. A relevância da sua inclusão é facilmente justificável: se o nosso propósito é interpretar o platonismo a partir da relação entre estes conceitos, e se Platão é um dos fundadores consagrados do cânone filosófico ocidental, será absolutamente necessário determinar a compatibilidade entre as duas dimensões de análise.

4.1 A oposição *mythos-logos*

Começemos por dizer que, entre as várias significações e aplicações possíveis destes conceitos, interessam-nos aqui sobretudo enquanto *modalidades discursivas*. O *mythos* define-se por uma *narratividade monológica*, na qual se articulam imagens e símbolos que exigem uma interpretação. Quanto ao *logos*, pelo contrário, procede num ritmo *dialógico* (isto é, algo que vai progredindo, passo por passo, numa sequência determinada por exigências de necessidade formal), tendo em vista uma certa forma de *argumentação* que visa apresentar um resultado. No entender de Brisson (1982: 139-140), a oposição entre *logos* e *mythos* pode ser interpretada como uma oposição, respectivamente, entre discurso verificável/discurso inverificável e entre discurso argumentativo/discurso narrativo. Ambas as dicotomias dizem respeito apenas à dimensão linguística: no primeiro par está em causa o tipo de relação entre o discurso e aquilo que ele designa; no segundo trata-se da natureza da própria estrutura discursiva. Assim, o *logos*, ao seguir uma ordem racional, definida por um encadeamento em função de regras formais e tendo em vista uma conclusão necessária, pode ser caracterizado em função da sua *veracidade*, conforme a estrutura discursiva esteja ou não *adequada* ao objecto que designa. Pelo contrário, o *mythos*, pelo facto de seguir um encadeamento puramente contingente (diegético, se quisermos) e de não se dirigir a nenhuma conclusão, não admite uma validação por um critério externo de verdade: *é inverificável*.

Quanto ao que cada uma delas implica a um nível ontológico, isto é, aquilo a que dizem respeito para lá da linguagem, tomamos como ponto de partida a delimitação proposta por Mardones (2005: 65). Se o *mythos* encerra a realidade tomada como horizonte de compreensão do mundo, o *logos* corresponde a cada uma das compreensões, reflexões e interpretações que possamos extrair desse horizonte. O primeiro procura representar uma totalidade apenas *representável*, ao passo que o segundo se dirige à realidade singular e disponível da própria ‘coisa’. Isto não implica qualquer tipo de hierarquização ou primazia de um sobre o outro; antes pelo contrário. As duas modalidades correspondem, assim, a dois pólos de uma mesma força; uma tensão criadora. Não é possível compreender ou interpretar sem um horizonte de compreensão

e interpretação previamente *dado*, isto é, sem uma condição de possibilidade; do mesmo modo que não faz sentido postular esse horizonte sem um movimento hermenêutico a jusante, isto é, sem uma finalidade.

Um outro critério por meio do qual podemos esclarecer melhor esta tensão, desta vez numa perspectiva epistemológica, tem que ver com os diferentes modos de *reflexibilidade* que cada conceito implica. O *logos* define-se por uma reflexão *especulativa* em que se toma a si mesmo por objecto, tendo em vista uma autojustificação. O *mythos*, pelo contrário, denuncia uma forma *especular* que pretende reflectir algo de absolutamente inacessível (a totalidade do real), não precisando, pois, de se voltar sobre si mesmo:

“(...) l’opposition décisive à mes yeux concerne la dimension symbolique médiatrice des deux formes d’expression: la réflexion spéculative du *logos* est à tout moment de se prendre pour objet, creusant ainsi la profondeur du concept dans ce “dialogos intérieur et silencieux de l’âme avec elle-même” dont parle Socrate (*Sph.* 263e4; *Tht.* 190a5-6); la forme spéculaire du *muthos*, au contraire, loin de se détacher de son propre fond pour justifier, dans son écart critique, la légitimité de son egarde synoptique, réfléchit une réalité différente et inaccessible: le théâtre entier du monde.” (Mattéi 2002: 5)

Independentemente da perspectiva que tomemos para caracterizar a tensão gerada entre os dois conceitos, não nos parece possível de traçar qualquer tipo de hierarquia epistémica. Eles representam as *modalidades discursivas* que traduzem na linguagem uma dicotomia possível do ser, do pensar e do agir humanos, radical e globalmente tomados. Correspondem, se quisermos, a um artifício metafísico-metodológico de bipolarizar o real na sua (co-)implicação com o humano, de submeter a sua complexidade a um esquema mental que o torne inteligível.

4.2 Do *mythos* ao *logos*?

A interpretação daquela oposição conceptual como *tensão criadora* não corresponde de

modo algum à ‘leitura padrão’; muito pelo contrário, aliás. A tendência geral segue no sentido precisamente oposto, na medida em que equaciona aquelas dimensões numa lógica de *superação dialéctica* (a presença das hegelianas *Leituras sobre História da Filosofia* é, como veremos, espectral). É mais que famosa a *narrativa* (assaz mítica) sobre um suposto ‘milagre’ ocorrido nas praias da Iónia, onde Tales de Mileto, segundo a crítica mais esclarecida, terá inaugurado a racionalidade ocidental. Desta vez, ao contrário do que acontecera com Hesíodo, a condição de *Escolhido* foi-lhe atribuída por académicos do século XX e não pelas Musas.

De acordo com esta tese, que abarca não só a filosofia, como também todas as áreas do saber, a civilização grega, especificamente entre os séculos VI e IV a.C., operou uma verdadeira revolução no que respeita ao modelo geral de entendimento do real. Um tanto abruptamente, as ‘crenças pueris’ em narrativas cosmogónicas protagonizadas por deuses deram lugar a explicações racionais centradas nos princípios que regiam e determinavam a estrutura do real; passaram ‘do *mythos* ao *logos*’. Esta *metamorfose*, no sentido mais kafkiano do termo, corresponde ao movimento iniciado por Tales que substituiu a tradição ancestral veiculada pelos poetas consagrados, a qual era essencialmente considerada como ‘desprovida de razão’. Entre muitos outros aspectos, resta explicar o porquê de Tales ter dito (a acreditar no testemunho de Aristóteles) que ‘tudo está cheio de deuses’ (11 A 22 DK = Arist. *de An.* 1.5, 411a7: πάντα πλήρη θεῶν εἶναι).

Assim, *mythos* e *logos* são concebidos como duas dimensões da intelectualidade humana perfeitamente opostas e incompatíveis. O primeiro diz respeito à modalidade pictórica e simbólica, totalmente desprovida de rigor analítico e racionalidade, enquanto que o segundo será o inverso. A constituição do que entendemos por ‘filosofia’ (tendo em conta o cânone ocidental) depende por inteiro desta *superação* que, assim, constitui o seu primeiro passo decisivo. É verdade esta concepção, sobretudo no que respeita ao preconceito antropológico em que assenta, tem sido alvo de duras críticas que expõem com suficiente clareza as suas fragilidades teóricas⁷; mas também não é menos verdade que, nas suas linhas gerais, ela continua a ser seguida, ainda que tacitamente, por uma quantidade considerável de estudiosos de todas as criações humanas

⁷ V. sobretudo Buxton 1999: 1-21; Most 1999: 25-47; Bremmer 1999: 71-86; Morgan 2000: esp. 24-45.

em geral⁸. Este estatuto de ‘gramática implícita’ para a leitura do fenómeno intelectual, globalmente tomado, deve-se sobretudo a um grupo restrito de autores cuja obra, sobretudo no meio académico e escolar, era (e, em muitos casos, continua a ser) considerada ‘canónica’.

4.2.1 *Vom Mythos zum Logos* de W. Nestle

A expressão que se cristalizou como talismã terminológico deste tipo de leitura corresponde ao título da famosíssima obra de W. Nestle, publicada na atribulada Estugarda de 1940: *Vom Mythos zum Logos*⁹. Logo na primeira página, o autor resume os elementos da sua teoria numa imagem narrativa com justiça equiparável aos mais belos e admiráveis mitos fundacionais da nossa civilização:

“Assim como a superfície da Terra no princípio estava totalmente coberta de água, que só gradualmente recuou e permitiu que ilhas e continentes aparecessem, também para o homem primitivo, o mundo que o rodeava e a sua própria natureza estavam cobertos por uma camada de crenças mítica, que, só ao longo de muito tempo e de forma gradual, recuou o suficiente para que áreas cada vez maiores fossem descobertas e iluminadas pelo pensamento racional.”¹⁰ (Nestle 1940: 1)

Talvez transportando para a sua obra uma metodologia que reflecte a tese que nela tenta defender, Nestle, seguindo o movimento ‘do *mythos* ao *logos*’, muda a orientação discursiva da sua argumentação e tenta agora *definir* em que consistem aquelas duas modalidades do espírito

⁸ “It has often been maintained, and it is widely held, that the civilization of ancient Greece underwent a development from myth to reason, or — to adopt the Greek-derived terms which have sometimes assumed talismanic status in relation to the debate — from Mythos to Logos.” (Buxton 1999: 1)

⁹ Em rigor, o título completo é: *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*.

¹⁰ “Wie die Erdoberfläche ursprünglich ganz mit Wasser bedeckt war, das erst allmählich zurückwich und Inseln und Kontinente hervortreten ließ, so war auch dem primitivem Menschen die ihn umgebende Welt und sein eigenes Wesen von einer mythischen Vorstellungsschicht überdeckt, die erst in längeren Zeiträumen allmählich soweit zurücktrat, daß immer größere Gebiete vom denkenden Verstande bloßgelegt und erhelt wurden”

humano. A relação equacionada é de uma oposição radical:

“Mythos e Logos — com eles designamos os dois pólos entre os quais oscila a vida mental humana. A *imaginação mítica* [sic] e o pensamento lógico são opostos. Aquela é pictórica — criando e formando a partir do inconsciente e do involuntário —, enquanto que este é conceptual — analisando e sintetizando a partir do consciente e do intencional.”¹¹ (ibidem)

Ao longo das páginas seguintes, o autor vai desenvolvendo tal leitura antropológica, que abarca não só a filosofia, como todos os campos da acção humana, fazendo questão de esclarecer que não existem quaisquer hipóteses de compatibilização ou cooperação entre os dois pólos, os quais considera absolutamente irreconciliáveis. A *atitude mítica* é algo que definia o homem nos seus inícios, o ‘homem primitivo’, de cuja libertação pela via da *atitude lógica* ele se afirma como criatura racional, que já não se satisfaz com explicações infantis do real. A dívida teórica ao positivismo comteano é absolutamente evidente: na admirável ‘marcha do espírito’, tal como acontece com percurso de envelhecimento individual desde a infância à adultície, o homem vai-se libertando, pouco a pouco, de modelos explicativos irracionais (primeiro mítico, depois teológico) até atingir a quase divinização pela Razão. Na visão de Nestle, em certa medida assaz hegeliana, a transição é um pouco mais abrupta (“vom Mythos zum Logos”) e não admite interferências entre os dois estados, sendo que o segundo substitui e *subsume* por completo o primeiro, resumindo-se este, do ponto de vista ontológico, à condição de possibilidade de toda a *metamorfose*¹².

Posteriormente, Nestle esclarece que o momento dessa revolução no espírito humano se

¹¹ “Mythos und Logos — damit bezeichnen wir die zwei Pole, zwischen denen das menschliche Geistesleben schwingt. *Mythisches Vorstellen* und logisches Denken sind Gegensätze. Jenes ist — unwillkürlich und aus dem Unbewußten schaffend und gestaltend — bildhaft, dieses — absichtlich und bewußt zergliedernd und verbindend — begrifflich.”

¹² As raízes desta atitude poderão com justiça ser reconduzidas aos alvares da modernidade filosófica, cujo ponto prévio de afirmação constitui um esforço de libertação racional de um passado considerado religioso. A este propósito, v. a seguinte afirmação de Rosen (1987: liv): “(...) great thinkers from Descartes and Hobbes to Kant and Hegel, who initiated and carried out the great rebellion against antiquity in order to free mankind from superstition and the powers of darkness.”

deu precisamente na Grécia, entre os séculos VI e V a.C., onde o pensamento mítico foi substituído pelas explicações racionais/naturalistas do real.

4.2.2 *Die Entdeckung des Geistes* de B. Snell

B. Snell, autor do famoso *A Descoberta do Espírito* (traduzido para o Inglês logo na década de 50¹³), é seguramente a primeira grande autoridade a disseminar pela Europa as bases teóricas deste tipo de leitura, que, ao tempo de Nestle, pelas circunstâncias históricas evidentes, estava ainda demasiado limitada à realidade alemã. Note-se, porém, que esta proposta, do ponto de vista científico, está num patamar completamente diferente da anterior, posto que se baseia em argumentos (que poderemos aceitar ou não) e não na pura arbitrariedade, bem como não sofre daqueles constrangimentos ideológicos que referimos. Ainda assim, a tese geral assenta no mesmo pressuposto antropológico *evolucionista*: aquilo que se entende por *pensamento europeu* nasceu na Grécia Antiga de uma forma ‘miraculosa’, como se se tivesse libertado das trevas da ignorância em que vivera até então. O próprio título *A Descoberta do Espírito* indicia o carácter revolucionário¹⁴ desse ‘milagre grego’, somente comparável, até do ponto de vista terminológico, à *Eureka* de Arquimedes. Mas influência de Nestle revela-se absolutamente marcante no nono capítulo do livro (pp. 191-226), como denuncia desde logo o próprio título (*From Myth to Logic*), mas sobretudo o seu conteúdo. Citemos apenas uma passagem paradigmática acerca desse processo revolucionário de ‘iluminismo *avant la lettre*’ nos termos de uma libertação da *razão* a partir de uma *irracionalidade mítica*:

“The myth of the Homeric paradigm, and all myth in general, stands half way between the compulsive ideas of the early magic mentality, and the problems and uncertainties of later empirical and historical interpretation.” (p. 207)

¹³ De facto, as teses de Snell só vieram a granjear um ‘impacto global’ depois da versão inglesa. Por esse motivo, citaremos a tradução em vez do original.

¹⁴ Snell 1953: v: “To trace the course along which, in the unfolding of early Greek culture, European thought comes into its own, we must first of all understand that the rise of thinking among the Greeks was nothing less than a revolution.”

4.2.3 *The Presocratic Philosophers* de G. S. Kirk e J. E. Raven

Passando agora ao domínio mais específico da filosofia, o caso mais relevante que denota este tipo de orientação é o da famosa obra *The Presocratic Philosophers* da autoria de G. S. Kirk e J. E. Raven, a qual constitui ainda hoje ‘leitura obrigatória’ para todos os que estudam Filosofia Antiga, especialmente, claro, o período dos chamados ‘pré-socráticos’. Afinal, são estes os autores a que o ‘milagre grego’ costuma ser imputado, sobretudo pelo facto de alguns deles terem dirigido duras críticas à tradição mitológica dos poetas da tradição. Esse facto é absolutamente inegável, mas só um desmedido ‘esforço interpretativo’ (que ignore ou silencie alguns dos mais importantes) poderá extrapolar a conclusão de que essa crítica é, primeiro, um denominador comum a todos eles e, por conseguinte, passível de definir a sua filosofia.

A narrativa que os autores apresentam para os ‘alvores da razão’, cujos traços essenciais podem ser reconstituídos pelo índice geral da obra, segue uma lógica de constante *superação dialéctica*. O capítulo inicial parece funcionar apenas como fundo a partir do qual se poderá operar o tal ‘milagre’, pois que diz respeito aos “forerunners of philosophical cosmogony” (p. 8), entre os quais Hesíodo, alguns Órficos e Ferecides de Siro. Estas autoridades destacam-se pelo facto de, embora não merecerem ainda o rótulo do que os autores defendem ser ‘filosófico’, levantarem já alguns problemas desta natureza, mas em contexto mítico:

“In this long preliminary chapter certain ideas are examined which are not truly ‘philosophical’; they are mythological rather than rationalistic in context, but may nevertheless appear as significant preludes to the truly rational attempts to explain the world, attempts which began with Thales.” (p. 8)

A partir deste momento preliminar começa um percurso linear (inclusivamente do ponto de vista temporal) de constante *aperfeiçoamento racional*, em que cada etapa corresponde a um (ou grupo de) filósofo(s) que, sucessivamente, vai superando o imediatamente anterior, tendo em conta sobretudo os membros da Escola Milésia. O herói fundacional é Tales de Mileto. Os

autores atribuem-lhe a distinção de ‘primeiro filósofo’ (pelo facto de ter abandonado as formulações míticas), mas, ao mesmo tempo, reconhecem-lhe uma certa ‘inocência intelectual’ que só será superada por Anaximandro, a quem é atribuída a primazia entre os que ‘tentaram’ explicar racionalmente a origem do homem e do mundo. É evidente que esta linearidade seria impossível de manter ao longo de todo o volume, mas o denominador comum que os autores se esforçam em reconhecer em todos os autores do cânone é um distanciamento progressivo de toda e qualquer aproximação mítica. Por vezes, esse esforço exige o silenciamento de certos aspectos que, a serem tidos em conta, entrariam em profunda contradição com o pressuposto geral de que a filosofia pré-socrática nasceu ‘do *mythos* ao *logos*’. Desta limitação resultam interpretações empobrecidas e mutiladas de autores tão decisivos como, por exemplo, Parménides¹⁵, acerca do qual é dito que:

“(...) presents an unprecedented exercise in logical deduction: starting from the premise ἔστι, ‘it is’ — in much the same way as Descartes started with the premise ‘cogito’ — Parmenides proceeds, by the sole use of reason unaided by the senses (...)” (p. 206)

Depois deste parágrafo que precede e introduz os excertos principais da obra de Parménides, o leitor esperará encontrar um tratado marcado pela ‘clareza e distinção’ em obediência a um método analítico rigoroso que terá por único critério a razão. No entanto, ainda na mesma página começa um poema escrito em hexâmetros sobre um jovem sujeito que viaja num carro

¹⁵ O seu protagonismo no cânone dos chamados ‘pré-socráticos’, além de auto-evidente, é confirmado pela própria forma como o volume de Kirk & Raven está estruturado, constituindo este filósofo a peça mais axial. Sem contar com o referido primeiro capítulo, constituído pelos tais “forerunners of philosophical cosmogony”, e também com os Iónicos (os Milésios Tales, Anaximandro e Anaxímenes; Xenófanes e Heraclito), que representam esse primeiro momento de constituição da filosofia enquanto ‘libertação racional’, Parménides determina a estrutura de todo o volume. Temos, logo após os Iónicos, a Escola Itálica, constituída pelo *Pre-Parmenidean Pithagoreanism*, seguindo-se o próprio Parménides e, depois, Zenão; posteriormente Melisso, Filolau e Eurito, que, embora não seja explícito, correspondem, por maioria de razão, ao ‘Pitagorismo Pós-Parmenideano. A última secção é intitulada *Post-Parmenidean Systems*, a que correspondem Empédocles, Anaxágoras, Arquelaus, os Atomistas (Leucipo e Demócrito) e Diógenes de Apolónia. Em suma, à parte o momento inicial, todo o sistema pré-socrático orbita em torno de Parménides.

alado até à morada de uma deusa que lhe dará a conhecer a Verdade.

4.2.4 O caso específico de W. K. C. Guthrie

A monumental e decisiva obra de Guthrie dedicada a toda a Filosofia Grega (*A History of Greek Philosophy*, em seis volumes) é de natureza problemática, no que respeita a esta grelha hermenêutica. ‘Oficialmente’, a posição é sensivelmente a mesma que os restantes autores da ‘leitura-padrão’. Logo no capítulo introdutório do primeiro volume, a militância é explicitamente formulada:

“The birth of philosophy in Europe, then, consisted in the abandonment, at the level of conscious thought, of mythological solutions to problems concerning the origin and nature of the universe and the processes that go on within it.” (1962: 29)

Além do mais, alguns anos antes da publicação deste volume, o autor tinha dito, numa Oração de Sapiência proferida na *London School of Economics and Political Science*, que o pensamento filosófico produzido na Grécia entre os séculos VII e IV a.C. se caracterizava por um modelo de explicação racional desenvolvido *a partir de* uma visão mitopoética do mundo (1953: 5). Não estaria só em causa o momento inicial do movimento inaugurado por Tales, mas sim toda a produção filosófica desde essa época até ao Helenismo.

Por outro lado, ao longo dos seis volumes não são raros os comentários, sobretudo a Platão, em que Guthrie denota uma leitura mais compreensiva (menos racionalista), reconhecendo uma dimensão filosófica em algum material mítico. Por conseguinte, essas ‘cedências metodológicas’ implicam também uma de duas coisas: (1) ou nem todo o pensamento produzido entre os séculos VII e IV a.C. se resume a um modelo de explicação racional, pressupondo que por ‘racional’ se entende ‘não-mítico’; (2) ou esse material mítico participará de algum modo de uma certa forma de racionalidade. Um exemplo entre vários (alguns dos quais notaremos mais adiante) é a interpretação que Guthrie fornece do *Fédon*, particularmente da centralidade

do mito escatológico (107c-sqq.) que conclui a sequência de argumentos sobre a imortalidade da alma. No parágrafo conclusivo de análise àquele diálogo, o autor introduz o contra-exemplo de Aristóteles para reforçar a centralidade do material mítico em Platão:

“(...) unlike his greatest pupil [*sc. Aristóteles*] he [*sc. Platão*] would never deny that there are some truths, and those the greatest, which can never be demonstrated by the methods of dialectical reasoning. At no stage would he have called myths ‘sophisms’ and dismissed them as ‘not worth serious consideration’.”¹⁶

A discrepância entre o princípio geral e as consequências desta interpretação demonstra bem a dificuldade em esclarecer o papel de Platão nessa narrativa sobre a constituição da filosofia como *libertação racional e superação* da modalidade mítica (entendida como um estado pré-filosófico). Aquele comentário de Guthrie coloca-nos perante um dilema quanto ao estatuto do platonismo no cânone filosófico ocidental. Se a filosofia se define pela primazia da razão, teremos que escolher uma de duas hipóteses: (1) ou Platão não pode ser considerado um ‘filósofo’ *stricto sensu* (como serão Aristóteles, Kant, Hegel etc.); (2) ou os limites da razão não correspondem aos limites da filosofia, pelo menos segundo Platão a entendia. Esclarecer esta questão constitui o objectivo principal da presente dissertação.

5. A tensão *mythos-logos* ao tempo de Platão

Ainda a título introdutório, devemos agora partir das considerações teóricas que esboçámos no capítulo anterior e adequar os limites da oposição *mythos-logos* ao contexto geral em que se encaixa a produção filosófica de Platão. Essa circunscrição, além de se impor como exigência metodológica, justifica-se também pelo facto de ter sido justamente na Grécia Clássica que aquela oposição conceptual começou a demarcar-se com mais nitidez, como ficará evidente pelo cotejo de algumas fontes escritas da época, sobretudo entre aqueles autores que preced-

¹⁶ A passagem a que Guthrie se refere é da *Metafísica*: ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν· (1008a18-19).

eram Platão e com os quais se gera um inevitável diálogo. Antes, porém, de passarmos a análise comparativa, convém primeiro perceber que tipo de fenómenos macro-estruturais (do ponto de vista histórico-social) podem ter motivado essa transformação.

É verdade que os processos culturais desta magnitude não podem ser reconduzidos a uma ‘causa primeira’, isto é, a um determinado momento histórico que por si sirva de justificação. Mas também não é menos verdade que os contornos exactos em que esses processos se foram desenvolvendo, sobretudo quando se trata de civilizações tão longínquas no tempo, nos estão perfeitamente inacessíveis, restando-nos apenas ensaiar uma possível reconstituição que será sempre parcial e incompleta. Nestas circunstâncias, revela-se absolutamente vantajoso identificar um momento-chave que, por assim dizer, funcione como *início* de uma narrativa historiográfica que permita o mínimo de contextualização a que nos propomos chegar. No caso, este *início* corresponde à adopção por parte dos Gregos de um sistema de escrita alfabético, em detrimento do silábico. Neste ponto seremos obrigados a pensar a questão em moldes semelhantes àquele modelo de *superação* proposto por Nestle, embora exclusivamente vinculado a esta dimensão mais circunstancial da criação humana, que diz respeito apenas ao *modo como* se codificam os saberes. Pelas razões que veremos de seguida, a substituição (radical) do sistema silábico pelo alfabético pode ser considerado o momento fundador do pensamento especulativo, isto é, da própria filosofia.

5.1 O surgimento da escrita alfabética e a ‘textualização dos saberes’

Foi por volta dos séculos VIII/IX a. C. que, na Grécia surgiu um novo sistema de escrita (importado de povos Fenícios) cujo modo de funcionamento assentava na combinação de consoantes e vogais em vez de sílabas, como acontecia com o seu predecessor¹⁷. As implicações deste novo sistema foram, a médio e longo prazo, nada menos que revolucionárias. É que, ao

¹⁷ A data de aparecimento do alfabeto na Grécia é de tal forma discutível que o intervalo cronológico proposto pelos vários autores varia entre os meados do século VIII a.C. e os inícios do século IX a.C. Sobre este problema, vide Lactacz (1988, p. 158); Powell (1989).

serem representados os fonemas através de associações entre consoantes e vogais, o processo de escrita (e, por conseguinte, de leitura) foi bastante simplificado, proporcionando a sua generalização relativa e acesso a um muito maior número de pessoas.

Convém notar que isto não significa uma ‘democratização da escrita’, na medida em que o acesso a esta ‘tecnologia’ continuava restrito a uma elite; mas, desta vez, já não se tratava de um limitadíssimo grupo de pessoas cuja profissão era exactamente essa (os escribas). Em todo o caso, esta alteração permitiu que o registo escrito fosse progressivamente aumentando a sua importância na forma de organização social e, por conseguinte, no modo como os saberes eram codificados. Consequentemente, a cultura grega foi-se afastando cada vez mais do paradigma de quase total oralidade que a definia nos séculos anteriores, embora não nos seja permitido supor que essa transição tenha sido definitiva, pelo menos na época de Platão.

A este propósito consideramos absolutamente central as teses de Goody (1977: esp. 27-40, 80-87), as quais surgem como alternativa (bastante salutar, diga-se) àquele modelo clássico proposto por Nestle. Em vez de uma oposição entre um modelo de explicação ‘irracional e/ou pré-filosófico’ e outro ‘racional e/ou filosófico’, Goody pensa a questão *mythos-logos* aplicada ao contraste entre uma cultura oral e uma cultura em que a escrita tenha um papel mais decisivo. A sua interpretação é especialmente relevante, porque, do ponto de vista metodológico, não incorre naquele tipo de extrapolações que incorporam na oralidade e no mito uma dimensão necessariamente irracional e acrítica. Pelo contrário, Goody defende que uma sociedade oral não está desprovida de racionalidade, intelectualidade nem tão-pouco de sentido crítico. A diferença é que, pelo facto de não existir uma fixação escrita que permita, pelo menos, identificar o autor/criador de um determinado conteúdo intelectual, o contributo individual acaba por ser diluído pelo repositório colectivo, tornando-se *anonimamente* parte dele. Não existe nessa sociedade uma segmentação de opiniões que permita o confronto e o diálogo com uma *tradição intelectual*, visto que todos os contributos se apresentam incluídos numa mesma amálgama. A conservação dos conteúdos e respectiva autoria pela escrita permite criar uma pluralidade e comunhão de perspectivas diferentes sobre a mesma questão, o que corresponde ao progressivo desenvolvimento de uma *perenidade crítica*. As *opiniões*, por um lado, estão imunes à

volatilidade do registo oral; mas, por outro lado, graças ao facto de continuarem disponíveis, permanecerão expostas à crítica.

No caso das narrativas míticas que circulavam na oralidade desde tempos ancestrais, a sua passagem à escrita trouxe como principais consequências esta exposição à crítica e a perda daquela abertura que as definia. Vertidas numa estrutura fechada como o discurso escrito, perderam a voz autoral divina que a tradição lhes conferia: já não estava em jogo a palavra das Músas, filhas da Memória, mas sim o nome de um homem que, à excepção de Hesíodo e Homero (últimos representantes da *autoridade poética*), podia ser facilmente identificado no tempo e no espaço. Além disso, a nova modalidade discursiva nascida desta mudança de paradigma assentava em novas categorias com as quais os mitos eram naturalmente incompatíveis, pois que o *logos* incorporava também um valor de *racionalidade demonstrativa* e não só simples *discruso* (vide Vernant 1981: 198). O desenvolvimento de uma *perenidade crítica* criou a necessidade de garantir um nexo de veracidade entre o discurso e o objecto desse discurso, uma *adequação* entre ‘o que se diz’ e ‘o que é’. Do ponto de vista da recepção, tinham sido criadas novas exigências: enquanto que o ouvinte de um mito procurava *interpretar* os símbolos entrelaçados numa narrativa, o leitor procurava, em vez disso, a compatibilização entre o escrito e o real. O critério de aceitação deixa de residir num processo hermenêutico subjectivo e passa a depender unicamente de uma validação em obediência a um valor de verdade externo, concebido enquanto *adequação*.

Isto não implica, porém, que o paradigma discursivo resultante do novo sistema de escrita tenha simplesmente *subsumido* o anterior, como se a Grécia daquele tempo tivesse miraculosamente despertado de um estado tenebroso de pura religiosidade mística para uma clarividência dos fenómenos traduzida na ‘descoberta’ da razão. É verdade que, como veremos de seguida, muitos pensadores da época, a que com justiça podemos chamar ‘filósofos’, se esforçaram por criticar de um modo radical a tradição mítica ancestral sobretudo a partir do critério de veracidade, procurando, assim, fundar um novo modelo de explicação do real que a substituísse. Mas não é verdade que essa atitude tenha sido transversal a todos os autores nem muito menos que ela corresponda à fundação da filosofia como libertação racional. O movi-

mento filosófico depende directamente de um processo de *textualização* do qual resultaram duas formas de discursividade: uma narrativa e sem pretensões de validação pelo critério de verdade factual, que corresponde à *tradução* escrita das narrativas míticas ancestrais; outra de natureza argumentativa e com vista a apresentar um resultado válido. Ainda que a tensão seja evidente, não é concebível uma simples substituição pela *superação*.

5.2 Uso dos termos *mythos* e *logos* antes de Platão

Um dos aspectos mais insólitos da relação entre estes dois termos é que, nas primeiras manifestações da Literatura Grega, eles são praticamente equivalentes, como parece sugerir o seu uso aparentemente indiscriminado. Que fenómenos linguísticos terão então ocorrido para que eles tenham passado (tão abruptamente) da sinonímia à oposição? A resposta cabal a essa questão exigiria um volume de páginas considerável, além de que o nosso propósito se resume apenas a introduzir o caso de Platão. Nessa medida, limitar-nos-emos a um breve conspecto das autoridades literárias mais relevantes para mapear o percurso lexicológico e conceptual daqueles termos, tomando por *terminus ad quem* os *Diálogos*.

5.2.1 Nos *Poemas Homéricos*

Os *Poemas Homéricos* denotam uma tendência um tanto surpreendente: *logos* ocorre apenas duas vezes e, em ambos os casos, o sentido está mais próximo do que mais tarde viria a assumir o termo *mythos*. Na *Ilíada* (15.393), Pátroclo ‘deleita/distrai com discursos’ (ἔτερεπε λόγοις) o ferido Eurípilo, enquanto lhe presta assistência. Na *Odisseia* (1.56), Ulisses lamenta-se por Calíпсо tentar seduzi-lo com ‘discursos doces e sedutores’ (μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι) para que não volte a Ítaca. Ora, quando o discurso tem a função ‘poética’ de ‘deleitar/

distrair'¹⁸ ou de 'seduzir com palavras belas'¹⁹, a palavra convencionalmente usada é *mythos*. Todavia em Homero, o caso é justamente o inverso: não só as únicas ocorrências do substantivo *logos* têm esta particularidade contextual, como também nenhuma das do verbo λέγειν implica o sentido de 'dizer'²⁰. Nesse domínio, pelo contrário, situa-se o substantivo *mythos*, consolidado neste campo semântico a ponto de constituir uma das famosas 'fórmulas' que guiam o aedo.

Se tivermos em conta a totalidade das ocorrências do termo *mythos* em Homero, podemos dizer que o sentido mais lato, bem como mais frequente é 'algo dito', isto é, um acto (e simultaneamente conteúdo) de comunicação simples. Nesta fase, a palavra não teria qualquer conotação que antecipasse ou fizesse adivinhar o estreitamento de sentido resultante de todo o seu percurso lexicológico. Um simples levantamento estatístico da frequência da palavra nos *Poemas Homéricos* demonstra com suficiente clareza essa *neutralidade conotativa*; de tal forma que uma percentagem considerável das ocorrências de *mythos* e seus derivados diz respeito ao seu uso *verbal* com o sentido claro de *simples declaração*. Sublinhe-se, a título de curiosidade, que, nalgumas ocorrências (e.g. *Il.* 9.443; 19.242), *mythos* aparece em clara oposição a ἔργον, isto é, dando conta da mais que universal dicotomia 'coisa dita/coisa feita'.

Na *Odisseia*, num total de 153 ocorrências, encontramos 37 do verbo μυθέομαι ('falar', 'dizer') e 20 da expressão formular μῦθον ἔειπε, cujo significado é tão-somente 'ele/a disse'. Analogamente, na *Ilíada* mantém-se a mesma tendência: das 146 ocorrências de *mythos* e seus derivados, 20 são de μυθέομαι e 33 da expressão μῦθον ἔειπε. Em suma, ambos os textos demonstram que cerca de 1/3 (considerável percentagem) dos usos de *mythos* ou derivados tem o sentido de *simples declaração*, sem qualquer conotação implicada. Uma ocorrência que merece uma breve referência é quando Telémaco se apresenta como suplicante a Nestor em busca de informações sobre o paradeiro do pai (*Od.* 3.91-95). Solicita testemunhos oculares em

¹⁸ Sobretudo na Época Arcaica, a finalidade principal da poesia era deleitar (τέρπειν). São famosos os versos da *Teogonia* (36-38) a este respeito, em que as Musas deleitam Zeus com cantos, isto é, poesia. Uma delas, segundo a mitologia, chamava-se justamente Euterpe e, entre as nove, era a responsável pela Música, isto é, pela poesia.

¹⁹ Neste caso, usamos a concepção platónica do discurso poético como sedutor ou encantatório, pelo facto de se dirigir às emoções e demitir a razão das suas funções de governo da alma.

²⁰ Em Homero, λέγειν conserva ainda os seus sentido mais 'originais' como 'escolher' (*Il.* 21.27) ou 'contar' (*Od.* 4.452), no sentido de 'fazer a contagem' e não de 'relatar/narrar'.

primeira mão, mas também por algum *relato* (mythos) em terceira pessoa. Ainda que a palavra mantenha a neutralidade conotativa que a define nesta fase, podemos facilmente inferir pelo contexto que Telémaco procura uma narrativa o mais fiel possível à realidade, que tenha sido *verificada*, isto é, que seja factualmente verdadeira, pois trata-se de descobrir o paradeiro do próprio pai. Neste caso, alguns séculos mais adiante, o termo consagrado seria, evidentemente, logos; do mesmo modo que naqueles dois casos que vimos anteriormente (o ‘deleite’ de Pátroclo e o lamento de Ulisses) se exigiria o uso de mythos. É de notar, a este propósito, a expressão ἀληθέα μυθήσασθαι, que dá conta do verbo cognato de mythos numa expressão formular com o sentido de ‘dizer a verdade’²¹. Desta radical ‘troca de papéis’ podemos inferir com clareza que os termos eram usados de um modo discriminado.

À discussão desta relação estatística deve ser convocado também o parecer do dicionário mais credenciado de Grego Antigo. Defendem os seus autores que, nos *Poemas Homéricos*, o uso mais geral de mythos é, de facto, como ‘coisa dita’ ou ‘palavra’, mas há também que ter em conta uma série de usos especiais (Liddel et alii 1968: ad loc.). Embora não o especifiquem, como seria expectável pelo facto de se tratar de um dicionário, podemos nós deduzir que as variações de sentido a que os autores se referem dizem, evidentemente, respeito à questão do *contexto*, tomado este conceito em dupla aplicação: semântica, por um lado, e pragmática, por outro. É sensivelmente nesta linha de interpretação que tomamos a leitura de Martin (1989), segundo a qual mythos designa geralmente um acto de discurso, geralmente proferido em público, que denota alguma autoridade por parte de quem o pronuncia²².

²¹ Ocorre cinco vezes ao longo dos *Poemas Homéricos*; quatro na *Odisseia* (11.507; 14.125; 17.15; 18.342) e apenas uma na *Ilíada* (6.382).

²² A tese geral de Martin tem que ver com o imperativo que se coloca ao herói homérico de se distinguir tanto no combate quanto no uso da palavra, propondo uma relação assaz interessante entre os feitos épicos e o reino dos mitos. A secção que mais releva para esta discussão é o capítulo *Performance, Speech Act and Utterance*, pp. 1-42.

5.2.2 Hesíodo

Em Hesíodo, (1) a flutuação terminológica mantém-se, (2) o termo *mythos* continua sem receber uma conotação negativa, mas (3) o termo *logos* começa a aproximar-se mais do campo semântico do ‘dizer’. Tentemos abordar estes três aspectos conjuntamente.

Uma boa forma de começar será pelos tão famosos quanto paradigmáticos versos da *Teogonia* (27-28) em que as Musas se dirigem ao poeta (o v. 23 especifica que se trata do próprio Hesíodo), fixando os pressupostos basilares da actividade poética²³. Independentemente do seu conteúdo, cujas implicações sobriariam para um tratado de Teoria da Literatura, esta revelação é explicitamente classificada de *mythos*²⁴. A natureza divina da mensagem e o facto de ela atribuir à actividade poética (em que o mito participa activamente) uma dimensão de verdade (v. 28: ἀληθέα γηρούσασθαι) bastarão para deduzir que Hesíodo não reconhecia qualquer conotação negativa à palavra. Por vezes, essa conotação pode colocar-se (e.g. v. 194: μύθοισι σκολιοίς), mas nesses contextos está sempre centrada num qualificador morfologicamente dependente (cf. Morgan 2000: 18). Acontece sensivelmente o mesmo que naquelas duas ocorrências de *logos* nos *Poemas Homéricos*, em que não é a palavra que assume um sentido pejorativo, mas sim o contexto que lho confere. Aliás, na *Teogonia* existe também um exemplo de conotação negativa atribuído ao termo *logos* pelo qualificador associado: entre as várias ‘divindades negras’ de ascendência titânica, Hesíodo refere os Ψεύδεά τε Λόγους (v. 229, uma espécie de correlato divino da falsidade).

Nos *Trabalhos e Dias* (vv. 106-107), por outro lado, quando conta o também famoso mito em que a constante degradação das Eras do Homem é comparada à hierarquia dos metais (determinada por grau de pureza), refere-se a essa narrativa com a palavra *logos*. Ora, tanto a revelação das Musas como a narrativa dos metais têm sensivelmente o mesmo estatuto *mítico* (independentemente do sentido que queiramos dar à palavra), mas recebem designações difer-

²³ Vale a pena citar os versos: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα./ ἴδμεν δ’ εὖτ’ ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρούσασθαι (Sabemos dizer muitas mentiras semelhantes a coisas reais./ Mas sabemos, quando queremos, cantar verdades).

²⁴ Vv. 24-25: τόνδε δέ με πρότιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον./ Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κούραι Διὸς αἰγιόχοιο·

entes. Em ambos os casos temos *mythos* e *logos* usados indiscriminadamente. Em todo o caso, é notória uma maior frequência do termo *logos* com o significado de ‘coisa dita’, denunciando desde já o progressivo afastamento dos sentidos mais antigos de ‘contagem’ ou ‘escolha/selecção’. Ao todo, Hesíodo usa a palavra por cinco vezes²⁵, o que, tendo em conta a diferença abismal no número de versos, quando comparado a Homero, representa, proporcionalmente, um aumento bastante significativo.

5.3.3 O “caso Píndaro”

Tradicionalmente, a primeira crítica ao mito (e simultaneamente a primeira ocorrência que já inclui um sentido pejorativo) de que há registro é atribuída a Píndaro. Pelo simples facto de os seus textos serem obras literárias e de os mitos constituírem um dos seus principais elementos estruturais, não seria expectável encontrar nelas uma crítica sistemática ao discurso mítico nem, por conseguinte, a proposta da sua substituição por um modelo de explicação racional. Além disso, tal como acontecia com os autores anteriores, o uso do termo *mythos*, além de inconclusivo quanto ao estatuto epistemológico que Píndaro lhe reconhecesse, é demasiado escasso para que pudéssemos extrair alguma conclusão minimamente fundada e relevante. Apesar disso, existe um excerto que, pelo facto de incorporar os fundamentos da oposição clássica *mythos-logos*, ainda que de forma implícita e até acidental, justifica esta breve referência.

Uma das passagens mais famosas a este respeito corresponde a um verso apenas (*N.* 7.23), onde se diz que ‘a esperteza engana, desnortando com discursos’ — numa tradução meramente literal de “σοφία / δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις. (...)”. É certo que *mythos* recebe uma conotação negativa, mas isso deve-se ao contexto sintáctico-semântico em que ocorre; é que todas as outras palavras do verso têm claramente o sentido de ‘engano’: σοφία é usado como ‘esperteza’ (semelhante a μήτις) e não como ‘sabedoria’; κλέπτει significa exactamente ‘enganar’; e o particípio παράγοισα apenas reforça o verbo principal. Qualquer que fosse o

²⁵ Referimo-nos apenas às ocorrências da *Teogonia* (229; 890) e dos *Trabalhos e Dias* (78; 106; 789), as obras consideradas autênticas.

substantivo usado naquela posição (ἔπος, logos ou outro), o seu sentido seria sempre negativo. A segunda ocorrência situa-se exactamente no mesmo plano. Noutra *Ode Nemeia* (8.33), my-
thos aparece qualificado pelo adjectivo αἰμύλος ('sedutor'), exactamente o mesmo que aparece associado a logos numa das duas ocorrências deste termo nos *Poemas Homéricos*.

O terceiro caso é sem dúvida o mais relevante para esta discussão. Vale a pena citar os versos em causa (*Ol.* 1.27-29):

ἦ θαύματα πολλά, καί πού τι καὶ βροτῶν
φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον
δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις
— ἔξαπατῶντι μῦθοι.

A passagem centraliza a polarização entre um τὸν ἀλαθῆ λόγον, que pode corresponder a uma 'explicação verdadeira' ou a um 'discurso verdadeiro', e os μῦθοι δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις; destes é explicitamente dito (e formulado sintacticamente) que 'enganam' (ἔξαπατῶντι). Numa primeira leitura, o logos é associado à verdade e o mythos à falsidade. Em todo o caso, há dois aspectos que invalidam a univocidade dessa interpretação. Em primeiro lugar, a formulação τὸν ἀλαθῆ λόγον não permite concluir que um logos inclui a verdade, isto é que o predicado 'verdadeiro' lhe pertence por definição; antes pelo contrário: se existe um 'discurso verdadeiro', terá necessariamente de existir um 'discurso falso'. Será apenas verdadeiro o logos que Píndaro refere e não o logos enquanto tal. Em segundo lugar, de acordo com o mesmo princípio, a 'falsidade' não é pensada como um atributo próprio do mythos, visto que ela se deve a uma instância de sentido externa, nomeadamente aos qualificativos que lhe estão associados: os μῦθοι são 'adornados' (é-lhes colocado algo de *acessório* que não lhes pertence por definição) *com* (o próprio dativo indica algo que é *aposto* ao sujeito) mentiras variadas. É pelo facto de serem 'adornados' com falsidades que os μῦθοι recebem a forma verbal ἔξαπατῶντι. Quanto à eficácia dessas falsidades, fica a ideia que ela se deve à sua natureza 'variada', em virtude da qual o sujeito fica deslumbrado e, por isso, incapaz de aferir o seu valor de verdade.

Apesar de Píndaro não explicitar em que consiste cada um dos pólos da tensão nem tão-pouco esclarecer o estatuto epistemológico de cada um, aqueles versos encerram, ainda que implicitamente, os critérios da crítica posterior: uma ‘explicação’ deve acima de tudo obedecer ao critério da verdade; um mito é um potencial veículo de falsidade, sobretudo graças aos adornos (tropos, figuras retóricas e todo o tipo de artifícios poéticos) que permite receber. Como veremos adiante, é sensivelmente nestes termos que se formula a crítica posterior do substrato mítico transmitido pelos poetas oficiais (Homero e Hesíodo, evidentemente).

5.3.4 Os chamados ‘pré-socráticos’

Imortalizados por Aristóteles como “aqueles que primeiro filosofaram” e ‘baptizados’ por Diels-Kranz como “os que precederam Sócrates”, este grupo de filósofos levanta, à partida, duas dificuldades metodológicas. Em primeiro lugar, as fontes escritas que transmitem o seu pensamento situam-se, na esmagadora maioria dos casos, vários séculos depois da época em que viveram, além de que a ‘estabilidade filológica’ desses testemunhos está longe de ser aceitável, não sendo possível determinar com o mínimo de rigor se as palavras que nos chegaram correspondem ao que aqueles primeiros filósofos de facto escreveram. Em segundo lugar, a pressuposição de que existe um denominador comum (doutrinário ou metodológico) entre todas aquelas dezenas de autores (espalhados por uma vasta área geográfica e separados por várias décadas, nalguns casos mesmo séculos) será altamente desaconselhável. Cada um daqueles autores tem, obviamente, uma personalidade filosófica própria que impede uma interpretação ‘gregária’ do *corpus* global.

No caso que nos ocupa, o primeiro problema, especialmente, sofre uma considerável agravante. Visto que o nosso propósito é chegar a uma historiografia das palavras *mythos* e *logos* até Platão, o facto de as fontes escritas que veiculam o pensamento daqueles autores serem indirectas e, acima de tudo, tão tardias pode comprometer por completo a empresa. Para dar apenas alguns exemplos, no fragmento A19 de Protágoras fala-se de um *logos* deste autor, mas, além de não ser possível saber do que se trata (um argumento, um tratado...), não dá para

determinar se o uso do termo se deve ao próprio Protágoras, se aos autores que o referem; no caso, Platão (*Euthd.* 286b-c) e Aristóteles (*Metaph.* 4.4 1007b18, 4.5 1009a6). Aliás, no próprio *Protágoras* coloca-se a mesma questão: quando o sofista pergunta a Sócrates se prefere ouvir um *mythos* ou um *logos* sobre a possibilidade de a virtude ser ensinada, esta disjunção não pode ser atribuída ao Protágoras histórico. Poderemos, quando muito, especular os motivos pelos quais Platão escolheu aquela personagem para, naquele contexto, levantar aquela questão. Mais grave ainda é o caso do fragmento A8 de Diógenes de Abdera, segundo o qual Homero tinha descrito a divindade de um modo *verdadeiro* (ἀληθῶς) e não *miticamente* (μυθικῶς). Numa leitura descomprometida, ao tempo de Diógenes a vinculação do mito à falsidade já estaria de tal forma consolidada que um advérbio formado a partir de *mythos* seria sinónimo de ‘falsamente’. No entanto, se tivermos em conta que o texto onde consta este *testimonium* é de Filodemo (*Piet.* 6b), que o escreveu quase quatro séculos depois, tal interpretação não é legítima. Estes e muitos outros exemplos que poderíamos citar são prova suficiente de que um levantamento exaustivo da frequência de *mythos* e *logos* neste vasto e labiríntico *corpus* seria inconsequente.

No que respeita ao segundo problema, deve sublinhar-se que a chamada ‘standard view’ simplesmente não o admite como tal. Como vimos anteriormente, a obra de Kirk & Raven, por exemplo, apresenta uma narrativa linear (‘de Tales a Platão’) que pressupõe implicitamente uma certa continuidade doutrinário-metodológica que, em certa medida, parece antecipar o platonismo. Não será inocente que o fio condutor que aqueles autores detectam nestes filósofos corresponde exactamente ao abandono de explicações míticas e consequente superação por um modelo assente na razão.

Uma forma eficaz de lidar com estes dois problemas será restringir o universo de análise a um pequeno grupo de autores que valha como paradigma a partir do qual seja possível extrapolar conclusões mais gerais. Tendo em conta aqueles cuja obra foi mais determinante para o cânone filosófico ocidental, abordaremos os que maior influência tiveram no pensamento de Platão: Heraclito, Parménides, as duas principais influências; e Xenófanes, cuja crítica à tradição mítica, como veremos, se situa em termos muito semelhantes à que veremos em Platão.

Começando por Heraclito, um dos aspectos que definiu a sua filosofia foi a crítica arrasadora que dirigiu a toda a tradição em geral. No cáustico fragmento B40 condena autores de todos os quadrantes do saber, sem discriminação. Hesíodo, Pitágoras, Xenófanos e Hecateu são, segundo Heraclito, a prova de que ‘saber muitas coisas não ensina a ter inteligência’ (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει). Como fica evidente, a condenação não se dirige à tradição mítica nem tão-pouco (apenas) aos poetas, geralmente considerados agentes culposos dessas narrativas; mas sim a todos em geral. Noutro fragmento especificamente sobre a tradição poética (B104), a crítica de Heraclito não se dirige à poesia enquanto tal, mas sim aos aedos e sobretudo à população que os considera ‘mestres’ (cf. Graf 1996: 178-179).

É esta crítica que motiva a teoria de Heraclito, a qual se afirma como antídoto de um problema basilar na representação do real pela linguagem. O seu eixo central corresponde ao famoso Logos, que designa tanto o princípio racional transcendente que pervade todos os entes, quanto a sua manifestação discursiva que, graças à sua natureza cósmica, deve ser universalmente captada por todos os homens: ‘escutando não a mim, mas ao logos, é sensato concordar que todas as coisas são uma só’ (B50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι). Podemos inferir que Heraclito propõe uma concepção da razão humana como um correlato subjectivo daquele princípio, bastando pois que cada indivíduo se limite a segui-la e a prescindir de uma mundividência demasiado *própria*, a qual globalmente resulta numa confusão de perspectivas diferentes, uma espécie de autismo disseminado: ‘apesar de o logos ser comum, a maioria vive como se tivesse um entendimento particular’ (B2: τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν).

Deixando de lado as dificuldades hermenêutica que estes fragmentos levantam, interessa notar para o nosso caso que em parte alguma Heraclito equaciona este modelo de representação do real como uma libertação do mito nem tão-pouco responsabiliza essa tradição pela ignorância dos πολλοί. Na verdade, a palavra mythos nunca aparece em Heraclito; e, além disso, alguns dos seus fragmentos têm uma dimensão marcadamente mítica. Por exemplo, em B28 diz, de um modo um tanto apocalíptico, que a Justiça (não é certo que se trate da divindade, mas é claramente uma personificação) castigará os mentirosos (δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει,

φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας); e em B94 confessa-se confiante de que Hélios não sairá do seu curso natural, porque as Erínias (ao serviço da Justiça) encontrá-lo-iam. Não só a terminologia (Hélios, a Justiça e sobretudo as Erínias), como também o próprio enredo (especialmente o facto de as Erínias estarem ao serviço da Justiça, com a responsabilidade de manter o curso solar nos limites) são peças da mais pura (e bela) mitologia.

Passando agora a Parménides, o seu modelo ontológico é tradicionalmente considerado ultra-racionalista, na medida em que o fosso entre ‘o que é’ e ‘o que não é’ tem consequências epistemológicas radicais, na medida em que as dimensões do ‘ser’ e do ‘pensar/conhecer’ estão co-implicadas (B3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι): só ‘o que é’ pode ser conhecido pelo entendimento humano e considerado verdadeiro (cf. B2), enquanto que tudo o resto simplesmente ‘não é’ e resulta apenas em confusão (cf. B6). É uma interpretação perfeitamente plausível, pelo menos tendo em conta o que sobrou da sua obra. Ainda assim, em nenhum momento Parménides procura distanciar-se da tradição mítica e não é visível nenhuma crítica explícita ou implícita a essas narrativas. Muito pelo contrário, aliás, a sua proposta é *estruturalmente* mítica: o modelo que propõe aparece escrito em hexâmetros (como em Homero e Hesíodo) e consiste numa *viagem* assaz mítica de um jovem conduzido por cavalos alados ao encontro de uma divindade que habita uma morada celeste de portões adamantinos (como os do Hades), a qual lhe dará a conhecer a Verdade. O pensamento de Parménides não pode de forma alguma ser interpretado sem centralizar a categoria do *mythos* (cf. Morgan 2000: 67-68).

Do ponto de vista terminológico, a complementaridade temático-estrutural entre *mythos* e *logos* traduz-se numa oscilação sem critério aparente. Em momentos absolutamente centrais do texto os dois termos são utilizados de forma indiscriminada, dando conta assim de uma quase sinonímia. No primeiro verso do fragmento B2, a divindade classifica a revelação que está prestes a fazer como um *mythos*, ao qual ordena a Parménides que preste atenção (κόμεσαι δὲ σὺ μῦθον). Mais adiante na narrativa divina, a própria explicação da via ‘do que é’ recebe também essa mesma designação (B8: μόνος δ’ ἔτι *mythos* ὁδοῖο/λείπεται ὡς ἔστιν). Inversamente, quando as (também divinas) condutoras da quadriga voadora chegam aos adamantinos

portões, necessitam de convencer a divindade a abri-los, usando para isso μαλακοῖσι λόγοισιν (B1).

Fica evidente que, tanto em Heraclito como em Parménides, não só não existe qualquer crítica à tradição mítica, como também o elemento mítico tem lugar na problematização filosófica; sobretudo no caso de Parménides, pelo facto de definir a estrutura formal da mensagem. Além disso, o uso dos termos mythos e logos continua a ser manifestamente indiscriminado, sendo, porém, evidente que já denotam uma cristalização semântica no vocabulário do ‘saber’. A proposta de Heraclito radica, de um modo assaz triunfal, a aplicação da palavra no âmbito da ‘racionalidade’.

5.3.4.1 Xenófanes

O caso de Xenófanes merece ser um tratamento diferenciado, porque a sua leitura do problema corresponde ao antecedente mais directo da versão que conheceremos em Platão. Será, pois, abordado com a dupla finalidade de fechar esta breve incursão historiográfica e de transitar já para um universo conceptual e metodológico mais próximo do problema que nos ocupa.

Um aspecto quase sempre acessório, mas, neste caso, absolutamente fundamental tem que ver com a biografia deste pensador²⁶, especialmente o seu estatuto híbrido de ‘poeta-filósofo’. Além de autor de várias composições literárias²⁷, Xenófanes chegou mesmo a desempenhar a profissão de rapsodo, durante a qual cantava os versos de Hesíodo e Homero, mas também os seus. Trata-se, pois, de uma posição absolutamente privilegiada (e inédita até então) para erigir uma crítica sistemática à tradição mítica, visto que esta resultará de uma perspectiva interna. Não será recomendável pressupor que essa ‘carreira poética’ tenha correspondido a uma

²⁶ Além de uma breve secção na obra de Diógenes Laércio (9.18-20), existem diversos dados biográficos de Xenófanes incluídos nos próprios fragmentos (e.g. B3, 7).

²⁷ Entre os fragmentos que sobraram, contam-se algumas elegias (e.g. B1-3) e breves invectivas ao estilo iâmbico (e.g. B10-12), além de que grande parte dos seus escritos mais filosóficos (convencionalmente coligidos na rubrica Περί Φύσεως) está escrita em hexâmetros.

primeira fase de produção, da qual emergiu o filósofo que a subsumiu; como se em Xenófanés tivéssemos uma versão singularizada daquela narrativa sobre o surgimento da filosofia como libertação racional de um estado mítico anterior. Pelo contrário, aliás, este autor em concreto pode ser considerado paradigma de uma leitura radicalmente oposta.

Começando pela questão terminológica, a única vez que *mythos* aparece nos fragmentos atribuídos a Xenófanés é justamente em articulação com *logos* (B1). Note-se que o contexto não é o de uma discussão metafísica sobre os princípios que governam a natureza, mas sim uma elegia sobre normas de boa conduta num banquete; um dos *topoi* mais famosos da poesia daquela época. Depois dos primeiros 12 versos dedicados à decoração e preparação do espaço, aconselha-se que, antes de começarem a beber, os participantes devem dirigir hinos aos deuses. A sintaxe dos versos em causa é complexa o suficiente para merecer uma breve análise:

χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις

Antes de esclarecer o sentido do segundo verso (o cerne do problema), convém ter em conta a estrutura sintáctica do primeiro, sobre a forma de ‘dar graças aos deuses’ (sentido encapsulado em εὐφρονας). A construção de ὑμνεῖν com acusativo de pessoa (ainda que neste caso a ‘pessoa’ seja divina) introduz dois níveis semânticos complementares: o sentido de ‘honrar a divindade’ resulta metonimicamente do sentido mais literal ‘cantar hinos sobre’; ou seja, a divindade é honrada, *porque* lhe são dedicados hinos. A forma e substância desses hinos (e, por conseguinte, a forma da homenagem) são, então, os εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις. O aspecto mais curioso do verso tem que ver com a relação copulativa entre os dois conceitos, a qual neutraliza qualquer tipo de oposição; permitindo, pelo contrário, tomá-los como duas modalidades que têm em vista uma mesma finalidade: ‘honrar os deuses’ por meio de μῦθοι e λόγοι. Quanto ao sentido exacto tanto dos substantivos, como dos qualificativos associados, Leshner (1992: 48, n. 3) sublinha que “the later connotation of *mythos* as fictional account is not obligatory here”; mas logo de seguida adverte que “while some contrast between *mythos* and

logos seems intended here there is no consensus on what that contrast might be”. A primeira parte do argumento sublinha, em nosso entender, o aspecto mais central, ainda que acidentalmente: o sentido de *mythos* como “fictional account” é de facto tardia; bem mais tardia, aliás. Quanto à segunda parte, não nos parece em que medida exista por parte de Xenófanes alguma intenção de contrastar *mythos* e *logos*; nem tão-pouco se justifica a pressuposição de que *deva* haver algum contraste, pois que essa aceção é tão ou mais *tardia* quanto a noção de *mythos* como “fictional account”.

As implicações hermenêuticas desta passagem levam-nos ao fulcro da crítica de Xenófanes à tradição mítica, ou melhor, mitológica, e respondem aos dois vectores principais que a estruturam. Estará em causa a natureza ‘demasiado humana’ das narrativas que os poetas *dedicam* à divindade: não são εὐφήμοις, isto é, ‘benedicentes’, na medida em que atribuem faltas e desvios de comportamento incompatíveis com a perfeição que deve ser suposta nos deuses; nem tão-pouco ‘puras’ (καθαροῖσι), ou melhor ‘depuradas’ dos defeitos próprios do homem, os quais incorporam essas narrativas e são transferidos para a esfera sobre-humana. A crítica dirige-se, pois, aos poetas responsáveis pela transmissão da mitologia mais tradicional e não ao mito enquanto tal.

O primeiro vector da crítica tem que ver com a imoralidade que domina o retrato oficial da divindade (B11), acusando Homero e Hesíodo de atribuir aos deuses “tudo o que entre os homens é objecto de vergonha e censura./ como roubar, cometer adultério e enganarem-se uns aos outros” (ὄσσα παρ’ ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν/ κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν). Estão seguramente em causa episódios como, por exemplo, o parricídio de Zeus, o adultério de Afrodite ou as revoltas de Titãs, Gigantes e Centauros, as quais, naquela elegia que referimos (B1), o poeta-filósofo aconselha a manter fora dos banquetes pelo facto de nelas “não existir nada de útil” (τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστιν). A questão da *utilidade* dos mitos é absolutamente central (como também será para Platão), porque estas narrativas gozavam do estatuto sociológico de ‘gramáticas comportamentais’ e, por conseguinte, os responsáveis pela sua disseminação eram considerados mestres. Num pequeno iambo Xenófanes diz, com o sarcasmo próprio desta forma poética, que “desde as origens que todos os [cidadãos] têm

aprendido com Homero” (B10: ἐξ ἀρχῆς καθ’ Ὅμηρον, ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες ...²⁸). Este poder reconhecido tanto ao mito como ao poeta implica um imperativo de responsabilidade social que, segundo Xenófanés, não era obedecido pelos ‘educadores oficiais’, isto é, Homero e Hesíodo.

O segundo vector da crítica, complementar ao primeiro, diz respeito à tendência demasiado antropomórfica dos mitos tradicionais. Num grupo de fragmentos absolutamente iconoclasticos, sobretudo do ponto de vista antropológico e até religioso, o poeta-filósofo nota que os homens concebem a divindade de um modo demasiado antropomórfico (B14), argumentando, numa proposta de relativismo cultural, que (B16) os Etíopes acreditam em deuses “achatados e negros” (σιμούς μέλανας τε), ao passo que os Trácios os concebem “de olhos claros e ruivos” (γλαυκούς καὶ πυρροὺς). Xenófanés leva tal princípio às últimas consequências, dizendo que (B15) os animais, caso pudessem pintar, fariam também representações de deuses à sua imagem: cavalos representariam deuses com forma de cavalo e bois com forma de boi. A sugestão é revolucionária e até ofensiva para os parâmetros religiosos da época, visto que remete a concepção tradicional de divindade à categoria de pura criação humana em que participa também um decisivo factor de convencionalidade. Não se trata de qualquer espécie de ateísmo, antes pelo contrário. A crítica visa por a nu a infantilidade que Xenófanés reconhecia naquela forma de religiosidade, cujas consequências traziam mais perigos além da ignorância. Essas narrativas colocavam o ‘selo religioso’ em comportamentos desviantes e vícios que seriam disseminados pela sociedade justamente através dos mitos transmitidos e/criados pelos poetas oficiais. Toda a argumentação pressupõe, por princípio de razão, que a modalidade discursiva do mito era um modo de comunicação altamente poderoso a título ético e, podemos inferir (sobretudo pelo peso relativo da religião naquelas formas de organização social), político.

A alternativa proposta por Xenófanés consiste num *uso racional* do mito, cujo pres-

²⁸ O fragmento termina abruptamente sem indicação do objecto de μεμαθήκασι, isto é, sem ficar explícito o que os homens têm aprendido com Homero. Na edição de referência, Diels sugere o acrescento de τοὺς θεοὺς κακίστους εἶναι (vide DK ad loc.), mas não há argumentos que sustentem tal proposta. Poderá estar em causa um enquadramento moral bem mais abrangente ou simplesmente o modelo de educação vigente na época. Para uma discussão detalhada do problema, vide Lesher 1992: 81-sqq.

suposto principal consiste na concepção da divindade como perfeição, isto é, como aquilo que o homem não poderá nunca vir a ser. No famoso fragmento B23 postula um princípio divino *absoluto* situado, do ponto de vista ontológico, acima dos homens e dos próprios deuses da tradição:

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

Um só deus, soberano entre deuses e homens,
Nem de aspecto nem de inteligência semelhante aos mortais.

Noutros fragmentos acrescenta-lhe atributos como a onisciência (B24: οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει), a *imobilidade* (B26: αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν) e uma certa forma de providência que governa o cosmos através da inteligência (B25: πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει). Comparada com a versão tradicional do divino, a concepção de Xenófanés é revolucionária, mas, mesmo assim, não a interpretamos como iconoclastia. Como bem observa Lesher (1992: 99), pode estar em causa a consolidação de uma ideia já latente em Homero e que tem que ver com a posição de Zeus como divindade suprema²⁹; pelo que a proposta será mais revisionista do que destrutiva. A diferença é que, nesta versão, o εἷς θεός μέγιστος não está implicado nas relações entre os outros deuses, antes se encontra num estado solitário de total *separação* em que opera apenas como 'inteligência cósmica', como garante do modelo de racionalidade que governa o funcionamento do mundo.

Tanto no caso de Xenófanés, como nos restantes autores, não existe qualquer tentativa de fundar a filosofia como libertação do modelo de explicação mítica. Numa análise mais detalhada poderíamos argumentar com bastante segurança que a estrutura conceptual de alguns

²⁹ Em Homero, Zeus é várias vezes caracterizado como arquidivindade, isto é, em termos que o destacam dos restantes elementos do Olimpo: e.g. ὑπερμενής (Il. 2.350), κράτος ἐστὶ μέγιστον (Od. 5.4), κύδιστε μέγιστε (Il. 2.412).

pré-socráticos, nomeadamente os Milésios, e a de Hesíodo, por exemplo, partilham várias semelhanças tanto no sentido, como no tipo de abordagem: o modo como Hesíodo caracteriza as divindades primordiais (Caos, Terra, Céu etc.) pode perfeitamente ser interpretado numa perspectiva *naturalista*; partilham a tendência geral de explicar o cosmos como algo originado a partir de um estado caótico, entre outros aspectos (vide Bottici 2007: 23-sqq apud Vernant 1990). Não será, pois, admissível pressupor uma condenação do *mythos* e conseqüente libertação pelo *logos*. Existe, sim, uma crítica às narrativas veiculada pelos poetas, a que com justiça poderemos chamar ‘mitologia tradicional grega’.

6. Metodologia e estrutura

Do ponto de vista metodológico, a presente dissertação pretende distanciar-se da interpretação considerada ‘ortodoxa’, isto é, aquele tipo de abordagem de matriz filológico-positivista e analítica que considera os conteúdos epistemológicos, éticos, metafísicos etc. de um modo excessivamente *independente* (de um contexto em grande medida literário-ficcional). Tentar determinar um corpo homogêneo de doutrinas expostas de modo assertivo e confesso pelo seu autor, a linha temporal que dá conta da sua ‘gênese e desenvolvimento, entre outros imperativos metodológicos, é uma empresa potencialmente frutífera em Kant ou Hegel, mas, como esperamos demonstrar, improdutiva e até limitadora no caso de Platão. A singularidade (sobretudo formal) dos *Diálogos* exige levar em consideração vários aspectos que *determinam contextualmente* as posições neles assumidas. Seja qual for o elemento teórico em causa, a personagem que o proferiu, o momento da narrativa em que esse elemento foi lançado, a modalidade discursiva em que foi formulado, entre muitas outras coisas, são absolutamente decisivos para a interpretação. Correspondem ao *contexto dramático* de que toda e qualquer doutrina platonista está necessariamente dependente. Não se trata de ter em conta o elemento contextual, mas sim de interpretar *a partir dele*.

O conflito teórico com este modelo ultrapassa o estatuto de simples divergência metodológica, visto que os seus pressupostos mais basilares, que já são uma *interpretação*, cor-

respondem à tese diametralmente oposta à que aqui apresentamos. O facto de a tendência hermenêutica mais dominante entre a comunidade de platonistas entrar em conflito com a nossa interpretação já era só por si exigência para um diálogo crítico; mas a razão não é unicamente essa. É que a refutação desses pressupostos consiste no primeiro passo do argumento (a Parte I), sem o qual os restantes (Partes II e III) não seriam possíveis. Vejamos, então, a estrutura geral da dissertação.

Na Parte I tomaremos a oposição *mythos-logos* na sua acepção metodológico-formal. Num primeiro momento, demonstraremos a impossibilidade de interpretar os *Diálogos* como uma estrutura homogênea de conteúdos doutrinários vinculados a uma voz autoral, isto é, um *logos*. Serviremo-nos sobretudo de dados externos ao texto, como as condições de edição e publicação e a precaridade de qualquer reconstrução do processo de formação filosófica de Platão. Num segundo momento, com base em evidências internas, equacionaremos a estrutura formal dos *Diálogos* como um *mythos*, enquanto representação dramática do real, isto é, enquanto *mimesis praxeus*. Concluiremos esta Parte com um breve capítulo sobre o *Timeu* e a *República*, como dois exemplos de *mythoi* ‘auto-proclamados’.

Depois de esclarecidas as implicações metodológicas, passaremos, na Parte II, à análise daquela oposição conceptual ao longo dos *Diálogos*. Nesta fase da investigação, tomaremos o conceito *mythos* da nua acepção mais comum, isto é, como ‘mito’. Interessa-nos, sobretudo, o que é dito *acerca* das narrativas míticas, focando especialmente a sua articulação com os mecanismos mais tradicionais da racionalidade. Mais do que ao conteúdo dos mitos em si, a nossa análise dirige-se ao estatuto que essas narrativas detêm entre os personagens.

Da análise esboçada na Parte II resultará uma concepção platónica do mito em geral, da qual nos permitimos extrair uma categoria particular(mente platónica): o ‘mito filosófico’. Na parte final passaremos, então, à análise de como esta categoria se inscreve no processo de construção e significação do platonismo enquanto *sistema de filosofar*. Estarão novamente em causa o *Timeu*, onde se estabelece a versão platónica de uma cosmologia (correlato mais aproximado de uma ‘filosofia natural’) sob a forma de um mito; e a *República*, em que o recurso ao elemento mítico se revela fundamental para a construção de uma ética e de uma política.

Parte I

Especialmente among English-speaking writers, the emphasis upon epistemology, logic, and linguistic analysis has directed attention away from standing dramatic form and toward the dissection of particular themes or arguments in relative independence from their context. Instead of a rigorous attention to the dramatic context of an argument as a key to Plato's intentions — and hence as an essential part of the argument itself — we are presented with speculations about the chronological order of the dialogues; the differences between one dialogue and another are taken — not as the intentional consequences of Plato's dramatic art — but as conclusive evidence for the historical evolution of his thought. Thus we find an ironical, and for the most part unexamined, allegiance between historical disinterested 'conceptual analysis' and assumptions derived from eighteenth- and nineteenth-century philosophies of history.

Esta apreciação crítica de Rosen (1987: xl) ao modo como o platonismo tem sido interpretado ao longo do último século pela esmagadora maioria da comunidade académica tem para nós uma dupla função. Por um lado, fornece o imperativo metodológico mais fundamental para a análise ulterior dos *Diálogos*: todos os conteúdos doutrinários devem ser interpretados à luz do *contexto dramático*. Por outro lado, identifica com precisão os constructos teórico-ideológicos a que se dirige o argumento desenvolvido nesta Parte e também os critérios mediante os quais podem ser refutados: a dimensão dramática do texto platónico não pode ser divorciada das posições teóricas nele expressas; as diferenças entre essas posições são intencionalmente produzidas por Platão e não correspondem às fases da sua evolução filosófica; o problema de uma *ordem cronológica*. Logo no parágrafo imediatamente seguinte, Rosen diz (num sarcasmo assaz platónico) que o Platão que emerge dos pressupostos hermenêuticos da 'standard view' nem sequer pode ser considerado um filósofo, independentemente dos parâmetros que queiramos seguir para usar essa designação: não tem capacidade para fixar uma concepção sólida e estanque sobre os filosofemas mais importantes, pois que flutua constantemente entre várias possibilidades de resposta; incorre frequentemente nas mais básicas falácias de uma argumen-

tação racionalmente orientada; e, especialmente relevante para o caso que nos ocupa, está sujeito às mais vulgares superstições daquela época (embora Rosen não o refira, estará em causa todo o material mítico incluído nos *Diálogos*):

“Or, alternatively, he is presented as struggling, despite the faults of his age and consequent lack of logical sophistication, to repudiate the primitive metaphysical assumptions of his youth in favor of a curiously twentieth-century amalgam of nominalism and linguistic analysis.” (Rosen 1987: xl).

Estas questões devem ser tidas em conta, independentemente do tipo de interpretação que dediquemos ao platonismo. No entanto, tendo em conta a tese que nos propomos defender ao longo destas páginas, elas exigem um diálogo crítico ainda mais profundo. É que os pressupostos da chamada ‘standard view’, os quais constituem já uma *interpretação*, a serem válidos, neutralizam por completo as nossas principais conclusões. A única forma de prosseguir será demonstrar a sua invalidade.

Conforme foi dito na secção introdutória, ao longo da Parte I a tensão conceptual *mythos-logos* será tomada numa perspectiva metodológico-formal.

Na Secção A, orientada por um critério de argumentação externo, tentaremos demonstrar que o *corpus* não pode ser lido como uma estrutura homogénea de doutrinas expostas numa lógica de sucessão linear: um *logos*. Para tal, abordaremos os vários problemas filológicos que envolvem os *Diálogos*, em virtude dos quais não é possível aquele tipo de interpretação. Visto que a chamada ‘standard view’ depende sobretudo da pressuposição de um modelo de leitura cronologicamente orientado, este aspecto, nomeadamente a impossibilidade de o determinar, será absolutamente central.

Na Secção B, orientada por um critério de argumentação externo, proporemos que a estrutura formal do texto platónico, nomeadamente a sua natureza dramática, aconselha a reconhecer nos *Diálogos* uma aproximação ao conceito de *mythos* enquanto ‘representação dinâmica do real’, isto é, enquanto μίμησις πράξεως.

Secção A

1. Fontes (escritas)

A versão dos *Diálogos* que actualmente utilizamos³⁰ é o resultado final de uma empresa de contornos seculares, como aliás acontece com qualquer autor tão antigo. Aliás, o caso de Platão pode com justiça ser considerado bastante estável tendo em conta os padrões da crítica textual, na medida em que é dos autores que menos problemas filológicos levanta. Estes dados não constituem qualquer novidade, mas, como veremos adiante, uma das principais finalidades deste argumento que aqui se inicia passa por constatar alguns factos que, talvez por serem tão óbvios, nunca chegam a ser referidos; e essa omissão está muitas vezes na origem dos principais equívocos metodológicos que pretendemos esclarecer.

Ora, a primeira evidência a registar é o facto (inegável) de que nenhuma edição moderna de nenhum diálogo corresponde integralmente a uma só fonte; antes resulta de um processo de reconstrução filológica a partir de várias fontes, cujo cotejo há-de resultar na versão que o editor considere válida (isto é, mais plausível, segundo os seus critérios e ‘pré-conceitos’). O principal repositório de informação são, evidentemente, as primeiras edições impressas durante o Renascimento³¹ e também uma tradição de manuscritos, dividida em várias famílias, que no total chega perto dos 1500 exemplares³². A estas fontes principais teremos ainda que acrescentar também a tradição papirológica³³, que, graças às descobertas da arqueologia, tem acrescentado

³⁰ No nosso caso, seguimos a edição originalmente fixada por Burnet para os (muitos) diálogos que ainda não foram reeditados pela nova equipa de investigadores da *Oxford Classical Texts* que preparam, progressivamente, uma versão actualizada para todo o *corpus*. Desse ambicioso projecto resultaram apenas dois tomos: um (Duke et alii 1995) que inclui os diálogos convencionalmente correspondentes às duas primeiras tetralogias (*Éutifron*, *Apologia*, *Críton*, *Fédon*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*) e outro exclusivamente dedicado à *República* (Slings 2003). No caso destes diálogos, seguimos a nova versão.

³¹ Alline 1915: 315-320; Gentile 1984, 1987; Kristeller 1978; Reverdin 1956.

³² Destacamos em primeiro lugar o índice de Brumbaugh & Wells (1968) que contém todos os cerca de 1500 manuscritos de Platão listados por localização e também por diálogo. Além desta monumental obra, vide ainda Alline 1915: 174-245, 281-315; Irwin 2009: 71-74; Klibansky 1981; Pasquali 1952: 251-254, 258-261.

³³ Alline 1915: 65-84; Carlini 1972; Pasquali 1952: 249, 254-258.

bastante material textual a este património, nomeadamente as seguintes colecções: *Oxyrhynchus Papyri*³⁴, *The Flinders Petrie Papyri*³⁵, *University of Michigan Papyri*³⁶, *Berlin Papyri*³⁷, *Papyri Graeci e Latini*³⁸, *Papiri Milanesi*³⁹ e *Les Papyrus Fouad I*⁴⁰.

Finalmente, há ainda que ter em conta uma quantidade considerável de contributos *in-directos* que, apesar de menos relevantes, exigem sempre ser tidos em conta: por um lado, os testemunhos de um variado leque de autores antigos (na maioria a séculos de distância de Platão), como Aristóteles, Fílon de Alexandria, Eliano, Ateneu, Clemente de Alexandria, Eusébio de Cesareia, Agostinho, Teodoro e outros autores da patrística (vide Pintaudi 1967); e, por outro lado, os vários escólios⁴¹ e comentários (vide Sorabji 2005: I 1-32; Tuominen 2009).

Este complexo repositório de fontes e testemunhos, de que nos resta apenas fazer uma súmula e referir a bibliografia principal, engloba, portanto, todas as versões remanescentes que o texto platónico foi conhecendo ao longo da história. O seu cotejo global permitirá chegar a uma versão que possivelmente se aproxime da versão que Platão considerasse definitiva, mas

³⁴ Cockle & Carlini 1984 (52.3666 = *Alc.* I 113b6–9, 132a3–c1; 3667 = *Alc.* II 142b6–143c1; 3670 = *Hp. Ma.* 291d11–e9; 3671 = *La.* 179b3–c2; 3672 = *Lg.* 751a6–c2; 3673 = *Lg.* 771a2–d1; 3674 = *Lg.* 854c6–d4; 3675 = *Lg.* 865a3–c7; 3678 = *Phlb.* 18e9–19a5; 3679 = *R.* 472e4–473d6), 1984b (52.3668 = *Ep.* I 310e5–311a2; 3677 = *Phdr.* 267c2–8); Fortuna et alii 1987 (18.2181 = *Phd.*); Grenfell & Hunt 1898 (1.23 = *Lg.* 862b3–863c2; 24 = *R.* 607e3–608a1), 1899 (2. 228 = *La.* 197a1–198a1; 229 = *Phd.* 109c1–d7), 1903 (3.454 = *Grg.* 507b8–508d6; 455 = *R.* 406a5–b5; 456 = *R.* 422c8–d3), 1908a (5. 843 = *Smp.* 200b6–223d13), 1908b (6.881 recto = *Euthd.* 301e9–302a4, 302b7–c6; verso = *Lys.* 208c2–d3), 1910 (7.1016 = *Phdr.* 227a1–230e4; 1017 = *Phdr.* 238c6–240d5, 245a5–251b3), 1919 (13.1624 = *Prt.* 337b3–357b2), 1922 (15.1808 = *R.* 546b2–547d4; 1809 = *Phd.* 102e2–103c4); Hunt 1927 (17.2102 = *Phdr.* 242d4–244e1), 1914 (10.1248 = *Plt.* 273d5–e1); Bowman et alii 1976 (44.3156 = *Grg.* 491a5–b1, 494e2–495a7, 508d4–e2; 3157 = *R.* 610c8–613a8), 1980 (47.3326 = *R.* 545c1–546a3), 1984 (52.3669 = *Grg.* 491b2–6, 495c5–d1, 495e1–6; 3676 = *Phd.* 107d4–110a1); Bülow-Jacobsen 1982 (49.3509 = *R.* 330a2–b4); Parsons et alii 1968 (33.2662 = *Men.* 92e8–93c1; 2663 = *Crat.* 405c3–d1), 1984 (52.3680 = *Tht.* 190e3–191a4; 3681 = *Tht.* 198d7–e3); Pontani 1995 (2. 228 = *La.* 197a1–198a1); Rea 1972 (27.2468 = *Plt.* 257b4–262c3); Lobel et alii 1941 (18.2181 = *Phd.* 75a6–117d1); Coles et alii 1970 (36.2751 = *R.* 412c13–414d1); Tulli 1996 (13.1624 = *Prt.* 337b3–357b2).

³⁵ Mahaffy et alii 1893 (I 5–8 = *Phd.* 67b7, 67e–69a, 79b–c, 80d–81d, 82a–84b2), 1893; Pontani 1995 (II 50 = *La.* 190a1–192a8).

³⁶ Renner 1997 (5980 = *Phd.* 99a4–b4, 100a5–b9).

³⁷ Martinelli et alii 1999 (9766 = *Lg.* 832e–837d); Vassiliadis 1981 (21210 = *Ap.* 25b7–c3, 28b).

³⁸ Vitelli 1935 (1200 = *Grg.* 447b3–c2, 467e7–468d1, 486d3–6; 1201 = *Ti.* 19c6–20a7).

³⁹ Vogliano 1937 (9 = *Phdr.* 267b3–268c7; 10 = *R.* 485c10–486c3).

⁴⁰ Waddell 1939 (2 = *Grg.* 522c8–e1).

⁴¹ Alline 1915: 246–280.

de nenhum modo será possível determinar com exactidão, do ponto de vista da crítica editorial, qual terá sido a *última vontade do autor*. Outra ordem de considerações que nos ocupará os capítulos seguintes virá agravar ainda mais o problema: o conceito de ‘edição autorizada’ é inconcebível não só actualmente, como também ao tempo do próprio Platão. Tudo leva a crer que, na melhor das hipóteses, poderemos admitir a existência de uma ‘edição de referência’ incompleta e póstuma. Como veremos, estes aspectos serão decisivos para o argumento.

1.2 Fontes não-escritas

Paralela à tradição textual, segue uma linha de transmissão oral da filosofia de Platão. A partir de algumas passagens da *Metafísica* (sobretudo em I 6, 987b14-988a16) de Aristóteles, alguma crítica (antiga e moderna) postulou com mais ou menos certezas a existência de um corpo de doutrinas que Platão nunca registara nos diálogos mas transmitira oralmente aos seus discípulos. São as chamadas ‘doutrinas não-escritas’ (ἄγραφα δόγματα⁴²)

O estatuto destas doutrinas varia conforme os autores: alguns consideram que elas representam o “verdadeiro” platonismo do qual os diálogos representam apenas uma visão parcial; outros encaram-no como algo absolutamente irrelevante; e entre os dois extremos subsistem diversas tentativas de equacionar os conteúdos filosóficos não-escritos com os dos diálogos⁴³.

A questão foi primeiramente afluída por Tennemann (1792) e também Trendelenburg (1826), mas só viria a receber um tratamento mais exaustivo e sistemático por Robin. Num estudo dedicado à teoria platónica das Ideias e dos Números (Robin 1908), que resultou na sua dissertação de doutoramento, este autor começa por analisar e comentar as ditas passagens da *Metafísica*,

⁴² Note-se, porém, que Aristóteles não usou esta expressão na *Metafísica*, mas sim na *Física*, a propósito da interpretação do famoso passo do *Timeu* sobre ὕλη e χώρα (IV 2, 209b11-16); isto é, da problemática identificação do espaço com a matéria que o Estagirita parece vislumbrar no texto de Platão (vide Ferrari 2007: 3-6).

⁴³ Para uma visão geral do problema, vide Cherniss 1980: 1-30; Dillon 1996: 1-11; Guthrie 1978: 418-442; Matos 1963: 207-219; Mesquita 1995: 26-35; Richards 1986; Santi 1997-1998; Santos 1988: 10-24; Ferrari 2012.

sem contudo as equacionar com os diálogos. A principal conclusão é que a aproximação pela via aristotélica nos dá a conhecer um “Platão neoplatónico” (Robin 1908: 600). Posteriormente, num segundo texto, publicado algumas décadas depois (Robin 1935), expõe as suas conclusões já em função do cotejo das passagens em causa com os escritos de Platão. A principal tese é que Platão desenvolvera uma outra versão da sua ontologia a partir do *Parménides*, cujas linhas gerais se encontram no testemunho aristotélico. Subjaz, portanto, a esta visão uma leitura evolucionista do platonismo, porquanto sugere uma “nova ontologia”; e foi essa, de facto, a orientação seguida pelos que adoptaram esta via: as doutrinas expostas oralmente correspondem à última fase do pensamento de Platão.

Numa perspectiva diferente, mas com o mesmo propósito, surgiu uma adaptação “platonizante” da famosa tese de Jaeger sobre a distinção entre escritos esotéricos e exotéricos no *corpus Aristotelicum*. Aliás, é o próprio Jaeger quem chama a atenção para a necessidade de considerar outras fontes que não os diálogos para aceder a certos aspectos do pensamento de Platão, nomeadamente no que diz respeito às Ideias e aos Números (Jaeger 1912: 140-141). No seguimento desta sugestão foram, por exemplo, Burnet (1914: 312-313) e Taylor (1926: 503-504). Tomando como certa a historicidade de tais suposições, defenderam que, se os conteúdos das doutrinas não-escritas não estavam contemplados nos diálogos, era necessário ter em conta o testemunho de Aristóteles. Estava, pois, suposto que elas eram fundamentais para entender o platonismo.

As primeiras críticas à relevância do testemunho aristotélico e à sua incompatibilidade com os *Diálogos* surgiram logo desde cedo. Os primeiros foram os de Shorey (1903: 82-85) e, mais tarde, de Cherniss. Este autor expõe as linhas gerais da sua tese em três conferências proferidas em Berkeley em 1942 (posteriormente publicadas sem alterações: Cherniss 1945), e também, de modo mais detalhado, num famoso texto sobre a visão aristotélica do platonismo (1944). O autor defende que é totalmente impossível atestar com um mínimo de validade filológica qualquer outra fonte do pensamento de Platão que não os diálogos. Logo, o testemunho de Aristóteles sobre Platão é manifestamente parcial e determinado pelas suas inclinações filosóficas, tal como acontecera em relação aos chamados pré-socráticos no Livro I da

Metafísica. Mais tarde, noutro texto, adiantará ainda que o testemunho aristotélico não pode ter valor documental, porquanto condicionado ideologicamente: Aristóteles é um filósofo e não um doxógrafo (1966: 59-60).

Em todo o caso, a tese de Cherniss esteve e está longe de ser unânime. A primeira autoridade a refutá-la foi Ross, que, num estudo sobre a chamada ‘Teoria das Ideias’, tenta lançar as bases de uma doutrina esotérica (na senda de Jaeger, portanto). A partir de uma leitura comparada entre algumas secções dos *Diálogos* (nomeadamente, a passagem do *Fedro* sobre a condenação da escrita e a *Carta VII*) e as passagens de Aristóteles, esforça-se por deduzir um “nova ontologia” platónica que não tinha sido incorporada nos *Diálogos* (1951: 142-153, 206-224). Este foi o eixo teórico principal da chamada ‘Escola de Tubinga’, cujo ‘manifesto’ original formulado por Kramer (1959; 1964a; 1964b) conheceu uma considerável adesão ao longo das décadas posteriores, assaz profícuas em novas reinterpretações (vide Santos 1988: 15-23; Ferrari 2012).

Muito resumidamente, as doutrinas (strictamente orais) atribuídas a Platão na *Metafísica* são as seguintes: os entes matemáticos têm uma existência intermédia entre as Ideias e os sensíveis⁴⁴; o Grande e o Pequeno correspondem à matéria a partir da qual as Ideias são números por participação no Uno, a substância⁴⁵; tal como os Pitagóricos (segundo o parecer de Aristóteles), Platão considerava que os números eram as causas do ser⁴⁶; então, as Ideias são a causa do ser e o Uno é a causa do ser nas Ideias⁴⁷, ao passo que a díade (Grande e Pequeno) constitui o substrato material pelo qual as Ideias se designam nos sensíveis⁴⁸; finalmente, Grande e Pequeno são, respectivamente, a causa do bem e do mal⁴⁹. Note-se, todavia, que Aristóteles nunca refe-

⁴⁴ I 6, 987b14-16: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ (...).

⁴⁵ I 6, 987b20-22: ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ’ οὐσίαν τὸ ἓν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς [τὰ εἶδη] εἶναι τοὺς ἀριθμούς.

⁴⁶ I 6, 987b24-25: καὶ τὸ τοὺς ἀριθμούς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνους (...).

⁴⁷ I 6, 988a10-11: τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ’ εἶδεσι τὸ ἓν.

⁴⁸ I 6, 988a11-14: καὶ τίς ἢ ὕλη ἢ ὑποκειμένη καθ’ ἧς τὰ εἶδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ’ ἓν ἐν τοῖς εἶδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν (...).

⁴⁹ I 6, 988a14-15: ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἐκατέρους ἐκατέρων.

re . Mais tarde, Alexandre de Afrodísias dirá, no comentário a esta passagem da *Metafísica*, que Aristóteles usou como fonte o *Περὶ τὰγαθοῦ*⁵⁰, o cerne da discussão no que trata às doutrinas não-escritas.

Esta famosa intervenção de Platão é referida por Aristóxeno nos *Elementa Harmonica*, onde lhe chama “conferência sobre o Bem” (39.10: ἀκρόασιν περὶ τὰγαθοῦ). Diz tê-la ouvido do próprio Aristóteles, que tinha o costume de a contar (39.8-9: καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγεῖτο). Ao que parece, foi mal recebida pelos ouvintes pelo facto de ter versado sobre as ciências matemáticas e concluído com a proposição “o Bem é o Uno” (40.2: ἀγαθὸν ἐστὶν ἓν), em vez de ter abordado o que comumente se entendia por “Bem”, como por exemplo a riqueza (39.11-12: τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἶον πλοῦτον). Convém sublinhar que o propósito de Aristóxeno não é abordar a questão das doutrinas não-escritas, nem tampouco discutir as posições filosóficas de Platão, mas apenas usar este exemplo para referir a necessidade de um escritor/orador preparar antecipadamente o seu público sobre os conteúdos e alcance da sua exposição – ao contrário do que fizera Platão. Em todo o caso, o seu testemunho – cronologicamente bastante próximo do episódio que refere, note-se – aproxima-se bastante do que Aristóteles dissera naquela passagem da *Metafísica*, parecendo, pois, acrescentar alguma credibilidade extra às observações de Alexandre de Afrodísias.

Em sentido análogo, Simplício, no comentário à *Física*, referindo-se quer aos conteúdos da mesma passagem da *Metafísica*, quer ao parecer de Alexandre, não só corrobora as palavras deste comentador, como também acrescenta que a essa conferência assistiram também outros discípulos, como Espeusipo e Xenócrates, tendo todos eles registado e conservado a sua própria *opinião* (9.151.10-11: συνέγραψαν καὶ διεσώσαντο τὴν δόξαν αὐτοῦ) sobre o que dissera Platão. Algumas páginas mais adiante mas ainda a propósito do mesmo assunto, Simplício refere ainda que essas doutrinas tinham sido expostas pelo Mestre em “seminários não-escritos sobre o Bem” (9.54523-24: ἐν μὲν ταῖς ἀγράφοις ταῖς Περὶ τὰγαθοῦ συνουσίαις). Parece,

⁵⁰ 56.32-35: ἀλλὰ μὴν πρῶτος ἀριθμὸς ἢ δυάς· ταῦτα ἄρα τῆς δυάδος στοιχεῖα. καὶ διὰ τοιαῦτα μὲν τινὰ ἀρχὰς τῶν τε ἀριθμῶν καὶ τῶν ὄντων ἀπάντων ἐτίθετο Πλάτων τό τε ἓν καὶ τὴν δυάδα, ὡς ἐν τοῖς Περὶ τὰγαθοῦ Ἀριστοτέλης λέγει; cf. 59.33; 85.17; 250.20; 262.19, 23; 615.14; 643.3; 695.26.

pois, justificável supor que o registo de cada um dos discípulos divergisse ligeiramente conforme as suas próprias convicções e orientações.

A opção por qualquer uma das opções mais *assertivas* será sempre arriscada: se, por um lado, há claros indícios de que Platão teria, de facto, um conjunto de ensinamentos que ficaram limitados à oralidade; por outro lado, os problemas que envolvem a reconstituição filológica desses indícios não permitem chegar a uma conclusão, por assim dizer, *revolucionária* a ponto de pôr em causa a mensagem dos *Diálogos*. Aliás, se a tese que aqui nos propomos defender for válida, a existência de um corpo de doutrinas puramente orais pode até justificar (as singularidades d) a estrutura formal que *registaram* o platonismo.

2. Dificuldades no estabelecimento do *corpus*

A tarefa de reconstituir a génese e evolução editorial dos diálogos de Platão reveste-se de várias e enormes dificuldades. Primeiro que tudo, as fontes de que dispomos são bastante tardias: as mais exaustivas distam pouco menos de um milénio da composição dos textos; as menos recentes são manifestamente parciais. Em segundo lugar, alguns dos protagonistas desse processo carecem de alguma credibilidade histórica, a ponto de se duvidar da sua existência. Além disso, como veremos, o conjunto dos testemunhos sobre este problema sugere várias interpretações possíveis; razão pela qual a crítica moderna se divide em igual número de teorias. Sabendo, então, que não é possível chegar a uma posição decisiva sobre o problema, resta-nos, pois, apresentar uma tentativa de reconstituição aberta às várias hipóteses.

2.1 Condições editoriais da Atenas Clássica

Primeiro que tudo, convém esclarecer que a Atenas do século V foi palco de uma mudança fundamental nas condições de divulgação de conhecimento produzida pela vulgarização dos

rolos de papiro. Se até aí o veículo de cultura era maioritariamente oral, a partir da disseminação deste material pode falar-se dos inícios de uma cultura livresca. Esta tendência está patente em vários testemunhos.

Na arqueologia temos, por exemplo, um vaso datado de c. 485 (ARV² 431.48) que ilustra o uso de rolos numa escola, o que demonstra uma relativa vulgarização deste suporte através do ensino. Na própria literatura há também alguns dados ilustradores: nas *Rãs* de Aristófanes (52-53), a personagem Dioniso diz ter lido a *Andrómeda* de Eurípides num navio; num fragmento de Êupolis é referido um vendedor de livros (fr. 327 KA); nos comediógrafos dos séculos V e IV a.C. começa a aparecer o termo específico βιβλιοπώλης (Aristomen. fr. 9.1 Kock; Nicopho. fr. 19.4 Kock; Theopomp. Com. fr. 77 Kock), o qual haveria de se consagrar pelo uso nos autores posteriores (Arist. fr. 140.7 Rose³; Str. 13.1.54.35; D.Chr. 21.12.3; Zeno Stoic. *SVF* 1.1.20, 1.2.1 = D.L. 7.1; Gal. *De loc. aff.* 8.148.14; Poll. 7.211.2; Ath. 3.100.52, *Epit.* 2.1.31.8; D.L. 7.2.10, 3.2;). Aliás, até o próprio Platão dá conta dessa tendência: na *Apologia* (26d10-e), Sócrates diz que os ‘livros’ de Anaxágoras estavam à venda apenas por uma dracma. Mais esclarecedores ainda são os casos referidos por Xenofonte: nos *Memoráveis*, Eutidemo assume-se como um verdadeiro coleccionador compulsivo de ‘escritos de homens sábios’ (4.2.8.6-8), e, pela resposta de Sócrates, estariam até disponíveis colectâneas de tratados médicos e a obra completa de Homero (4.2.10.11-12); na *Anábase* (7.5.14.2-3) refere que nos frequentes naufrágios de navios mercantes gregos perto da Pérsia eram perdidos muitos livros destinados a serem comercializados nesses territórios.

Além da reprodução de títulos isolados, começara também o hábito editorial de reunir numa só publicação vários volumes de um mesmo autor ou tema. Nos *Memoráveis* de Xenofonte, Eutidemo confessa ter reunido “vários escritos de homens tidos por sábios” (4.2.8.6: πολλὰ γράμματα τῶν λεγομένων σοφῶν ἀνδρῶν) e que tinha intenção de adquirir o maior número possível (4.2.8.8: ὡς ἂν δύνωμαι πλεῖστα). Pelo contraditório de Sócrates a este espírito enciclopédico, deduz-se que estavam disponíveis “várias colecções sobre questões médicas” (4.2.10.4-5: πολλὰ γὰρ καὶ ἰατρῶν ἐστὶ συγγράμματα), provavelmente uma selecta de tratados hipocráticos, e a obra completa de Homero (4.2.10.11-12: καὶ γὰρ τὰ Ὀμήρου πάντα).

Esta passagem sugere, em primeiro lugar, que o acesso a textos publicados em livro estava de tal modo simplificado e vulgarizado que um cidadão comum (como Eutidemo) poderia colecioná-los; segundo, que existiam já alguns critérios editoriais, ainda que incipientes (publicação por tema e autor). O sucesso desta nova forma de disseminação cultural e científica era tal que, de acordo com o mesmo Xenofonte, os livros chegavam a ser exportados de Atenas para zonas bastante longínquas. No relato da retirada da batalha entre Artaxerxes II e Ciro, travada na cidade Persa de Cunaxa, Xenofonte, que se incluía entre os 10000 mercenários gregos que apoiavam o segundo, refere os constantes naufrágios de navios mercantes atenienses em Salmidesso. Entre os artigos perdidos durante esses incidentes contava-se um vasto número de livros (*An.* 7.5.14.2-3: *πολλὰ δὲ βίβλοι γεγραμμένοι*).

Na verdade, pouco se sabe ao certo sobre o comércio de livros no mundo grego: à parte o episódio algo anedótico de Hermodoro, há apenas esparsas referências como a de Dionísio de Halicarnasso acerca de um vendedor ambulante que circulava com maços de diversos discursos judiciais de Isócrates (*Isoc.* 18.11-12: *δέσμας πάνυ πολλὰς δικανικῶν λόγων Ἰσοκρατείων περιφέρεισθαι*).

No entanto, não quer isto dizer que os hábitos culturais se tenham reduzido absoluta e abruptamente à transmissão escrita, pois que o veículo oral tinha ainda uma considerável importância. No início do *Parménides* (127c) refere-se a leitura de um texto de Zenão a que o ainda jovem Sócrates teria feito questão de assistir. O facto de Sócrates se ter confessado ‘desejoso de ouvir’ (127c3: *ἐπιθυμοῦντας ἀκοῦσαι*) parece indicar que as novidades seriam inicialmente difundidas oralmente. De facto, Irwin (2009: 65-66) defende que a leitura de um texto, em ambiente público ou privado, precedia a sua entrega para reprodução em papel; ou seja, o aspecto oral constituiria a primeira etapa de disseminação dos saberes. No *Fédon* (97b8-c) temos outro exemplo: o mesmo Sócrates confessa ter contactado com a doutrina do Noûs de Anaxágoras através de uma leitura pública do seu livro. É a famosa passagem em que Platão critica a causalidade demasiado ‘fiscalista’ daquele autor e, por metonímia, de todos os seus antecessores.

Além disso, convém também ter em conta que nesta época a instauração do paradigma

livresco estava ainda numa fase muito embrionária. Os níveis de ‘exigência editorial’, por assim dizer, eram praticamente nulos, pelo que a produção dos textos se processava de um modo absolutamente livre e descomprometido. Vigorava, pois, um certo ‘anarquismo editorial’ limitado apenas pelas contingências materiais quer da produção, quer da própria distribuição (vide Reynolds & Wilson 1991: 1-5), o que nos obriga a uma certa prudência e ponderação conceptuais na análise e descrição deste ‘mercado’ sob pena de cairmos em anacronismos inevitáveis. Entre muitos outros problemas que não valeria a pena acrescentar à discussão, centremo-nos num dos principais e o mais relevante para esta questão: os textos eram publicados e circulavam sem qualquer indicação da data em que tinham sido produzidos.

2.2 Primeiras edições dos *Diálogos*

Quanto aos textos de Platão, não há dúvidas de que eram publicados e até muito apreciados pela comunidade leitora da época. Diz Diógenes Laércio, citando Antígono de Caristo, que, quando os diálogos tinham sido acabados de publicar, os seus proprietários cobravam uma certa quantia àqueles que os quisessem consultar (3.66.7-9). Quer isto dizer que, além de soberamente conhecidos, os diálogos eram procurados pelos leitores a ponto de serem alugados. No entanto, devemos aplicar também à obra de Platão as ressalvas que fizemos anteriormente a propósito das condições deste mercado embrionário, sobretudo na falibilidade da datação de cada publicação.

No que respeita à circulação fora do círculo ateniense, há notícia de que tenham sido disseminados por várias zonas. Temístio (*Or.* 295c4-d3) refere Axioteia da Arcádia que, depois de ter lido a *República*, ter-se-ia dirigido a Atenas, disfarçada de homem, para ouvir Platão; e também um agricultor de Corinto que, depois de ler o *Górgias*, abandonou os seus terrenos para ingressar na Academia⁵¹. Ainda que o testemunho de Temístio ofereça algumas dúvidas pela sua comicidade, demonstra pelo menos que os diálogos circulariam naqueles territórios. Neste mesmo sentido avançam também alguns outros testemunhos (*Aca. phil.* col. VI 6-10; cf.

⁵¹ *Or.* 295c4-d3. À parte a duvidosa historicidade do relato, este parece pelo menos comprovar que os diálogos circulariam por aquelas zonas.

Zen. 1.5.6 *CPG*, Suid. s. ‘λόγοισιν’), apontando o académico Hermodoro como responsável pela disseminação da obra do Mestre na Sicília. A este respeito, Cícero, numa carta dirigida a Ático (seu editor), queixando-se de não ter sido consultado a propósito da publicação dos seus textos, dá como exemplo Hermodoro que agiu com o consentimento de Platão (*Att.* 13.21a.1.1-3). Sugere, pois, que teria sido o próprio autor a promover tal iniciativa de expansão doutrinária.

Já quanto à leitura pública, é bastante provável que Platão tenha recorrido também a este expediente para divulgar os diálogos. Diz Diógenes Laércio (3.37), citando Favorino (= *FHG* 3.580), que quando o *Fédon* foi lido em público, o único dentre os ouvintes que assistiu até ao fim foi Aristóteles. Não obstante o seu teor algo anedótico, o relato permite-nos pelo menos supor a existência deste tipo de sessões. Contudo, no caso de Platão, a estas circunstâncias comuns a qualquer autor daquela época há que acrescentar uma outra de fundamental importância: o contributo da Academia. Não é absolutamente claro qual tenha sido o papel desta instituição na história do texto platónico: segundo alguns autores, pode ter sido responsável pela fixação de uma versão oficial e até de uma sistematização do *corpus*; mas de acordo com outros, essa tarefa só foi iniciada durante o Período Helenístico. Como veremos, a primeira opção parece ser a mais provável, como esperamos demonstrar em seguida.

2.2.1 Hipótese académica

Logo no início do século XX, Alline (1915: 45-46), autor do primeiro grande trabalho sobre o texto de Platão, defendeu a chamada “edição académica”: uma publicação da obra completa do Mestre, executada durante a direcção de Xenócrates, que fixara não só a versão oficial dos diálogos, como também a sua ordenação canónica. No entanto, este restauro filológico teria sido apenas uma consequência do projecto, já que o seu principal objectivo seria disponibilizar uma versão escrita dos diálogos a uma geração que já não conhecia Platão de memória⁵². Ainda que não indicando estas razões, mas fundamentando-se apenas em critérios filológicos, tam-

⁵² Além destas motivações de natureza psicológica, o autor apresenta também uma forte linha de argumentação sustentada por evidências filológicas (*ibidem*: 45-64).

bém Willamowitz-Moellendorff (1919: II 324-326) atribui à Academia a responsabilidade de uma primeira edição; contudo situa essa tarefa numa data bastante posterior, apontando como prováveis autores Arcesilau ou Lacides. Na mesma linha seguem Bickel (1944: 122-123, 129-131, 157), que aponta Arcesilau como responsável directo, e também Pfeiffer (1968: 65-66).

A principal dificuldade inerente a esta posição é o facto de estarem incluídos no *corpus* vários diálogos que já na Antiguidade eram considerados espúrios; é evidente que os responsáveis da Academia estariam numa posição privilegiada para aferir quais eram autênticos e quais não. Várias explicações foram propostas pelos que defendem a edição académica para justificar a inclusão dos espúrios: Pasquali (1952: 261-262) parece inverter os termos da argumentação convencional, tomando este facto como premissa para concluir que o projecto editorial será por isso algumas gerações posteriores à morte de Platão⁵³; Philip (1970: 307) sugere que esses textos foram incorporados com o consentimento do próprio Platão por considerá-los úteis para a aprendizagem dos seus ensinamentos; Irwin (2009: 70), por seu turno, adianta que estes escritos seriam ou exercícios escolares posteriormente incluídos como apêndice ou tentativas frustradas do próprio Platão que, por isso, nunca passaram do rascunho durante a vida do autor (estariam entre os autógrafos publicados postumamente). Como é evidente, o grau de aceitabilidade destas hipóteses variará conforme a sensibilidade do leitor se harmonize ou não com a intuição de cada autor; é que nenhuma delas se fundamenta em evidências minimamente estáveis. Mais satisfatória é, em nosso entender, a proposta de Solmsen (1981: 105-106), segundo o qual a edição académica é perfeitamente concebível; mas não seria possível que incluísse os espúrios, se tivesse tido por base os autógrafos de Platão. No entanto, adianta Solmsen, esta questão está intimamente ligada à ordenação dos diálogos, na medida em que estes textos e até os de autenticidade duvidosa parecem ocupar uma secção específica.

2.2.2 Hipótese alexandrina

A hipótese da edição alexandrina foi levantada por Jachmann a partir de uma passagem

⁵³ Ainda que só implicitamente, esta argumentação parece estar suposta já no parecer de Willamowitz-Moellendorff (1919: II 324-327).

do texto de Diógenes Laércio (3.65-66) em que são referidos uns sinais (3.65.6: σημεία) contidos nos diálogos à margem do texto principal. Esta publicação, que parece datar do século III a.C. pelo facto de ser referido Antígono de Caristo como fonte da notícia, teria causado grande furor no mercado editorial a ponto de os seus possuidores cobrarem quantias elevadas a quem a quisesse consultar. Na opinião de Jachmann (1942: 334-346), os sinais eram prova de uma rigorosa edição crítica levada a cabo pelos filólogos alexandrinos. Em primeiro lugar, mesmo que a tese seja válida, ela apenas demonstra que é possível ter havido uma edição alexandrina e não invalida a existência de uma precedente do tempo da Academia. O problema é que esta leitura de Jachmann está longe de ser irrefutável: os σημεία referidos por Diógenes são diferentes dos usados pelos Alexandrinos (apud Erbse 1960: 221; Pfeiffer 1968: 65-66, 196-197); a publicação de um papiro sobre a exegese do texto platónico datado do século II d.C. (vide Bartoletti 1964) que contém uma lista desses mesmos σημεία permite supor que a fonte de Diógenes será em séculos posterior à época de Aristófanes e Aristarco (apud Solmsen 1981: 108).

2.3 Revisão e alterações

A avaliar pelos dados disponíveis, é altamente provável que Platão foi revendo e alterando os seus textos ao longo da sua fase de produção, ainda que não seja possível determinar quantas e quais tenham sido essas alterações.

Entre os comentadores antigos era praticamente unânime que os *Diálogos* tinham sido alvo de constante revisão pelo seu autor. Segundo Dionísio de Halicarnasso (*Comp.* 25.210-212), Platão continuou a modificar os seus textos até aos 80 anos. Aulo Gélio (14.3.2-5) defende que circulavam duas versões diferentes da *República*; e segundo o mesmo Dionísio (25.212-216), após a morte de Platão terá sido encontrada uma tabuinha de cera com vários inícios alternativos para este diálogo. Diógenes Laércio (3.37) e Quintiliano (6.6.64) também referem essa pluralidade de *incipites* da *República*. É evidente que estes testemunhos são bastante tardios e, por vezes, até anedóticos, inspirando, por isso, legítimas dúvidas quanto à sua validade. Em todo o caso, além de numerosos o suficiente, parecem corroborar-se mutuamente, não eviden-

ciando nenhuma contradição que nos impedisse de levá-los em conta. No entanto, o argumento das fontes antigas nunca pode ser suficiente para sustentar a tese de que Platão terá revisto os seus textos, sendo, pois, necessário acrescentar outro tipo de dados, especialmente em relação ao modo como os *Diálogos* eram divulgados naquele tempo.

Há pouco dissemos que a Grécia daquela época começava a privilegiar uma cultura mais livresca, mas isso não significa que a disseminação oral de saberes tenha sido completamente abandonada. Não é possível conceber esta relação entre oral e escrito de forma auto-exclusiva, como se uma tivesse substituído e silenciado por completo a outra. Será bastante mais plausível assumir que, durante muito tempo, ambas as modalidades tenham convivido em cooperação. Aliás, a própria obra platónica, pela sua natureza *dialógica*, parece situar-se nesse espaço de fronteira entre o oral e o escrito.

De um modo geral, as fontes antigas referem o uso de tabuinhas de cera por parte de Platão, prática que seria perfeitamente natural entre todos os escritores daquela época. É que, este suporte, ao contrário dos papiros, era facilmente rasurável (a cera era raspada ou aquecida) e, por isso, reutilizável, permitindo assim a introdução constante de alterações e correcções. Seria, pois, o material por excelência para todas as fases de produção de um texto até à sua versão disponibilizada em papiro. No entanto, pelo facto de não existirem ainda técnicas de reprodução massiva, estes documentos já publicados (as novidades do ‘mercado editorial’) costumavam ser lidos em praça pública e também em círculos mais privados, como vimos.

A grande dificuldade reside em saber se este documento de apresentação pública era definitivo (isto é, o texto como hoje o conhecemos) ou se, pelo contrário, ela seria ainda objecto de ulteriores alterações. Não existe qualquer indício de que Platão alguma vez tenha apresentado oralmente um diálogo na sua versão final; mas, inversamente, é bastante plausível a hipótese de que essas sessões de leitura precediam a publicação final do manuscrito. Seria prática comum naquela época submeter um texto à análise e discussão conjuntas (fosse publicamente ou em esferas mais privadas), de modo a melhorá-lo em diversos aspectos⁵⁴. No caso específico de

⁵⁴ Para uma explicação pormenorizada desta prática e da sua aplicação a Platão, vide Irwin (2009: 65-66).

Platão, será aconselhável supor que a Academia desempenhou um papel central neste processo.

Quanto à publicação definitiva dos *Diálogos*, pelo que vimos anteriormente, não se sabe ao certo quanto terá acontecido, mas, tendo em conta que as duas possibilidades apontam para uma edição póstuma, é bastante provável que Platão se tenha dedicado a esta tarefa já com uma idade considerável.

Embora as possíveis inferências sejam todas elas manifestamente especulativas, parece bastante mais plausível que a actividade filosófica de Platão se definiu pela revisão constante das suas obras, a cuja versão final terá chegado já com uma idade considerável. Desde as tabuinhas de cera iniciais até aos documentos finais disponibilizados postumamente pela Academia, inúmeros melhoramentos e alterações foram seguramente introduzidos. Pressupor que a versão definitiva de cada diálogo foi publicada quase contemporaneamente à sua composição original é profundamente inverosímil.

2.4 A anistoricidade dos *Diálogos*

Em segundo lugar, tendo em conta a relação entre o tecido dramático dos *Diálogos* e a realidade factual em que eles se inscrevem, será altamente desaconselhável considerá-los documentos históricos, ainda que sejam compostos por personagens e episódios ancorados à realidade histórica ateniense. O principal problema é que essa ancoragem está sempre sujeita a uma elevadíssima dose de ficcionalidade que o próprio Platão se esforça por criar; não sendo, pois, possível discernir quais os dados que possamos considerar ‘fidedignos’ e, muito menos, utilizá-los para uma investigação de pretensões históricas. É que esse *contexto* (político, social, geográfico etc.) está sempre sujeito a uma estrutura dramática marcadamente ficcional, chegando mesmo a incorporar elementos de pura criação literária, todavia reconhecidos pelo texto como factos indiscutíveis.

O caso mais paradigmático será a descrição da mítica Atlântida, cuja fama em muito excedeu os humildes limites da crítica platonista. Entre as personagens Sócrates, Crítias e Timeu

(este também inteiramente ficcional⁵⁵), essa narrativa (bem como a existência deste último) é tida por ‘absolutamente verdadeira’ (*Ti.* 20d7), muito embora o bom-senso hermenêutico aconselhe a considerá-la pura ficção. Mesmo assim, desde o século XVI até aos nossos dias que muitos exploradores insistem em descobrir essa mítica ilha, partindo, pois, do princípio que ela de facto existe⁵⁶. Do confronto de todas estas tentativas resultou tão somente a expectável dispersão de possibilidades, todas elas igualmente arbitrárias e pouco convincentes.

3. A *taxis* de leitura entre os Antigos (os paradigmas de Albino e Diógenes Laércio)

Primeiro que tudo, convém referir que as primeiras propostas de uma *ordem de leitura* (independentemente do critério) dos *Diálogos* surgem séculos depois de Platão. Além disso, as fontes que referem essas propostas são também (em séculos) muito posteriores aos seus respectivos autores. Como veremos, o fosso temporal que separa estes três momentos históricos (época de Platão, propostas de ordem de leitura, registo escrito dessas propostas), aliado à precaridade filológica dos testemunhos, cria dificuldades tais que não é possível deduzir nada de decisivo. Os únicos factos objectivamente válidos são dois: a questão da ordenação dos *Diálogos* só foi levantada muito tempo depois da sua composição original; e também que, independentemente da modalidade, nenhuma dessas ordenações foi tomada, entre os Antigos, como exigência metodológica para a interpretação do Platonismo.

Sem contar com algumas referências isoladas – também não muito recuadas no tempo

⁵⁵ Timeu, no diálogo homónimo, é apresentado por Sócrates como um cidadão abastado de Lócride (Itália), onde ocupou com grande mérito altos cargos na administração política daquela pólis, bem como um exímio especialista sobre cosmologia (*Ti.* 20a). No entanto, a existência de Timeu está limitada às linhas de Platão, sendo absolutamente garantido que tal figura nunca existiu na realidade. Para uma descrição completa desta personagem, v. Nails (2002, p. 293).

⁵⁶ Há bem pouco tempo, uma expedição liderada pelo Prof. Richard Freund (Hartford University) e patrocinada pelo *National Geographic Channel* concluiu, através da mais avançada tecnologia (fotografias de satélite, radares sub-aquáticos etc.) que a Atlântida se situava na zona de Cádiz, tendo chegado ao pormenor de descobrir a estela que estaria à porta da cidade. Os resultados desta demanda foram publicados no documentário *Finding Atlantis* (2011).

(a mais antiga será de Varrão, como veremos) –, os testemunhos mais completos, porquanto desenvolvem este aspecto com bastante detalhe, são os de Diógenes Laércio (3.56-62), Albino, Olimpiodoro (*in Alc.* 11-13) e o dos *Prolegomena philosophiae Platonicae* (13-27); estes durante séculos atribuídos ao mesmo Olimpiodoro, mas muito provavelmente da autoria de Elias, um dos seus discípulos (apud Westerink 1962 L). Parece lógico tomar por fonte complementar apenas Albino, já que os restantes, bastante mais tardios, não acrescentam nenhum dado importante que não esteja já contido nos anteriores. Cumpre ainda referir uma obra entretanto perdida que Téon de Esmirna terá redigido sobre os aspectos formais dos diálogos e a sua ordem de leitura mais apropriada. A partir de alguns testemunhos de comentadores árabes que tiveram acesso ao texto, é possível inferir que a organização tetralógica fora também por ele abordada, mas o texto não permite grandes conclusões (vide Dunn 74-75 n.10).

Neste, como noutros casos análogos, vale-nos o testemunho sempre paradigmático e, muitas vezes, problemático de Diógenes Laércio. No Livro III, mais especificamente na secção dedicada à classificação e organização dos *Diálogos* (§§56-62), diz-se que Trasilos (personagem de quem muito pouco se sabe⁵⁷) terá agrupado os diálogos em tetralogias como faziam os poetas trágicos quando se apresentavam a concurso (três tragédias e um drama satírico).

Curiosamente, esta ordenação tetralógica tornou-se canónica; um estatuto germinado logo na tradição manuscrita e que ainda hoje se mantém na edição de John Burnet⁵⁸, quase unanimemente reconhecida como edição de referência.

A mesma passagem de Diógenes refere também um modelo mais antigo (explicitamente atribuído a Aristófanes de Bizâncio) que organiza o *corpus* em trilogias. Provavelmente pela inclinação sempre antológica destes ‘filólogos’ do Período Helenístico, a lista é bastante incompleta, posto que inclui apenas 15 diálogos. Tal como no caso de Trasilos, também neste se verifica uma considerável diversidade de modelos: Diógenes refere outras nove possibilidades que circulariam naquela época, das quais infelizmente só indica o primeiro diálogo de cada versão.

⁵⁷ Sobre as várias dificuldades que envolvem o nome de Trasilos, vide Hoerber (1957); McCoy (1977); Tarrant (1993).

⁵⁸ À excepção do último tomo (VI), que colige as *Definições* e um grupo de opúsculos assumidamente espúrios; como, aliás, bem demonstra o título dessa colectânea: Πλάτωνος νοθευόμενοι.

Albino foi autor de dois tratados dedicados a Platão: o chamado *Didaskalikos*⁵⁹, em que resume os conteúdos doutrinários fundamentais; e a *Eisagogē*⁶⁰, dedicada aos aspectos formais dos diálogos. As semelhanças com a passagem de Diógenes são evidentes: o início apresenta uma definição de diálogo praticamente idêntica (D.L. 3.48 ad Alb. *Intr.* 1); não só seguem ambos o método da diérese para estabelecer as categorias, como também chegam sensivelmente aos mesmos resultados (D.L. 3.49-50 ad Alb. *Intr.* 3)⁶⁰; e, além de tudo isto, também Albino refere a ordenação de Trasiló, com a qual diz não concordar por seguir um critério dramático nada útil para fins pedagógicos (*Intr.* 4)⁶¹.

Ainda que Diógenes explicita em primeiro lugar (e com bastante mais detalhe) a divisão tetralógica, atribui a trilogia a Aristófanes de Bizâncio, autor bastante mais recuado; fazendo por isso supor que foi esta a primeira das modalidades a ser ensaiada. As trilogias resultantes estão ordenadas do seguinte modo:

- (1) *República, Timeu, Crítias*;
- (2) *Sofista, Político, Crátilo*;
- (3) *Leis, Minos, Epínomis*;
- (4) *Teeteto, Êutifron, Apologia*;
- (5) *Críton, Fédon, Cartas*.

O primeiro aspecto que salta à vista é a incompletude da lista; aliás, justificada pelo próprio Diógenes: Aristófanes ‘terá arrumado os outros individualmente sem qualquer ordenação’ (3.62). O facto dever-se-á seguramente ao critério mais pinacográfico do que editorial pelo qual

⁵⁹ Até ao século XIX, o *Didaskalikos* esteve erradamente associado ao nome “Alcínoo” (de quem não existe qualquer registo) graças a uma corrupção textual num manuscrito. Actualmente, a atribuição de autoria a Albino é suficientemente segura (vide Dillon 1996: 268-272).

⁶⁰ Há apenas uma divergência: a categoria *ἐνδεικτικός* de Diógenes é substituída por *ἐλεγκτικός* em Albino. No entanto, tudo aponta para que se trate de uma corrupção textual, pelo que a lista será idêntica em ambos os autores (apud Göransson 1995: 98-99).

⁶¹ Há ainda ligeiras diferenças na distribuição dos diálogos pelas categorias e também algumas omissões a registar em Albino; para um desenvolvimento detalhado desta questão, vide Dörrie (1990: 513-520); Göransson (1995: 88-96); Tarrant (1993: 43-45).

se guiavam as investigações dos ‘filólogos’ do helenismo.

Além disso, só a primeira e a terceira trilogias têm alguma coerência interna: narrativa no caso de (1) *República*, *Timeu*, *Crítias*; temática em (3) *Leis*, *Minos*, *Epínomis*. E note-se, aliás, que muito provavelmente essa coerência será apenas aparente. No caso da primeira, a continuidade narrativa entre a *República*, além de contestável, chega a ser forçada. Quanto à terceira, o problema é de autenticidade: *Minos* e *Epínomis* são ambos seguramente espúrios

Ainda que o texto não especifique, é possível reconstituir nove modelos trilógicos alternativos a partir de outros tantos *incipites* dessas hipotéticas listas apontados por Diógenes:

(1) *República*;

(2) *Alcibíades Maior*;

(3) *Téages*;

(4) *Êutifron*;

(5) *Clitofonte*;

(6) *Timeu*;

(7) *Fedro*;

(8) *Teeteto*;

(9) *Apologia*.

Para estas oscilações, Philip (1970: 301) fornece uma explicação bastante plausível: as nove modalidades são evidências de uma didactização do platonismo, sendo que cada *incipit* representa uma forma diferente de introduzir o pensamento do Mestre. Adianta ainda que estas tentativas são variações bastante tardias a um modelo canônico pré-existente estabelecido ainda na Academia.

Ora, até ao século III a.C, estas antologias só contemplavam os escritos dos poetas e só com Calímaco começam a ser incluídos prosadores como Demócrito e “Hipócrates” (isto é, os Tratados Hipocráticos), mas não ainda Platão. Este não era desconhecido nos primeiros séculos do helenismo: o próprio Calímaco, segundo atesta Proclo, tê-lo-á acusado de incompetência

para julgar os poetas (*in Ti.* 1.90.25-26); e o mesmo Proclo atribui a Eratóstenes uma interpretação de um passo do *Timeu* (*in Ti.* 2.152.24-27). No entanto, os seus textos eram maioritariamente usados como um repositório de citações de Homero. Note-se que num escólio à *Ilíada* chega a ser referida uma obra sobre o modo como Platão citava este poeta cuja autoria reporta a Amónio, o sucessor de Aristarco (9.540a1.1-2). Desta mesma atribuição irá também dar conta o tratado *Sobre o sublime* de Pseudo-Longino (13.3.3-4.1).

Não é que fosse desconhecido nos primeiros séculos do helenismo: o próprio Calímaco, segundo atesta Proclo, tê-lo-á acusado de incompetência para julgar os poetas (*in Ti.* 1.90.25-26); e o mesmo Proclo atribui a Eratóstenes uma interpretação de um passo do *Timeu* (*in Ti.* 2.152.24-27). No entanto, os seus textos eram maioritariamente usados como repositório de citações de Homero.

Embora haja alguns autores que supõem uma secção sobre filósofos, do pouco que nos chegou da monumental obra de Calímaco não é possível inferir essa tese. Por exemplo, Witty (1958: 134), com base em dois fragmentos atribuídos a Calímaco (438, 442 Pfeiffer), defende a inclusão de nomes como Xenófanes, Empédocles, Parménides ou Pitágoras. A hipótese é infundamentada, posto que esses textos apenas dão conta de alguns dados biográficos irrelevantes (fr. 438 Pfeiffer) e das dúvidas de autenticidade de um poema atribuído a Parménides (fr. 442 Pfeiffer = 28A1.23 DK = D.L. 9.23; cf. 28A40a DK = Aët. 2.15.4 / D.L. 8.14.4-5).

Tendo em conta os dados disponíveis, o primeiro registo que engloba prosadores de todos os quadrantes em geral (historiadores, retores, gramáticos, médicos e filósofos) é justamente o de Aristófanes e Aristarco (cf. Steffen 1876: 8-10). O propósito antológico será, pois, uma razão provável para a parcialidade da lista (cf. Pasquali 1952: 264). Há, de facto, quem defenda que tal inovação se deveu a Aristófanes (e.g. Jachmann 1942: 334); porém Diógenes refere ‘alguns dentre os quais o gramático Aristófanes’ (3.61), do que apenas se conclui que este será um dos (vários) nomes.

Entre 3.56-61, Diógenes lista os diálogos platónicos (incluindo alguns dos que já nesse tempo eram considerados espúrios⁶²) organizados em nove tetralogias, classificados por cara-

⁶² No texto de Diógenes já muitos diálogos são ‘assumidamente espúrios’ (3.62: νοθεύονται

cteres e acompanhados de um duplo título⁶³, salvo algumas exceções⁶⁴. As afinidades estão limitadas ao primeiro grupo, que partilham um tema comum: o processo de Sócrates⁶⁵:

(1) *Êutifron* ou *Sobre a piedade* (peirástico)⁶⁶

Apologia de Sócrates (ético)

Crítton ou *Sobre o dever* (ético)

Fédon ou *Sobre a alma* (ético)

(2) *Crátilo* ou *Sobre a correcção das palavras* (lógico)

Teeteto ou *Sobre o conhecimento* (peirástico)

Sofista ou *Sobre o ser* (lógico)

Político ou *Sobre a realza* (lógico)

(3) *Parménides* ou *Sobre as Ideias* (lógico)

Filebo ou *Sobre o prazer* (ético)

Banquete ou *Sobre o Bem* (ético)

Fedro ou *Sobre o Amor* (ético)

ὁμολογουμένως). São eles os seguintes: *Mídon* ou *Criador de Cavalos*, *Eríxias* ou *Erasístrato*, *Alcíone*, *Acéfalos*, *Sísifo*, *Axíoco*, *Feaces*, *Demódoco*, *Quélidon*, *Sétimo* e *Epiménides*. Sobre as várias questões que levantam estes títulos, vide Chroust 1965 38.

⁶³ 3.58. O primeiro deriva do nome (ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) do interlocutor principal; e o segundo do assunto (ἀπὸ τοῦ πράγματος). Por exemplo, *Laques* ou *Sobre a Coragem*.

⁶⁴ A tipologia dos subtítulos obedece a uma certa regularidade: especificam o assunto através da construção clássica ‘περί com genitivo’ (e.g. *Fédon* ou *Sobre a alma*). Porém, há algumas divergências que não se esgotam na sintaxe: *Epitáfio* (*Menéxeno*) vincula o texto a um subgénero específico; *Erístico* (*Eutidemo*) e *Protréptico* (*Clitofonte*) seguem o paradigma da categoria teórica; *Sofistas* (*Protágoras*) designa os visados pelo e no diálogo; a *Epínomis* tem dois subtítulos (*Assembleia nocturna* ou *Filósofo*); a *Apologia de Sócrates* e as *Cartas* não têm nenhum; *Amantes* e *Téages* partilham o mesmo (*Sobre a filosofia*). Note-se ainda que alguns dos textos já nessa altura tidos por espúrios contavam também com um subtítulo temático.

⁶⁵ Note-se que é o próprio Diógenes que dá conta dessa particularidade (3.57).

⁶⁶ Esquema traçado com base nos parágrafos 57-61 do Livro III.

(4) *Alcibíades* ou *Sobre a natureza do Homem* (maiêutico)

Alcibíades II ou *Sobre a prece* (maiêutico)

Hiparco ou *Sobre a ganância* (ético)

Amantes ou *Sobre a filosofia* (ético)

(5) *Téages* ou *Sobre a filosofia* (ético)

Cármides ou *Sobre a moderação* (peirástico)

Laques ou *Sobre a coragem* (maiêutico)

Lísis ou *Sobre a amizade* (maiêutico)

(6) *Eutidemo* ou *Erístico* (refutativo)

Protágoras ou *Sofistas* (probatório)

Górgias ou *Sobre a retórica* (refutativo)

Ménon ou *Sobre a virtude* (peirástico)

(7) *Hípias Maior* ou *Sobre o Belo* (refutativo)

Hípias Menor ou *Sobre o erro* (refutativo)

Íon ou *Sobre a Ilíada* (peirástico)

Menéxeno ou *Epitáfio* (ético)

(8) *Clitofonte* ou *Protréptico* (ético)

República ou *Sobre o Justo* (político)

Timeu ou *Sobre a Natureza* (físico)

Crítias ou *Atlântico* (ético)

Minos ou *Sobre a lei* (político)

Leis ou *Sobre a legislação* (político)

Epínomis ou *Assembleia nocturna* ou *Filósofo* (político)

Cartas (éticas)

Segundo alguns autores, a distribuição tetralógica data da Academia Antiga e deverá ser atribuída a um dos sucessores de Platão na sua direcção. Wilamowitz-Moellendorff (1920: 324-325) foi o primeiro a propor essa linha de interpretação, defendendo que o uso de ἔλκω ('puxar/arrastar') por Diógenes (3.61) sugere um certo desacordo ou desarranjo com uma ordenação também tetralógica mas estabelecida já no Helenismo⁶⁷. O argumento é, como se torna evidente, muitíssimo fraco. Erbse (1961: 220) chega mesmo a sugerir que os primeiros discípulos apenas se limitaram a consolidar uma tendência já implícita nos diálogos. De facto, no *Sofista* (217a) é anunciada uma tetralogia formada por *Teeteto*, *Sofista*, *Político* e [*Filósofo*]; e do *Timeu* (19b-c, 27a) é possível deduzir uma outra composta por *República*, *Timeu*, *Crítias* e [*Hermócrates*]. Alguns autores sugerem que o *Fédon* seguiria a tríade *Éutifron*, *Apologia* e *Críton* (e.g. Chroust 1965: 43 n. 3), mas, nos dois primeiros casos, nem o quarto diálogo foi alguma vez redigido, nem a associação da *República* é transparente; e no terceiro, não há indícios suficientes no texto do *Fédon* que sustentem tal leitura.

Note-se ainda, a título de curiosidade, a intuição de Brisson (1992: 3710) sobre uma tendência pitagorizante desta forma de dividir o *corpus*: o total de 36 diálogos é o produto do total de tetralogias (nove) e do número de diálogos por tetralogia (quatro); ou seja, $9 \times 4 = 36$. Para um pitagórico, o número '9' era perfeito por representar o quadrado de '3', o primeiro número ímpar (excepto '1', obviamente). O número '4' representaria a *tetraktys* (raiz perfeita de todas as coisas), soma dos primeiros quatro números inteiros; isto é, $1+2+3+4=10$. A proposta é interessante, mas puramente especulativa.

O problema é que o nome associado a esta tradição tetralógica, seja ela da Academia Antiga ou do tempo de Aristófanes, está a vários séculos de distância. Trata-se de Trasilo, uma

⁶⁷ Este argumento será seguido por vários autores posteriores: Pasquali (1952: 265) defende que não se tratava de uma criação deste gramático, antes de uma adaptação; Pfeiffer (1968: 196) acrescenta que a reconversão do modelo tetralógico ao trilogico era característico da filologia alexandrina e não exclusivo de Aristófanes; Philip (1970: 299 n. 6) limita-se a repetir a sugestão de Wilamowitz-Moellendorff.

figura de quem muito pouco se sabe; apenas que foi um erudito de formação platonista contratado por Tibério como astrólogo depois de o ter conhecido durante o exílio em Rodas (Suet. *Tib.* 14; Tac. *Ann.* 6.20-21; Them. *Or.* 5, 6, 8, 11, 15, 34)⁶⁸.

Quanto à sua formação e tendência filosófica, seria um neopitagórico a avaliar pela natureza das obras que lhe estão associadas: segundo Porfírio, Longino atribuiu-lhe um estudo sobre os primeiros princípios do Pitagorismo e Platonismo (*Plot.* 20.68-76), o qual, defende Dillon (1996 185 n. 1, 342-344), pode corresponder a uma descrição do pitagorismo de Sexto Empírico (*M.* 10.261-sqq.); o mesmo Porfírio refere ainda um tratado sobre as notas musicais (*in Harm.* 266); Aquiles Tácio (*Intr. Arat.* 43.9, 46.30) e, mais tarde, Téon de Esmirna (47.18, 85.8, 87.8, 93.8, 205.6) citam por diversas vezes uma outra obra sobre os corpos celestes⁶⁹. Note-se ainda que o próprio Diógenes lhe atribui uma divisão dos tratados de Demócrito também por tetralogias, como teria feito para Platão (9.45)⁷⁰.

No entanto, tal como no caso do modelo trológico, as condições de atribuição de autoria são tudo menos claras; a começar pela natureza tetralógica da divisão. Segundo Diógenes (3.56), Trasilo defendia que Platão publicara os seus diálogos como os dramaturgos publicavam as tetralogias; daí que ele próprio apenas estivesse a seguir uma orientação suposta no texto platónico. É curioso o paralelo que Diógenes estabelece entre a evolução da tragédia e da filosofia: tal como Téspis usava só uma personagem, assim os ‘Pré-socráticos’ tratavam apenas da física; Ésquilo introduziu a segunda, e Sócrates acrescentou a ética; Sófocles inovou com a terceira, e Platão juntou a dialéctica. Muito provavelmente, esta divisão tripartida (física, ética e lógica) da filosofia, de inspiração estóica, radicar-se-á nos manuais platónicos da Época Imperial, determinados pela proposta sincretista de Antíoco (vide Brisson 1992: 3708-3709).

⁶⁸ Brisson (1992: 3709) e Dunn (1976: 60) situam a sua morte alguns meses antes da do próprio Tibério; em 36, portanto.

⁶⁹ Para uma recolha exaustiva das evidências textuais sobre a vida e obra de Trasilo, vide McCoy (1977). Sobre a possibilidade de ter dado um contributo significativo para a Doutrina das Ideias, vide Dörrie (1981).

⁷⁰ Além destes casos referidos, Trasilo é ainda citado por Diógenes como fonte biográfica de Platão (3.1 = *FGrH* 3.505) e doutrinária de Demócrito (9.38 = *FGrH* 3.504 = 68B0a DK), defensor da autenticidade do diálogo *Amantes* (9.38 = *FGrH* 3.504) e autor de uma obra cujo título seria apenas *Coisas* (Tá) (9.41 = *FGrH* 3.504).

Em todo o caso, mesmo que reconheçamos alguma validade histórica ao relato quase mítico sobre Trasilo, o mesmo texto de Diógenes sugere que essa organização não tenha sido sua inovação, pois que são também apontados ‘alguns’ (3.61), que, como Trasilo, também dividiram o *corpus* deste modo. Resta, pois, saber se esses ‘alguns’ são anteriores ou posteriores. Na verdade, não é possível perceber, através deste texto ou de qualquer outro, quem e de que época são exactamente esses autores anónimos; mas é seguro supor que pelo menos um deles será anterior a Trasilo. São duas as razões: em primeiro lugar, já Varrão designara o *Fédon* por ‘quarto diálogo’⁷¹; em segundo, algumas referências que atribuem a Dercílides uma divisão desta natureza.

No caso de Varrão, não é absolutamente claro que se refere à primeira tetralogia que termina com o *Fédon*; contudo, pelo facto de não ser conhecida nenhuma outra divisão do *corpus* que não fosse trilogica ou tetralógica, deduz-se, por exclusão de partes, que não poderá ser de outro modo. Em relação a Dercílides, personagem ainda mais misteriosa do que Trasilo, voltaremos a ela no parágrafo seguinte. Em todo o caso, cumpre apenas reter que tanto Varrão como Dercílides são anteriores a Trasilo, pelo que este não poderá ser o primeiro.

No entanto, tal como no caso do modelo trilogico, as condições de atribuição de autoria são tudo menos claras; a começar pela natureza tetralógica da divisão. Segundo Diógenes (3.56), Trasilo defendia que Platão publicara os seus diálogos como os dramaturgos publicavam as tetralogias⁷²; daí que ele próprio apenas estivesse a seguir uma orientação suposta no texto platónico. No entanto, isto não significa que tenha sido o primeiro a fazê-lo; pois que são também apontados ‘alguns’ (3.61), que, como Trasilo, também dividiram o *corpus* deste modo. Resta, pois, saber se esses ‘alguns’ são anteriores ou posteriores.

⁷¹ É no *De lingua Latina* (7.37.2-4) para demonstrar a origem grega do vocábulo “Tartarum”: “Plato in IIII de fluminibus apud inferos quae sint in his unum Tartarum appellat: quare Tartari origo graeca”. Corresponde à descrição das zonas subterrâneas nas secções 111c-sqq. do *Fédon*.

⁷² É curioso o paralelo que Diógenes estabelece entre a evolução da tragédia e da filosofia. Tal como Téspis usava só uma personagem, assim os ‘Pré-socráticos’ tratavam apenas da física; Ésquilo introduziu a segunda, e Sócrates acrescentou a ética; Sófocles inovou com a terceira, e Platão juntou a dialéctica. Muito provavelmente, esta divisão tripartida (física, ética e lógica) da filosofia, de inspiração estóica, radicar-se-á nos manuais platónicos da Época Imperial, determinados pela proposta sincretista de Antíoco (vide Brisson 1992: 3708-3709).

Na verdade, não é possível perceber, através deste texto ou de qualquer outro, quem e de que época são exactamente esses autores anónimos; mas é seguro supor que pelo menos um deles será anterior a Trasilo. São duas as razões: em primeiro lugar, Varrão já designara o *Fédon* por ‘quarto diálogo’⁷³; em segundo, algumas referências que atribuem a Dercílides uma divisão desta natureza.

No caso de Varrão, não é absolutamente claro que se refere à primeira tetralogia que termina com o *Fédon*; contudo, pelo facto de não ser conhecida nenhuma outra divisão do *corpus* que não fosse trológica ou tetralógica, deduz-se, por exclusão de partes, que não poderá ser de outro modo. Em relação a Dercílides, personagem ainda mais misteriosa do que Trasilo, voltaremos a ela no parágrafo seguinte. Em todo o caso, cumpre apenas reter que tanto Varrão como Dercílides são anteriores a Trasilo, pelo que este não poderá ser o primeiro.

Quanto às categorias de classificação dos diálogos, é praticamente certo que são muito anteriores a Trasilo⁷⁴. Como bem notaram alguns comentadores (e.g. Chroust 1965: 42-43; Göransson 1995: 80-81; Hoerber 1957: 16), o facto de Diógenes as enunciar numa secção anterior à listagem dos diálogos e de não lhes atribuir qualquer autoria sugere que ele próprio as considerava anteriores (3.49-51); isto é, já estariam consolidadas pela tradição. Um dado importante, e que também aponta nesse sentido, é o facto de serem obtidas por diérese a partir do próprio conceito de ‘diálogo’.⁷⁵

Ora, sabendo que o método da diérese era característico da Academia Antiga e foi abandonado a partir de Arcesilau (nos finais do século IV a.C.), é bastante provável que as categorias sejam de origem académica (apud Chroust 1965: 37 n. 1; Hoerber 1957: 17-18; Philip 1970:

⁷³ É no *De lingua Latina* (7.37.2-4) para demonstrar a origem grega do vocábulo “Tartarum”: “Plato in IIII de fluminibus apud inferos quae sint in his unum Tartarum appellat: quare Tartari origo graeca”; corresponde à descrição das zonas subterrâneas nas secções 111c-sqq. do *Fédon*.

⁷⁴ Tanto quanto foi possível apurar, apenas Tarrant (1993 17-30) atribui toda a passagem de Diógenes (3.47-66) a Trasilo, a qual inclui nos seus fragmentos (*Testimonium* 22).

⁷⁵ A esta divisão devem acrescentar-se algumas variantes registadas por outros autores, todas elas em relação à primeira divisão: Quintiliano (2.15.26) atesta δογματικός e ἐλεγκτικός; Sexto Empírico (*Pyrrh. Hyp.* 1.221) regista apenas γυμναστικός, sem referir a segunda categoria; Proclo oscila entre duas divisões, uma dupla, outra tripla: διδασκαλός / ζητητικός (*in Alc.* 236.12-13 Westerink) e ὑφηγητικός / ζητητικός / μικτός (*in R.* 1.15.21-22 Kroll).

302). De modo a explicar este lapso de quatro séculos, será necessário recorrer à *Eisagoge* de Albino, especialmente à referência a Dercílides com quem Trasilo partilha, segundo o autor, aquela organização dos diálogos (4)⁷⁶. Este autor, segundo atesta Simplício (*in Ph.* 9.247.30-32 Diels), supostamente reportando-se a Porfírio, Dercílides teria composto um tratado sobre o platonismo em 11 livros onde, numa discussão acerca do conceito de *hylê*, cita uma passagem de Hermodoro, um colega de Platão. Seria, então, esta a fonte de Trasilo e Dercílides, tanto do esquema das categorias, como até da própria organização por tetralogias? Creio que as várias camadas de citações não permitem muito mais do que, com grande benevolência, admitir esta leitura como hipótese remota. Uma leitura alternativa é a de Alline (1915: 123; cf. Brisson 1992: 3710), segundo o qual Dercílides teria participado na edição latina dos diálogos preparada por Ático, que, por intermédio de Cornélio Nepos, recebera essa sugestão de Varrão. Neste caso, Dercílides e também Trasilo ter-se-iam limitado a seguir tal modelo. No entanto, além de extremamente conjectural, esta proposta explicaria o problema apenas a partir de Varrão, não permitindo sequer supor como terá chegado a este autor.

No que respeita ao subtítulo, as dúvidas da sua atribuição a Trasilo não só se mantêm, como até se acentuam. É que existem inúmeras referências a obras de vários autores próximos (ou mesmo contemporâneos) de Platão, que já contavam com subtítulos desta natureza e com a mesma estrutura sintáctica (*peri* com genitivo). O próprio Diógenes regista cerca de 300: os socráticos Críton (2.121), Símon (2.122-123) e Símiás (2.124); alguns sucessores de Platão na direcção da Academia, como Espeusipo (4.4-5) e Xenócrates (4.11-14); o próprio Aristóteles (5.22-27) e também de alguns dos seus sucessores no Liceu, como Teofrasto (5.42-50) e Estratão (5.59-60). Além disso, há também registo de outros que designavam os diálogos platónicos justamente pelo segundo título: Calímaco refere-se ao *Fédon* por *Sobre a alma* (*Epigr.* 23.4); Aristóteles ao *Menéxeno* por *Epitáfio* (*Rh.* 3.14, 1415b31); e na própria *Carta XIII*, sendo de Platão ou não, aparece o *Fédon* como *Discurso sobre a alma* (363a7).

⁷⁶ Além de Albino, também Téon de Esmirna cita Dercílides (*De utilitate mathematicae* 198.9-13 Hiller). De facto, segundo crê Dillon (1996: 397), esta obra de Téon sobre os princípios matemáticos do platonismo (a única que restou deste autor) consiste numa compilação de postulados de Adrasto de Afrodísias, Trasilo e, se aceitarmos o pressuposto, Dercílides.

Que haverá, pois, a concluir de uma colecção de dados e factos tão fragmentária e parcial? Se quisermos manter salvaguardado um mínimo de rigor filológico, haverá muito pouco a dizer. Não é possível perceber de que modo chegou a Diógenes a organização tetralógica, incluindo as categorias teóricas e o duplo título, nem tão-pouco quem terá sido o seu autor. É certo que seria muito anterior, posto que o seu rasto, como vimos, segue até Varrão; mas esta certeza não só fixa os limites da investigação nessa época, como também impede a possibilidade de atribuir a autoria aos únicos dois nomes apontados pela tradição (Trasilo e Dercílides), já que ambos são posteriores a Varrão. Portanto, não é possível concluir nada de minimamente sustentável.

No entanto, se, ainda assim, quisermos arriscar mais uma conjectura igualmente instável e no âmbito da pura possibilidade, é admissível que Diógenes tenha tido acesso à mesma fonte que Albino. Se a *Eisagoge* consiste no registo escrito de uma conferência proferida por Gaio, é possível que esse conjunto de anotações tivesse circulado entre os eruditos como repositório de conteúdos sobre os aspectos formais do platonismo. As discrepâncias entre ambos, como por exemplo a omissão de Dercílides em Diógenes, dever-se-iam a duas ordens de razões: ou cada um adaptou o mesmo material de acordo com as suas próprias convicções pessoais; ou o registo dessa conferência tinha mais do que uma versão.

Em todo o caso, a questão mais determinante, pois que não se esgota em divagações puramente filológicas, é a de saber se a distribuição dos diálogos em tetralogias tem alguma implicação minimamente relevante para o estudo e interpretação das doutrinas neles expostas. A partir do que ficou exposto pode reconhecer-se nos antigos uma tendência em chegar a uma organização do *corpus* que de algum modo reflecta uma sistematização análoga do pensamento de Platão. Nalguns modernos crentes num platonismo mais dogmático, essa hipótese é retomada e reforçada. Por exemplo, Dunn (1976: 60-sqq.) esforça-se por reconhecer na organização de Trasilo uma ordem de leitura não só intencional, como também **coerente**. No entanto, como acontece com qualquer tentativa de enclausurar Platão numa estrutura, seja ela formal ou doutrinária, resta sempre uma margem que invalida por completo a teoria geral. Dunn (1976: 68) considera que as últimas duas tetralogias constituem o grupo de diálogos políticos. Tendo em conta apenas este caso, há uma objecção tão óbvia quanto irresolúvel: a inclusão do *Timeu*

(uma cosmologia) nesse grupo. A explicação é surpreendente: este diálogo serve de ‘cosmological background’ (ibidem) ao conteúdo do *Crítias* (isto é, a narrativa sobre a Atlântida). Portanto, para aceitar o argumento de Dunn teremos que considerar toda a cosmologia platônica uma simples contextualização ou preâmbulo a uma história de que não conhecemos senão o princípio.

Dito isto, não resta outra hipótese senão concluir que não só a atribuição da distribuição tetralógica a Trasilo, como também esta própria distribuição são puramente convencionais.

Curiosamente, entre os Antigos nunca foi proposta qualquer ordem de composição dos *Diálogos*, nem muito menos que o esclarecimento desse mistério se impusesse como condição prévia à sua leitura. Na verdade, sobre esta questão, resta apenas um conjunto de testemunhos esparsos, na maioria das vezes puramente anedóticos e sem quaisquer pretensões de sistematicidade. Deixemos apenas alguns exemplos: Aristóteles diz na *Política* (II 6, 1264b27-28) que as *Leis* são o último diálogo, opinião também seguida por Olimpíodoro (*Prolegomena* 6.24) e Diógenes Laércio (3.35). Este último refere ainda (ibidem) que o *Lísis* foi composto com Sócrates ainda vivo e que o *Fedro* é o texto mais antigo por denotar um estilo mais ‘juvenil’ (3.38). Plutarco, algo anedoticamente, defende que o último foi o *Crítias*, diálogo que terá ficado incompleto porque Platão morrera subitamente enquanto o escrevia (*Solon* 32).

4. A *taxis* de leitura (cronológica postulada como exigência metodológica) entre os modernos

To understand a great thinker is, of course, impossible unless we know something of the relative order of his works, and of the actual period of his life to which they belong. (...) We cannot, then, even make a beginning with the study of Plato until we have found some trustworthy indication of the order in which his works, or at least the most significant of them, were written (Taylor 1926: 16).

É indiscutível que todo e qualquer pensador, ao longo da sua permanente e ininterrupta formação intelectual, vai formando pouco a pouco a *sua* maneira de responder, isto é, a *sua* filosofia. Seria totalmente descabido admitir que, entre os finitos e falíveis humanos, alguém pudesse, de uma assentada, erigir um sistema (mais ou menos aberto) de interpretação do real, o qual, ainda por cima, se mantivesse inalterado e absolutamente estanque ao longo de décadas de especulação. Se assim fosse, a história da filosofia consistiria numa colectânea de ‘momentos de revelação’ e não no processo sempre incompleto de permanente questionamento. E este questionamento aplica-se não só aos objectos em si (os problemas), como também à própria metodologia para os afrontar, isto é, à forma *pela qual* se tenta responder.

É justamente por isso que nesta narrativa iniciada nas praias da Iónia abundam casos de pluralidade de abordagens e mudanças de perspectiva, as quais constituem prova da multivocidade intrínseca à própria filosofia. No entanto, desde há alguns séculos atrás, esta especificidade do pensamento especulativo e crítico entrou em permanente conflito com um constrangimento tão necessário quanto inevitável, que advém da codificação e conseqüente divulgação. Referimo-nos, claro, à escrita (particularmente a alfabética) e respectivas condições de publicação, as quais, independentemente da vontade de autores e leitores, vinculam cada abordagem e cada perspectiva de cada filósofo a uma data exacta, sendo pois possível (e até tentador), num conspecto geral de toda a obra, traçar a *cronologia* de todas as abordagens e perspectivas.

Deste modo, todos os filósofos que operam nestas circunstâncias (e que também aspiram à perenidade) estarão necessariamente expostos a uma reconstituição orientada cronologicamente das várias etapas do percurso, visto que cada um dos marcos (as obras) tem uma datação explícita e, na maioria dos casos, indisputável. E, mesmo que não esteja em causa essa demanda genealógica, cuja relevância será no mínimo discutível, a datação pode por vezes ser da maior utilidade. Na análise, por exemplo — e para citar um caso paradigmático —, da *Crítica da Razão Pura*, o intérprete não pode jamais dispensar o cotejo permanente entre a primeira edição (de 1771) e a segunda, apenas seis anos mais tardia. As discrepâncias são tais que a leitura ‘a quatro páginas’ será condição necessária para interpretar a obra na sua globalidade. No entanto,

esta abordagem pode ser exigida, porque a datação de ambas as edições da *Crítica* é objectivamente determinável. Para que tal modelo de leitura se impusesse previamente à interpretação de Platão, seria igualmente necessário dispor das datas em que os vários diálogos foram escritos e também divulgados ou consolidados numa versão definitiva. Por conseguinte, a primeira etapa dessa exigência metodológica será demonstrar a sua *validade objectiva*, sem a qual, por *exigência* de razão, não poderá impor-se.

Tendo em conta o que vimos a propósito de Diógenes Laércio e Albino, bem como da tradição que os seus argumentos incorporam, a generalidade das propostas de ordenação dos *Diálogos* produzidas na modernidade segue um critério diferente. Com a autonomização científica da filologia nos finais do século XVIII, o critério temático-estrutural foi substituído (podemos dizer ‘superado’) pelo cronológico. Em vez do agrupamento por categorias, os estudiosos procuravam estabelecer, primeiro, a ordem pela qual os vários diálogos foram compostos e, por conseguinte, chegar a uma genealogia do pensamento de Platão.

Contudo, estes trabalhos não se fundavam em dados minimamente fidedignos, dada a escassez e insegurança das informações contextuais contidas nos diálogos, muitas vezes forjadas em função de exigências dramático-doutrinárias, como acontece, por exemplo, com a personagem ‘Timeu’ no diálogo homónimo. Embora seja unânime que este suposto filósofo pitagórico nunca existiu⁷⁷, o texto apresenta-o como um abastado cidadão de Lócride, tendo ali ocupado altos cargos na administração política e, por isso, recebido grandes louvores por parte dos habitantes locais (20a). O próprio Cícero acreditara na historicidade da personagem, a ponto de referir nos *Academica* (1.10.16) que Platão, quando foi pela primeira vez à Sicília, conviveu muito de perto com Timeu de Lócride. Este é apenas um exemplo dos perigos que advêm das abordagens mais ou menos historicistas aos diálogos platónicos.

As primeiras propostas, surgidas logo nos séculos XVIII e XIX, resultaram de uma tendência metodológica que começava a generalizar-se entre vários estudiosos da época: todos os problemas em Platão ocupavam um determinado lugar no percurso evolutivo em que

⁷⁷ Wilamowitz (1920 I: 591-592) e Cornford (1937: 3), por exemplo, chegam mesmo a supor que o nome ‘Timeu’ é apenas um pseudónimo de Platão.

consistiu a sua actividade filosófica. Estes autores⁷⁸ esforçaram-se, pois, em estabelecer uma cronologia definitiva através da qual pudessem mapear as etapas desse desenvolvimento, recorrendo ao cotejo de alguns elementos contextuais contidos nos diálogos com dados considerados históricos. Pressupondo que o *corpus* consiste numa narrativa análoga à realidade histórica em que se inscreve, então os diálogos poderiam ser ordenados de acordo com as datas e os episódios a que fazem referência.

No entanto, este método levantava muitas dificuldades. Em relação aos elementos externos, o material era deveras escasso. Temos, por um lado, a data da condenação de Sócrates (399), que permite concluir com toda a certeza que os diálogos sobre o seu processo judicial (*Éutifron*, *Apologia*, *Críton* e *Fédon*) serão posteriores. Por outro lado, de natureza mais problemática, mas geralmente indisputável pelos adeptos dos modelos cronológicos, existe um testemunho de Aristóteles, que a custo permite forçar a inferência de que as *Leis* foram o último diálogo a ser escrito⁷⁹.

Quanto aos elementos internos (deduzidos do enredo de cada diálogo), como vimos anteriormente, não é possível estabelecer um vínculo de veracidade entre os elementos (muitas vezes ficcionais) incorporados na montagem de cada cenário dramático e os seus (supostos) correlatos factuais e históricos.

A escassez quase total de dados que permitissem estabelecer uma cronologia com o mínimo de objectividade (bem evidente, aliás, na enorme discrepância das conclusões apresentadas⁸⁰) levou a que a crítica reformulasse por completo os termos de tal demanda. Em todo o caso, os pressupostos e teses principais desta corrente já consolidada século XIX são ainda hoje seguidos por grande parte dos estudiosos do platonismo (cf. Howland 1991: 195-196), nomeadamente que (1) os diálogos foram compostos de modo linear e análogo ao desenvolvimento intelectual do seu autor; e, por conseguinte, que (2) reflectem as várias fases desse percurso, sendo assim possível distinguir com suficiente clareza os mais *tardios* e, mais dificilmente, dis-

⁷⁸ Tennemann (1792); Socher (1820); Hermann (1839); Susemihl (1855-1860); Raeder (1905).

⁷⁹ *Pol.* II 6, 1264b24-27..

⁸⁰ Para uma relação da multiplicidade de resultados que a filologia do século XIX produziu sobre a ordenação cronológica do *corpus Platonicum*, vide Ritter (1910, pp. 230-231).

cernir entre os *médios* e os *iniciais*.

A ordenação cronológica da obra platônica conheceu várias modalidades, desde o longínquo século XVIII até aos nossos dias. Apesar dessa pluralidade, poderemos com justiça subsumir as várias possibilidades em duas grandes orientações: ‘cronologia relativa’ e ‘cronologia dramática’.

A primeira visa determinar a data de composição de cada diálogo *em relação* a datas consideradas ‘absolutas’, porquanto estabelecidas com recurso a elementos externos ao texto de Platão. O marco nuclear desta leitura é considerar as *Leis* o último diálogo a ter sido redigido.

Quanto à cronologia dramática, ela procura uma ordem de leitura latente nos próprios diálogos, a qual, por isso, pode ser reconstituída a partir de elementos internos (por isso, ‘dramáticos’) vários: a afinidade temática ou metodológica de certos diálogos (*Sofista* e *Político*); a continuidade narrativa de outros (*Timeu* e *Crítias*, por exemplo); ou mesmo o comportamento dramático de Sócrates ao longo de todo o *corpus*.

Como veremos, as duas modalidades não se excluem; antes se complementam. As primeiras tentativas de cronologia relativa utilizam maioritariamente dados implicados na estrutura interna dos diálogos, isto é ‘dramáticos’. Por outro lado, as propostas de cronologia dramática que mais aceitação colheram na comunidade de platonistas são profundamente devedoras das principais conclusões do modelo de datação relativa. O eixo que sustenta esta relação de compatibilidade é o método estilométrico, razão pela qual a sua exposição e análise crítica ocuparão grande parte das páginas que se seguem.

4.1 Cronologia relativa

Aquelas tentativas iniciais, como vimos, mediante a ausência de critérios externos suficientes, estavam seriamente dependentes dos dados implicados no enredo dos diálogos. Apesar de o propósito ser estabelecer um modelo cronológico *relativo*, a dependência de elementos *dramáticos* era ainda demasiado limitadora.

A autonomização deste sistema de datação só teve lugar com a chegada da estilometria,

que consiste num método de análise estatística ao estilo de Platão, o qual, segundo asseguram os seus seguidores, permite estabelecer padrões de escrita análogos padrões do seu desenvolvimento filosófico. Visto constituir o núcleo central deste modelo cronológico que desde há várias décadas é considerado canónico pela maioria da crítica platonista, será o aspecto que aqui trataremos com maior detalhe⁸¹.

Antes, porém, de abordar os métodos da cronologia de composição, convém primeiro esclarecer, agora com maior detalhe, os (seus) pressupostos a que já aludimos. Implicitamente assumidos como compromisso hermenêutico, eles correspondem ao que convencionalmente se tem chamado (sobretudo por parte daqueles que não os aceitam) ‘leitura genética’.

Esta opção hermenêutica depende de dois princípios fundamentais. Em primeiro lugar, as doutrinas e o sistema filosófico criados por Platão terão evoluído linearmente ao longo de três fases subseqüentes: a *inicial* corresponde ao período dito ‘socrático’, durante o qual o ainda jovem discípulo se limitava a reproduzir as teorias do mestre; na *média* começa o processo de emancipação doutrinária e metodológica, através do qual nasce o verdadeiro platonismo; finalmente, na *tardia*, o sistema consolida-se e alguns dos seus elementos principais são re-vistos criticamente. É tentador o enquadramento deste modelo de leitura naquele paradigma ‘do *mythos* ao *logos*’ cristalizado por Nestle, como se o próprio platonismo constituísse uma instância particular daquela grelha mais geral. Na verdade, a proposta ‘evolucionista’ situa-se sensivelmente nesses termos, ao propor que a *identidade filosófica* de Platão se tenha formado através da libertação de um modelo de explicação ‘menos científico’ (neste caso, Sócrates), tendo em vista uma *progressão* cada vez mais apurada do ponto de vista racional, como se este filósofo encarnasse a versão comteana da ‘grande marcha do espírito humano’. Como bem observa Rosen (1987: lx), “Frequently the paradigm of historical development employed is the Comtean interpretation of progress from religion through metaphysics to positive or mathematical science”.

⁸¹ Vale a pena citar Howland (1991, p. 205) a propósito da centralidade da estilometria: ‘Other methods of drawing chronological distinctions, including literary criticism, philosophical considerations, and references to actual historical events, are of little or no use.’ Para uma demonstração minuciosa da irrelevância destes ‘other methods’, v. Thesleff (1982, pp. 7-66).

Em segundo lugar, essa evolução encontra-se latente ao longo do *corpus* e, a partir da reconstituição das várias fases desse processo, torna-se possível inferir a ordem pela qual os diálogos foram compostos. Assim, a cada uma dessas fases corresponde um grupo de diálogos: os *iniciais*, que darão conta de uma ‘filosofia socrática’ de que Platão seria apenas um veículo; os *médios*, onde se começa a afirmar a personalidade filosófica do seu autor; e os *tardios*, que dão conta da consolidação e revisão crítica do ‘autêntico’ platonismo.

Quanto ao impacto que esta interpretação global do platonismo teve na estilometria, ele explica-se tão-somente pelo carácter indisputável que lhe reconheciam os autores que aplicaram e seguiram este método. Se existe algo de comum entre a multiplicidade de propostas estilométricas produzidas ao longo destas décadas, é que todas elas *já* pressupunham pelo menos que: (1) o *corpus* se divide em três grupos análogos às três *fases* de evolução, que (2) o grupo dos diálogos *tardios* (de que as *Leis* é referente absoluto) representará o nível de escrita mais *elevado* a que a prosa platónica chegou e que (3) esta evolução estilística é análoga à evolução doutrinária, razão pela qual o período de maior requinte formal constituirá *documento* do período de maior refinamento doutrinário.

4.1.1 A estilometria

Desde os seus inícios, no longínquo século XIX, aos nossos dias, os métodos estilométricos sofreram alterações consideráveis. Por exemplo, no último quartel do século XX, o desenvolvimento de sistemas informáticos cada vez mais complexos e robustos permitiu que a capacidade de processamento de dados atingisse níveis até então nunca imaginados.

Em todo o caso, apesar das inovações técnicas e tendências metodológicas, todas as formas de estilometria têm um denominador comum: trata-se essencialmente de um método de análise estatística. Consiste, pois, numa certa forma de levantamento, organização, análise e interpretação de dados de um determinado universo estatístico, a partir do qual serão isolados alguns subconjuntos (as amostras), de acordo com os parâmetros teóricos estabelecidos previamente. A validade formal da análise depende, evidentemente, da aplicação correcta das várias

operações matemáticas implicadas no processo. No entanto, os resultados finais estão também (e sobretudo) determinados pelos pressupostos e critérios estabelecidos antes da análise propriamente dita.

No caso particular da estilometria, o universo estatístico corresponde a um determinado *corpus* textual, enquanto que as amostras poderão variar entre parágrafos ou frases até simples palavras ou letras. O método de análise consiste em determinar padrões de frequência e elementos discriminadores, que permitam traçar a ‘identidade estilística’ do autor e, por conseguinte, isolar as várias fases do seu ‘desenvolvimento’.

A melhor forma de perceber como este tipo de metodologia se aplica ao *corpus Platonicum*, e ao mesmo tempo dar conta das diversas modalidades que foi conhecendo ao longo do tempo, será revisitar os marcos mais decisivos da sua já longa história⁸².

O momento ‘arquimédico’ da estilometria deve-se a uma edição do *Sofista* e do *Político* preparada por Campbell (1867). Um tanto acidentalmente, este autor ‘descobriu’ que o estudo comparativo do estilo de escrita de Platão poderia ser determinante para a datação dos diálogos. Enquanto preparava o texto, notou uma surpreendente abundância de terminologia técnica que só encontrava paralelo em diálogos reconhecidamente mais *tardios* (*Teeteto*, *Filebo* e *Leis*), o que lhe causou grande estranheza pelo facto de, naquela época, *Sofista* e *Político* serem considerados ‘anteriores’. Campbell alargou o critério a tendências sintácticas e prosódicas e concluiu que estes diálogos seriam, de facto, *tardios*.

Poucos anos mais tarde, mas ainda no campo do acidental, Blass (1874), numa monumental obra sobre retórica antiga, reparou que uma das características da ‘evolução estilística’ de Platão era o abandono progressivo de hiatos (Blass 1874 II: 426). Comparativamente, o grupo

⁸² Os contornos e protagonistas dessa verdadeira odisseia filológica seriam impossíveis de tratar neste contexto, pelo que nos resta indicar a bibliografia mais específica. O autor de referência nesta matéria é L. Brandwood, que dedicou à história da estilometria toda uma dissertação de doutoramento (*The Dating of Plato's by the Stylistic Method*, University of London, 1958). Trata-se de um conspecto crítico de todas as propostas de datação estilística produzidas desde o século XIX. O texto foi parcialmente publicado (Brandwood: 1990) mais de 30 anos depois, mas, infelizmente, limitada ao ano de 1970. Outra obra fundamental é a de Thesleff (1982), que cumpre a dupla função de, por um lado, coligir e comentar criticamente as várias propostas de ordenação cronológica ensaiadas até então (132 ao todo), e, por outro, reunir toda a informação contextual externa (fontes antigas, dados históricos etc.).

Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias e Leis apresenta uma frequência de hiatos muito menor do que qualquer outro diálogo, razão pela qual deverá corresponder à última fase de produção, isto é, aquela que apresenta um maior refinamento estilístico.

As propostas de Campbell e Blass incorporam os princípios mais básicos da estilometria, mas apenas implicitamente. As suas conclusões são duplamente acidentais: acessórias em relação a um projecto global distinto (a edição do *Sofista* e do *Político* no caso de Campbell; uma obra sobre retórica antiga no caso de Blass) e, sobretudo, casuais, na medida em que não são fruto de uma metodologia previamente estabelecida.

O primeiro trabalho inteiramente dedicado à fixação de uma cronologia estilométrica (e também aos critérios que a estruturam) deveu-se a W. Dittenberger (1881). Partindo daquela intuição de Blass (citado logo na primeira página do artigo), decidiu averiguar o uso da partícula μήν especialmente quando articulada com outras partículas (καί, ἀλλά etc.). Os resultados mostraram que o grupo de diálogos ditos ‘tardios’ apresentava uma frequência muito maior de articulações entre partículas do que os grupos ‘anteriores’, dando assim conta da tal ‘evolução estilística’. O pressuposto era, pois, que o grau de complexidade sintáctica aumentava de forma linear e análoga ao desenvolvimento doutrinário.

O método criado por Dittenberger teve um grande impacto na comunidade filológica da época, sobretudo em território alemão, onde foram imediatamente surgindo várias propostas alternativas: algumas limitavam-se a aplicar o mesmo princípio com material textual diferente (outras partículas, sintagmas, variações entre dativos e estruturas adverbiais equivalentes etc.); outras, mais críticas, centravam-se nos critérios e pressupostos, geralmente com o intuito de aperfeiçoar o método, depurando-o de algumas fragilidades⁸³. A verdade é que todas elas seguiam o mesmo princípio inaugurado por Dittenberger: o estabelecimento de um padrão de complexificação estilística é o critério para determinar a ordem de composição dos *Diálogos*.

⁸³ O exemplo mais relevante será o contributo de Frederking (1882), que detecta em Dittenberger algumas deficiências metodológicas absolutamente básicas e determinantes, tais como: se uma determinada partícula não é usada num determinado diálogo, nada pode ser inferido a partir dessa ausência; o conteúdo, a forma e as personagens de cada diálogo condicionam o uso das partículas. Para uma análise detalhada das propostas que seguiram a metodologia de Dittenberger, vide Brandwood (1990: 23-122).

Um outro estudioso que merece especial destaque é Lutoslawski (especialista em lógica), cuja obra⁸⁴ tinha a nada humilde pretensão de promover a estilometria à categoria de ciência exacta, como se de um ramo da matemática aplicada se tratasse. Cumpre sublinhar que o tema principal das investigações de Lutoslawski era a lógica em Platão; mas considerava a determinação de uma cronologia um aspecto absolutamente nuclear, conforme comprova o subtítulo da sua obra principal: *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*.

Apesar das ambições um tanto desmedidas, o trabalho de Lutoslawski foi determinante para a consolidação da estilometria como mecanismo de referência para determinar a cronologia dos *Diálogos*. Em primeiro lugar, coligiu todas as propostas produzidas até então, de cuja análise e crítica comparativas retirou um 'consenso' mínimo, isto é, uma conclusão partilhada pela maior parte dos autores mais reconhecidos: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis* constituem, de facto, o último grupo cronológico. Em seguida reformulou o método desenvolvido por Ritter, que consistia em fazer um levantamento das características linguísticas próprias deste conjunto de diálogos, as quais seriam posteriormente utilizadas como critérios de padronização, isto é, os elementos discriminadores. Ao contrário de Ritter, considerou que uma característica não teria necessariamente que corresponder a uma determinada expressão das *Leis* (o texto 'absoluto' deste grupo), mas apenas a qualquer uma que ocorresse nos seis diálogos. Este pequeno detalhe fez toda a diferença e permitiu-lhe estabelecer um total de 500 características, muito além das 40 a que Ritter tinha chegado⁸⁵.

As investigações de Lutoslawski foram verdadeiramente revolucionárias, na medida em que conferiram à estilometria uma pretensão de cientificidade praticamente indisputada durante

⁸⁴ A produção de Lutoslawski começou em 1891, tendo inicialmente publicado algumas breves reflexões em polaco. Poucos anos mais tarde, começou a divulgar alguns artigos em revistas com maior divulgação (vide Brandwood 1990: 123 n. 1) e, logo depois, reuniu todos os seus estudos no famoso livro *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings* (1897).

⁸⁵ Para a explicação detalhada das 500 características e respectivos critérios de selecção, vide Lutoslawski (1897: 76-123).

gerações de platonistas. Ao mesmo tempo, confirmavam também as primeiras intuições de Campbell, bem como validavam o método desenvolvido por Dittenberger. Todos os trabalhos produzidos nos séculos seguintes dependem inteiramente da obra destes três autores; e pode bem dizer-se que muito pouco lhe acrescentam. As poucas propostas (mais recentes) que merecem ser aqui referidas limitam-se a explorar outros tipos de material linguístico, mantendo o essencial daquelas linhas teóricas e metodológicas traçadas nos finais do século XIX.

Uma das modalidades estilométricas que conheceu relativo sucesso foi o estudo e análise da prosódia dos *Diálogos*. Logo no início do século XX, G. Janell publica o resultado das suas investigações sobre o uso de hiatos por parte de Platão (Janell 1901). Visto que *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis* apresentavam uma menor frequência de hiatos, o autor, partindo do pressuposto que essa diminuição representava uma evolução estilística, conclui que esse grupo de diálogos deveria ser mais tardio. Poucos anos depois, W. Kaluscha (1904) alarga os limites do método estilométrico ao ritmo da prosa, isto é, às diferentes combinações de vogais breves e longas. Limitou a sua análise às últimas cinco sílabas de cada período ou oração, as chamadas *clausulae*, por serem consideradas pelos antigos os elementos mais importantes do ritmo. Os resultados a que chegou estão também de acordo com os restantes autores: o grupo ‘tardio’ é estilisticamente mais requintado também do ponto de vista rítmico, posto que as suas *clausulae* apresentam um número incomparavelmente superior de combinações métricas consideradas mais nobres⁸⁶.

Mais recentemente, o estudo do ritmo da prosa platónica deixou de se centrar nas *clausulae* e passou a considerar a frase na sua globalidade. Esta expansão de limites deveu-se acima de tudo ao contributo de sistemas informáticos no tratamento dos dados. Em todo o caso, as amostras continuavam a ser passagens seleccionadas e não ainda textos integrais. Wishart & Leach (1970) inauguram (a quatro mãos) este tipo de abordagem mais tecnológica e igualmente complexa. A abundância de tabelas de frequência, gráficos, fórmulas e funções matemáticas é tal, que não nos sentimos minimamente competentes para assumir qualquer posição perante os

⁸⁶ O estudo de Billig (1920), igualmente centrado nas *clausulae*, apresenta sensivelmente os mesmos resultados.

resultados. A avaliar pelos poucos parágrafos codificados em linguagem humanamente acessível, podemos apenas concluir que os resultados estão de acordo com os da tradição filológica precedente.

Igualmente apoiada nas potencialidades dos sistemas informáticos, mas desta feita mais abundante em prosa convencional, surge a proposta de Ledger (1989), que, do ponto de vista da minúcia, ultrapassa qualquer uma das anteriores. É que, desta vez, está em causa a frequência de letras em função da posição que ocupam na palavra, sobretudo na última sílaba. O objectivo da análise seria determinar um padrão que reflectisse uma dimensão inconsciente do estilo de Platão.

A proposta é deveras interessante e inovadora, mas, como confessa o próprio autor, passível de gerar algumas contradições internas. De modo a contornar os defeitos que, já naquela época, eram apontados ao método estilométrico (especialmente a circularidade causada pela pressuposição arbitrária de um desenvolvimento estilístico linear), Ledger decidiu incluir na análise textos de outros autores para servir de contraprova, mas, nalguns dos casos, o efeito foi contrário: o discurso atribuído a Lísias no *Fedro* é, segundo o computador, da autoria de Isócrates e não de Platão (1989: 117); das oito amostras seleccionadas do Livro I da *República*, três são atribuídas a Xenofonte (1989: 109); as amostras do *Económico* e dos *Memoráveis* têm mais semelhanças estilísticas com o *Protágoras* e o *Fedro*, respectivamente, do que entre si (1989: 160).

Na opinião de Brandwood (1990: 249), o resultado dos mais de 100 anos de aplicação do método estilométrico foi a definição de dois momentos decisivos no suposto desenvolvimento estilístico de Platão. O primeiro, mais lento e gradual, evidencia-se sobretudo nas alterações ‘progressivas’ no vocabulário, mas, pelo facto de se tratar de um processo em grande medida inconsciente, esta tendência é ‘desigual e por vezes errática’ (*uneven and at times haphazard*). Já o segundo momento, a partir do qual teriam sido compostos os diálogos considerados ‘tardios’, foi ‘súbito e rápido’ (*sudden and rapid*), além de que reflecte uma escolha consciente e deliberada. Infelizmente, o autor não especifica o que terá motivado tal epifania no espírito de Platão.

Ora, se analisarmos os resultados com o devido rigor e sem o habitual compromisso com os lugares-comuns a que o peso da tradição convida, as conclusões possíveis serão um pouco mais humildes. De facto, considerando os contributos produzidos desde as primeiras intuições de Campbell até aos nossos dias, independentemente das especificações e singularidades metodológicas de cada um, existe somente um facto inegável e isento de qualquer tipo de discussão: os diálogos *Crítias*, *Filebo*, *Leis*, *Político*, *Sofista* e *Timeu* distinguem-se do resto do *corpus* por um estilo de escrita *diferente*. O que essa diferença possa significar *já* depende de uma interpretação dos dados, em função de determinados pressupostos (em grande medida arbitrários), e não de inferências ou demonstrações. E isso acontece simplesmente porque a estilometria, quando aplicada a Platão, enfrenta um conjunto de obstáculos absolutamente inultrapassáveis, em virtude dos quais não pode avançar além daquela conclusão que referimos.

4.1.2 limitações do método estilométrico quando aplicado a Platão

O primeiro problema diz respeito ao estabelecimento das datas absolutas, os marcos em função dos quais se determinam as datas relativas. Convém lembrar que o método estilométrico, como qualquer tipo de análise estatística, exige um ponto de referência absoluto em relação ao qual se calculam as variações e, por conseguinte, o padrão dessas mesmas variações.

A natureza singular do texto platónico e as condições de edição/publicação vigentes na sua época, como vimos anteriormente, não permitem o estabelecimento de um referente cronológico interno. Não existe em nenhum diálogo qualquer tipo de referência que indique expressamente a sua data de composição. A única alternativa será, pois, recorrer às evidências externas: factos históricos e testemunhos das fontes antigas. No primeiro caso, além da notória escassez de material, levanta-se um problema fundamental que invalida por completo o recurso a este tipo de dados. Eles são irrelevantes para a determinação de uma cronologia relativa, visto que apenas provam que Platão escreveu um determinado diálogo *depois* de uma determinada data, mas não permitem inferir quando terá sido exactamente. No segundo caso, os dados são

igualmente escassos, mas sobretudo instáveis e duvidosos, como é, aliás, próprio deste tipo de argumentação filológica.

Como vimos, um dos pressupostos mais fundamentais de toda e qualquer proposta cronológica (e, por conseguinte, do próprio método estilométrico) é atribuir às *Leis* o rótulo ‘absoluto’ de último diálogo. É um dado geralmente considerado indisputável, ainda que uma ligeira dose de rigor filológico aconselhe a um pouco mais de contenção. A única fonte suficientemente próxima de Platão a sugerir esse dado corresponde a uma breve linha da *Política* de Aristóteles⁸⁷. Está em causa um conjunto de objecções gerais que este levanta em relação à *República*, as quais, segundo a sua análise, podem aplicar-se também às *Leis*. No decurso dessa longa crítica refere pontualmente que este diálogo foi escrito *depois* (ὑστερον⁸⁸) da *República*, mas em parte alguma refere que seja o último. Se Aristóteles tivesse simplesmente usado o superlativo (ὑστατον), o pressuposto seria defensável, ainda que longe de indisputável pelo facto de este ser o único testemunho disponível. Porém, mediante tais limitações, não nos é possível aceitá-lo. Será, no mínimo, forçado concluir que as *Leis* são o último diálogo pelo simples facto de Aristóteles ter dito que eram *posteriores* à *República*.

Resta ainda esclarecer uma contradição que a datação absoluta das *Leis* incorpora, quando ao testemunho de Aristóteles são acrescentados outros mais tardios que parecem corroborá-lo. O mais famoso e utilizado é o de Diógenes Laércio (3.37)⁸⁹. Os vários séculos de distância e a reconhecida criatividade histórica deste autor são factores que devem ser tidos em conta, mas, ainda assim, facilmente contornáveis por uma ligeira dose de ‘fé filológica’. Quanto às consequências que advêm do recurso a este testemunho, elas impõem-se por uma evidência de razão. Trata-se de um ligeiro detalhe, mas suficiente para tornar o argumento contraditório.

⁸⁷ *Pol.* II 6, 1264b26-27. Olimpíodoro (*Prolegomena* 6.24) e Diógenes Laércio (3.37), muitos séculos mais tarde, limitam-se a repetir a mesma ideia, acrescentando este último que o texto das *Leis* é póstumo e a sua edição ficou a dever-se ao discípulo Filipe de Opunte.

⁸⁸ Vale a pena citar a frae completa no original: Σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ τὰ περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς ὑστερον γραφέντας, διὸ καὶ περὶ τῆς ἐνταῦθα πολιτείας ἐπισκέψασθαι μικρὰ βέλτιον (*Pol.* II 6, 1264b26-27).

⁸⁹ Convém referir que este testemunho de Diógenes Laércio é usado por muitos autores como evidência de que as *Leis* são o último diálogo a ter sido escrito (e.g. Lutoslawski 1897: 472; Taylor 1926: 17-18; Ross 1951: 1; Guthrie 1976: 49).

De acordo com a referida passagem de Diógenes, o texto das *Leis* não só foi o último a ser redigido, como também nunca chegou a ser publicado durante a vida de Platão. A edição final teria ficado a cargo do discípulo Filipe de Opunte, que *passou* (μετέγραψεν) o conteúdo das tabuinhas de cera originais para a versão a publicar em rolos de papiro. Não é claro qual o grau da intervenção deste discípulo na produção do documento final⁹⁰, mas seguramente que terá ido bastante além de uma simples transcrição *ipsis uerbis*. É difícil sequer imaginar a quantidade de tabuinhas de cera necessária para incluir todo o texto das *Leis* (cf. Brisson 1999: 418 n. 2), pelo que a versão que hoje conhecemos deste diálogo terá necessariamente um contributo considerável de Filipe de Opunte, enquanto seu ‘redactor’.

Se o fulcro da questão fosse a fidelidade das *Leis* às concepções doutrinárias de Platão, uma interpretação optimista poderia pressupor que o escrupuloso discípulo se teria esforçado ao máximo por conservar os ensinamentos do mestre. Mas, no caso da estilometria, estão em causa aspectos formais (ritmo de prosa, tendências morfossintácticas, frequência de hiatos etc.), que reflectem a identidade estilística de quem de facto *escreve* um determinado texto. Nesta medida, as *Leis* terão, na melhor das hipóteses, uma versão parcial do estilo de Platão misturada com o estilo de Filipe de Opunte, pelo que será sempre problemática a sua utilização como ponto de referência interno, isto é, como modelo absoluto em relação ao qual os outros diálogos são analisados.

A segunda limitação da estilometria tem que ver com a sua incapacidade de determinar (e, por conseguinte, incluir na análise) as alterações e revisões que, como vimos anteriormente, Platão muito provavelmente terá feito à globalidade da sua obra. Nesta medida, o estabelecimento de uma ordem cronológica teria que considerar duas datas diferentes: a da composição inicial e a da edição final.

É evidente que não existe nenhum método que nos permita saber quais nem quantas foram essas alterações, muito menos quando elas tiveram lugar exactamente. Por isso, a abordagem

⁹⁰ Note-se, inclusivamente, a indecisão provocada pela ambivalência de μεταγράφω, que pode significar ‘copiar’, mas também ‘reescrever’.

estilométrica apenas pode considerar a versão definitiva de cada diálogo, cuja data será necessariamente posterior à data da sua composição original. Mais que isso até: se Platão foi revendo a globalidade da sua obra até uma idade avançada, todos os diálogos (tal como os conhecemos) serão estilisticamente *tardios*, visto que foram redigidos já perto do fim da vida.

Os indícios de que os diálogos foram sofrendo constantes revisões são bastante plausíveis, mas estão longe de garantir quaisquer certezas, pelo que os seguidores do método estilométrico poderiam simplesmente rejeitar esta tese por ser demasiado especulativa. Mas, paradoxalmente, algumas das suas conclusões demonstram não só que de facto houve revisões, mas também que elas foram muito significativas. Dois casos apenas serão suficientes para dar conta de tal contradição.

Em primeiro lugar, vários destes autores consideram que o Livro I da *República* foi composto muito antes dos restantes nove⁹¹, implicando com isto que este diálogo foi estruturado ao longo de muito tempo; tanto que compreende duas ‘fases’ distintas. Ora, se Platão foi de tal forma rigoroso (e moroso) com a montagem da sua obra-prima, é evidente que também a qualidade estilística terá sido uma preocupação central.

Em segundo lugar, H. Thesleff, autor do último livro apoiado no método estilométrico, diz explicitamente que muitos diálogos foram sucessivamente revistos por Platão ou até pelos seus discípulos (1982: 83-87). O autor chega a lançar a seguinte questão: ‘Is it not probable that a revision may sometimes even improve a work?’ (p. 84) Seguramente que sim; mas, sendo impossível determinar quando terão ocorrido as revisões, não resultará necessariamente um lapso de tempo indeterminável entre a data da composição original e a data da edição final?

O terceiro problema tem que ver com o facto de o método estilométrico pressupor que não existem variações estilísticas intencionais. Mesmo admitindo que existe um determinado padrão de excelência estilística (as *Leis*) em relação ao qual podemos calcular as divergências, não é possível determinar quantas e quais serão propositadas, porquanto justificáveis por outras exigências que não a de escrever com ‘requinte estilístico’.

⁹¹ E.g. Lutoslawski (1897); Ritter (1888), Díaz Tejera (1961).

Como vimos, o estudo estilométrico de Ledger demonstrou, por exemplo, que o discurso atribuído a Lísias no *Fedro* tem bastante mais semelhanças com as obras de Isócrates do que qualquer texto de Platão. A explicação parece-nos bastante simples: a passagem em causa apenas sugere uma preocupação do autor (constante ao longo de toda a obra) em sintonizar o estilo de escrita com os restantes elementos *contextuais*. Visto que um dos propósitos do *Fedro* consiste em discutir a retórica e que esta passagem é, no âmbito do tecido dramático, ‘atribuída’ a Lísias, é natural que tenha bastantes semelhanças com Isócrates.

Dito isto, teremos que ir um pouco mais longe e reformular os termos desta nossa objecção. O problema não é a estilometria ser insuficiente para determinar variações estilísticas, mas sim pressupor que existem variações em relação a um suposto modelo de referência (as *Leis*). Todas as passagens de todos os diálogos devem ser analisadas (independentemente de a perspectiva ser estilística ou doutrinária) em função do *contexto* em que ocorrem. Antes da análise mais superficial a um determinado segmento de texto, devemos ter em conta diversos factores: o diálogo em que se situa e, por conseguinte, que tipo de problemas gerais são nele abordados; o momento narrativa em que é lançado à discussão; a personagem que lhe dá voz; as implicações dramáticas e até a biografia (por vezes assaz ficcional) dessa mesma personagem; enfim, a lista será praticamente infindável.

Ora, não só a estilometria se revela incapaz de cumprir esta exigência do contexto, como também assume tacitamente que ela nem se coloca.

4.2 Cronologia dramática

Todas estas limitações que acabámos de apontar não impediram que o impacto da estilometria assumisse contornos verdadeiramente revolucionários e, em certa medida, ‘regeneradores’. É que o resultado mais decisivo deste método foi a chegada a um suposto ‘consenso’, uma cronologia de mínimos com objectividade suficiente para que fosse aceite sem reservas por toda a comunidade de platonistas⁹². Como veremos, essa conquista foi manifestamente *con-*

⁹² Segundo Brandwood, os resultados produzidos pela estilometria permitiram, acima de tudo, eliminar

convencional (enquanto pressuposto arbitrário partilhado por uma comunidade de sujeitos); mas é certo que foi a partir dela que surgiram os modelos de cronologia dramática mais decisivos e influentes.

Progressivamente, foi-se consolidando e generalizando a ideia de que, a partir da ‘evolução’ estilística reconstituída por este novo método, seria possível inferir (por um princípio de analogia) a ‘evolução’ doutrinária correspondente; bastando para isso encontrar no enredo dos *Diálogos* uma narrativa que encaixasse nas conclusões fornecidas pela estilometria. Estavam, então, lançadas as bases para um modelo cronológico dramático de inspiração ‘genética’ e, desta vez, com pretensões de uma objectividade incontestável.

A promoção desta grelha hermenêutica a ‘leitura padrão’⁹³, isto é a exigência metodológica, deveu-se sobretudo a W. K. C. Guthrie e G. Vlastos, a cujas obras foi quase unanimemente reconhecida uma autoridade praticamente indisputável e até mesmo ‘reverenciada’⁹⁴. O primeiro foi autor da famosa *A History of Greek Philosophy* (em seis volumes, dois dos quais dedicados a Platão), a qual atingiu contornos praticamente ‘bíblicos’ na comunidade de platonistas e estudantes de filosofia em geral. Quanto ao segundo, partindo dos pressupostos de Guthrie e aceitando o essencial das suas teses mais gerais, centrou a sua análise no comportamento dramático de Sócrates, que considerou o marco de referência a partir do qual se deve inferir a ordem de leitura dos *Diálogos*. As suas teses atingiram uma enorme popularidade sobretudo nas mais poderosas universidades norte-americanas (Harvard, Cornell, Princeton e Berkeley), razão pela qual se tornaram globalmente dominantes.

a dispersão de conclusões que definia as metodologias mais antigas e chegar a um consenso. Vale a pena citar a passagem: “The greater consensus which exists today about the chronological sequence (...) can rightly be claimed as the achievement of the stylistic method” (1990: 2).

⁹³ Geralmente designada ‘leitura-padrão’, esta opção hermenêutica dominou quase por completo a tradição anglo-americana de estudos platonistas do último século, que, pelas conhecidas circunstâncias culturais e políticas, sempre determinou as tendências gerais. Apesar de desde cedo terem surgido diversas críticas a tal imperativo metodológico, ele continua a dominar a orientação ‘ideológica’ tanto das principais casas editoriais que publicam sobre Platão, como dos programas lectivos das mais prestigiadas universidades. Para uma relação detalhada das várias alternativas à ‘standard view’, vide Press (1996: 314-316).

⁹⁴ Nails, uma das vozes mais inconformadas da presente geração de platonistas, sublinha a natureza claramente convencional e até ‘autoritária’ desta grelha de leitura: ‘the dominant tradition in Anglo-American Platonic studies, a tradition more articulated than argued, and associated with the revered names of W. K. C. Guthrie and Gregory Vlastos’ (2003 §2).

4.2.1 W. K. C. Guthrie

A History of Greek Philosophy foi o primeiro grande texto (de alcance académico e escolar) a incluir a cronologia dramática (e, por conseguinte, os pressupostos genéticos implicados) como exigência metodológica para ler e estudar Platão. O próprio subtítulo dos dois volumes dá conta dessa orientação: *IV. Plato - the Man and his Dialogues: Earlier Period; V. The Later Plato and the Academy*. Visto tratar-se de uma obra genérica, Guthrie limita-se a reunir o essencial da bibliografia produzida até então, focando apenas as conclusões mais gerais, nomeadamente o dito ‘consenso’ gerado pela estilometria, a partir do qual elabora a sua versão de cronologia dramática. A sua proposta traduziu-se numa interpretação *progressiva* dos vários diálogos (alguns individualmente, outros agrupados), dispostos sequencialmente ao longo dos dois volumes, cujo fio narrativo se assume como paralelo à linha temporal da ‘evolução’ da filosofia de Platão e, por conseguinte, da composição de todo o *corpus*.

Quanto aos critérios e razões que permitem tal interpretação, a questão é tratada numa secção do capítulo preliminar (pp. 41-55), a qual começa justamente com a necessidade de partir de um modelo cronológico: ‘Since Plato’s philosophical activity extended over a period of at least fifty years, it is obviously important for students of his thought to determine, at least approximately, the chronological order of his writings if not their absolute dates’ (p. 41). De seguida, Guthrie apresenta uma súpula diacrónica das várias abordagens metodológicas ao problema da cronologia, entre as quais o método estilométrico, cuja validade considera indubitável⁹⁵. Entre as várias conquistas e virtudes, destaca a indisputável confirmação das *Leis* como último diálogo, isto é, a sua fixação enquanto data absoluta⁹⁶; e, sobretudo, o já referido

⁹⁵ ‘The stylometric method has undoubtedly proved itself’ (p. 51).

⁹⁶ ‘There is, fortunately, one fixed starting-point, namely the *Laws*. This work is not only said by Diogenes (3.37) to have been left unfinished at Plato’s death, and by Aristotle (*Pol.* 1264b26) to have been later than the *Republic*, but bears marks of lack of finish and revision, and is indisputably the latest of all his writings’ (p. 49). Note-se o recurso à famosa passagem de Diógenes Laércio, a qual gera uma profunda contradição no método estilométrico, pelo facto de implicar a tese de que Platão foi constantemente revendo os seus textos. Inexplicavelmente, apenas duas páginas mais adiante, Guthrie diz que a estilometria invalida essa mesma tese: ‘These stylistic investigations lend no support at all to the hypothesis, beloved of certain scholars, of second editions or revisions or rewritings of particular

‘consenso’ quanto à divisão do *corpus* em três grupos de diálogos correspondentes às três fases do ‘desenvolvimento filosófico’ de Platão⁹⁷. Estes são os dois pressupostos mais básicos da narrativa criada por Guthrie, a qual referimos apenas nos seus traços essenciais. Na verdade as razões que a justificam não chegam a ser explicitadas pelo autor, podendo apenas ser inferidas pelo índice geral daqueles dois volumes dedicados a Platão e por algumas observações isoladas em capítulos introdutórios.

O chamado ‘grupo socrático’ foi o primeiro a ser composto. Na fase preliminar da sua formação, Platão ter-se-á limitado a registar (retrospectivamente) as concepções filosóficas do seu mestre, sem ainda incluir nada de genuinamente seu⁹⁸. Posteriormente, depois de ‘superada’ esta primeira fase dominada pela voz de Sócrates (como que um *superego* filosófico), o discípulo foi-se libertando das linhas teórico-metodológicas do mestre e desenvolvendo as suas próprias posições. O marco decisivo deste processo de ‘emancipação filosófica’ corresponde à verdadeira revolução metafísica causada pela chamada Teoria das Ideias, a qual começa a ser formulada só depois da superação do dito ‘período socrático’⁹⁹. A partir deste momento, os papéis invertem-se: a figura de Sócrates passa a ser um mero porta-voz de um Platão já filosoficamente constituído¹⁰⁰.

Finalmente, chegamos à última fase, definida por uma revisão radical do ‘platonismo legítimo’ arquitectado na fase *média*. Curiosamente, este processo de autocrítica doutrinária

dialogues’. (p. 51)

⁹⁷ ‘The generally agreed achievement of the stylometric or linguistic method (and it is no small one) has been to divide the dialogues into three successive groups’ (p. 50). Nesta mesma página, Guthrie refere que podemos considerar ‘representative of the generally accepted conclusions’ o modelo cronológico proposto por Cornford: os *iniciais* são *Apologia*, *Críton*, *Laques*, *Lísis*, *Cármides*, *Êutifron*, *Hípias Menor e Maior*, *Protágoras*, *Górgias* e *Íon*; quanto aos *médios*, são eles *Ménon*, *Fédon*, *República*, *Banquete*, *Fedro*, *Eutidemo*, *Menéxeno* e *Crátilo*; por último, os *tardios* são *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Crítias*, *Filebo* e *Leis*.

⁹⁸ ‘Plato is imaginatively recalling, in form and substance, the conversations of his master without as yet adding to them any distinctive doctrines of his own’ (p. 67).

⁹⁹ ‘As for any doctrine of Forms, some of these dialogues have no connection with it, and the language of the others does not suggest the transcendence of Forms’ (p. 212). Nesta mesma perspectiva ‘evolucionista’, convém referir a obra de Ross (1951) inteiramente dedicada à Teoria das Ideias, sobretudo ao modo como ela se foi ‘desenvolvendo’ ao longo dos três períodos.

¹⁰⁰ Vide sobretudo o capítulo V (213-313), em que Guthrie interpreta *Protágoras*, *Ménon*, *Eutidemo*, *Górgias* e *Menéxeno* como diálogos de transição entre as duas fases.

toma corpo num progressivo apagamento do mestre Sócrates, que nos diálogos considerados ‘de transição’ começa, pouco a pouco, a perder protagonismo: surge como um jovem inseguro no *Parménides*, falha na tentativa de definir o conhecimento sem as Ideias no *Teeteto* e acaba remetido a mero ouvinte no *Sofista* e no *Político* (1976: 32-33). Quanto a *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis*, não carecem deste tipo de explicação, visto que a estilometria já tinha demonstrado serem os últimos de todos.

4.2.2 G. Vlastos

No geral, a proposta de Vlastos segue as mesmas linhas metodológicas de Guthrie, nomeadamente a divisão do *corpus* naqueles três grupos de diálogos, fruto do ‘consenso’ trazido pelo método estilométrico. A especificidade que a tornou famosa tem que ver com o chamado ‘grupo socrático’, o qual representaria a fase inicial da filosofia de Platão, definida, como vimos, pela presença dominante da voz autoral de Sócrates, tendo-se limitado o discípulo ao mero registo (um tanto honorífico) das teorias e métodos do seu mestre. Vlastos leva esta leitura ao extremo e defende que estes diálogos devem ser entendidos como documentos de uma ‘filosofia socrática’, posto que toma por garantido que o Sócrates de Platão corresponde integralmente ao Sócrates histórico¹⁰¹. Apesar das certezas de Vlastos, essa identificação é, no mínimo, discutível e o seu fundamento é manifestamente arbitrário¹⁰².

As teses de Vlastos foram sendo divulgadas em artigos isolados (1983; 1988) e posteriormente coligidas no famoso *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (1991), cujo título deixa bem evidente a tese subjacente: a verdadeira *autoria* dos diálogos ‘socráticos’ não pertence a Platão (neste caso, um mero redactor) mas sim ao próprio Sócrates histórico.

No segundo capítulo (pp. 45-80), misteriosamente intitulado ‘Socrates *contra* Socrates in Plato’, Vlastos esforça-se por demonstrar que em Platão existem dois Sócrates; não enquanto duas pessoas concretas, mas sim dois filósofos que partilham o mesmo nome, apesar

¹⁰¹ Vlastos é suficientemente explícito para que possamos acrescentar alguma consideração: “Is this the real Socrates, the Socrates of history? Yes.” (1991: 1 n. 2).

¹⁰² Para uma apreciação crítica da chamada ‘questão socrática’, vide Kahn (1981; 1996).

de seguirem doutrinas e métodos completamente diferentes¹⁰³. O autor atribui a cada uma das duas ‘personalidades socráticas’ dez posições filosóficas contrastantes, entre as quais daremos apenas um par de exemplos, de modo a contextualizar minimamente o problema: o ‘Sócrates inicial’ é (1) um simples *moral philosopher* e (2) não dispõe de qualquer teoria metafísica; pelo contrário, o ‘Sócrates médio’ (1) domina todas as áreas da filosofia e não apenas a moral, bem como (2) postula um complexo sistema metafísico (Teoria das Ideias, imortalidade da alma, Reminiscência etc.). A apreciação crítica que esta insólita interpretação merece excederia por completo o assunto aqui em discussão, pelo que nos limitaremos a considerar apenas os aspectos que relevam para o modelo de cronologia dramática resultante. Para isso, bastar-nos-á referir os ‘limites textuais’ em que opera cada um dos dois ‘Sócrates’, cuja demarcação recupera, como ficará evidente, a tal divisão do *corpus* em três grupos de diálogos.

O ‘Sócrates inicial’ situa-se nos diálogos que Platão primeiro escreveu, os quais se dividem ainda em dois subgrupos: os ‘elênticos’ (*Apologia, Cármides, Críton, Êutifron, Górgias, Hípias Menor, Íon, Laques, Protágoras e República I*¹⁰⁴) e os ‘transicionais’ (*Eutidemo, Hípias Maior, Lísias, Menéxeno e Ménon*), os quais diz explicitamente terem sido escritos depois dos ‘elênticos’ e antes dos do segundo grupo¹⁰⁵. Neste (*Crátilo, Fédon, Banquete, República II-X, Fedro, Parménides e Teeteto*) entra, então, o ‘Sócrates médio’, que dispõe já de um sistema filosófico bem mais complexo e evoluído. Quanto ao último grupo, o dos diálogos *finais* (*Timeu, Crítias, Sofista, Político, Filebo e Leis*), é referido apenas *for the sake of completeness* (p. 47). Não é relevante para o argumento de Vlastos, visto que a participação de Sócrates é muitíssimo reduzida e, por vezes, inexistente. Um desafio interessante seria explicar, nesta mesma linha de argumentação, por que motivo esta terceira personalidade, o ‘Sócrates final’, tende cada vez mais ao silêncio.

¹⁰³ ‘In different segments of Plato’s corpus two philosophers bear the same name. The individual remains the same. (...) They are so diverse in content and method that they contrast as sharply with one another as with any third philosophy you care to mention, beginning with Aristotle’s.’ (p. 46)

¹⁰⁴ Uma das consequências da interpretação de Vlastos é considerar o Livro I da *República* um diálogo separado dos restantes nove livros que, segundo defende, pertencem à fase *média*.

¹⁰⁵ ‘(b) Transitional Dialogues (written after all the Elenctic Dialogues and before all of the dialogues in Group II), listed in alphabetical order (...)’ (p. 46).

4.2.3 Kahn

Passando agora a uma lógica de ‘descontinuidade’, referiremos brevemente a proposta de C. Kahn, a qual surge como crítica e, ao mesmo tempo, alternativa às anteriores, embora partilhe com elas alguns pressupostos básicos, graças aos quais podemos justamente considerá-la também ‘dramática’¹⁰⁶.

O primeiro aspecto que salta à vista é a desconfiança do autor perante os afamados resultados da estilometria, nos quais reconhece uma grande dose de confusão, sobretudo pelo facto de os níveis estilístico e doutrinário terem sido ilegitimamente misturados¹⁰⁷. Ainda assim, reconhece nos resultados do método estilométrico um certo ‘consenso’, nomeadamente a divisão do *corpus* em três grupos, o que considera um ponto de partida para toda e qualquer aproximação cronológica. Esclarece, em todo o caso, que será infrutífero procurar uma ordenação interna dos grupos, isto é, a posição relativa que cada diálogo ocupa (vide 1996: 44-47). Desta ligeira afinação surge, então, um modelo cronológico um tanto diferente dos anteriores, porquanto menos ambicioso. Em vez de uma determinada ordem de composição, Kahn propõe um modelo de leitura que considera ‘ideal’, embora nunca se note nas suas linhas a pretensão de a tornar ‘canónica’¹⁰⁸.

O método consiste em considerar a *República* o eixo central da filosofia platónica, o ponto de confluência em que os vários métodos e doutrinas são sistematizados. Os restantes diálogos

¹⁰⁶ A teoria de Kahn, que implica também uma crítica aos métodos de Guthrie e Vlastos, foi primeiramente formulada em alguns artigos (1981; 1986; 1988), e, mais tarde, consolidada no famoso livro *Plato and the Socratic Dialogue* (1996).

¹⁰⁷ ‘What has occurred in the study of Platonic chronology since 1896 is (I am afraid) mostly confusion, not progress. There is first of all confusion about the term “middle-dialogues”, which was originally a name for the stylistically intermediate group, but is now applied to the dialogues of Plato’s so-called “middle-period” defined in terms of content, with reference to the doctrine of transcendental Forms’ (p. 44). Embora Kahn não o explicita, está evidentemente em causa o influxo ‘genético’ que a estilometria desde cedo recebeu.

¹⁰⁸ ‘It does not greatly matter in what order these dialogues were actually composed or in what sequence they are in fact read. My six stages may be thought of as the proposal for an ideal reading order’ (p. 48).

consistem, pois, em expressões parciais da abordagem mais geral conseguida na ‘obra-prima’. Então, a forma de ler estes ‘diálogos-satélite’ será sempre em função da distância relativa ao centro gravítico do *corpus*, isto é, a *República*. A este método hermenêutico Kahn chama ‘leitura proléptica’ ou ‘interpretação ingressiva’¹⁰⁹.

Convém notar que, apesar de Kahn se distanciar da exigência em determinar a ordem de composição temporal, o seu modelo implica uma outra ordem de natureza ‘espacial’¹¹⁰. Pressupõe implicitamente que Platão, ao escrever os diálogos, teve em mente este modelo ‘cosmológico’ (*República* no centro e os restantes na sua órbita), o qual haveria também de ser seguido pelos seus leitores.

4.2.4 Griswold

Para fechar o capítulo da cronologia dramática, vejamos brevemente os traços essenciais da proposta de Griswold, a qual inclui uma crítica radical à que vimos anteriormente, da autoria de Kahn. A principal acusação (e bastante pertinente) tem que ver com a falácia de circularidade implicada no argumento: a leitura proléptica pressupõe um modelo cronológico (as três fases), ao mesmo tempo que é utilizada para chegar a um modelo cronológico¹¹¹.

A especificidade da proposta de Griswold tem que ver com a total desvinculação entre modelo cronológico e ordem de composição (temporal, espacial ou de qualquer outro tipo). Defende que alguns diálogos são ordenados por Platão de acordo com uma ‘cronologia fictiva’ (*fictive chronology*¹¹²) da vida de Sócrates (sobretudo os que versam sobre a sua condenação), a qual assume contornos verdadeiramente ‘romanescos’ ao longo do *corpus*. Não poderíamos concordar mais com esta ideia: é evidente que muitos diálogos podem ser ‘cosidos’ por episó-

¹⁰⁹ Para uma explicação detalhada do método, vide Kahn (1996, pp. 59-65).

¹¹⁰ ‘Perhaps the better metaphor will be spatial rather than temporal: instead of before and after, we can speak of exoteric and esoteric, of relative distance from the center as defined by the *Republic*’ (p. 48).

¹¹¹ ‘The proleptic sequence assumes a given cronology; yet the requirements of the proleptic sequence are appealed to by Kahn as a part of the basis for establishing chronology’ (1990: 248).

¹¹² Este é o conceito nuclear da tese de Griswold. É formulado logo no artigo em que refuta a leitura proléptica de Kahn (Griswold, 1990) e assume uma total omnipresença ao longo de toda a obra posterior.

dios da biografia de Sócrates e também que, muito provavelmente, essa narrativa terá muito de ficcional. Discordamos apenas a partir do momento em que Griswold tenta subsumir todo o *corpus* nesta ‘fórmula’; um projecto condenado à partida, como demonstraram os seus próprios resultados¹¹³.

Em virtude da especificidade do texto platónico (um conjunto de dramatizações com uma elevada carga ficcional) e das condições editoriais da época, não é possível inferir nada de minimamente objectivo quanto à ordem pela qual os vários diálogos foram compostos na sua versão final.

As abordagens cronológicas anteriores ao método estilométrico não dispunham de dados suficientes nem minimamente fidedignos para chegar a um ‘consenso’, sobretudo porque careciam de um critério de validação externo ao enredo dramático dos diálogos. Nesta medida, a divisão do *corpus* em três ‘fases’, às quais correspondem três grupos de diálogos, é uma criação puramente arbitrária, fruto de uma grelha de leitura ‘genética’ implicitamente pressuposta, também ela arbitrária.

Quanto à estilometria, o afamado ‘consenso’ é, como vimos, uma convenção partilhada apenas por uma comunidade de estudiosos e não uma evidência de razão universalmente aceite. As três limitações que lhe apontámos serão mais que suficientes para reconhecer a incapacidade deste método em definir um modelo cronológico relativo minimamente estável.

Por conseguinte, as propostas de cronologia dramática que, com base nesse ‘consenso’ convencionalmente reconhecido, reclamam o estatuto de exigência metodológica (as de Guthrie e Vlastos, nomeadamente) resumem-se a opções hermenêuticas meramente facultativas. Além disso, este tipo de abordagem (excepto o caso de Griswold) cai necessariamente na circularidade: alegações sobre a sequência temático-filosófica dos diálogos não podem servir para determinar a sua cronologia, visto que essas alegações *já* dependem de pressupostos cronológicos. Este é o grande problema da presunção cronológica: toda e qualquer tipologia de ordenação dos

¹¹³ Num artigo mais tardio (1999), Griswold tenta aplicar o conceito de ‘cronologia fictiva’ à totalidade dos diálogos, mas apenas consegue agrupar 19. Além disso, ficam por justificar paradoxos como o facto de Sócrates, no *Parménides*, ser apresentado como um jovem e já dispor de uma Teoria das Ideias.

Diálogos é, simultaneamente, ponto de partida e ponto de chegada de um esquema interpretativo, cujo estabelecimento é em grande medida arbitrário.

Secção B

1. especificidades do texto platónico

“Let us begin, then, with the fact that Plato wrote dialogues rather than monologues, discourses, or treatises. This fact raises two inseparable difficulties: first, Plato says nothing in his own name, and second, whatever anyone says is relative to a specific dramatic situation. In other words, even if we knew for a fact that Plato shared the views of Socrates, Timaeus, and the Eleatic and Athenian Stranger, it would be still true that these characters say different things at different times and to differing audiences. But very far from knowing that Plato agrees with his principal dramatic figures (even though they do not agree with each other), there is evidence that none of them is a spokesman for his own views.” (Rosen 1987: xli)

Tanto os anónimos *Prolegomena philosophiae Platonicae* (1.29-35), como o *Comentário ao Alcibíades de Platão* (2.156-162) de Olimpíodoro dão conta, num registo algo anedótico, de um sonho que Platão terá tido instantes antes da sua morte: tinha-se transformado num cisne que, saltando de árvore em árvore, escapava constantemente a um grupo de caçadores que o tentava apanhar. É uma boa imagem do que representa Platão para os seus leitores, sobretudo os mais críticos.

A esmagadora maioria dos autores que compõem o cânone filosófico ocidental investe grande parte do esforço intelectual numa forma de discursividade unívoca, assertiva e, se quis-

ermos, *apofântica*. Aos conteúdos teóricos propriamente ditos surge quase sempre associada a preocupação de os veicular do modo mais inteligível possível; não só pelo facto de colocarem a si mesmos uma exigência de clareza, mas também porque este aspecto (a representação do mundo pela linguagem) constitui também um dos principais problemas filosóficos. Se a relação entre as coisas e o *dizer das coisas* é por definição problemática, o filósofo terá de incluir entre os seus imperativos metodológicos o máximo de transparência na formalização das suas ideias no discurso.

Considerando o caso de Platão, a questão da discursividade é pensada nos termos diametralmente opostos. As energias necessárias para uma formalização ‘clara e distinta’ dos conteúdos teóricos são transferidas, num movimento de sentido contrário, para um inusitado esforço de dificultar a tarefa do leitor em determinar quais são as posições do autor. A mensagem do filósofo, em vez de decodificada de forma unívoca e transparente, surge encriptada numa complexa articulação de elementos simbólicos, definida por uma *plurivocidade* de abordagens e por uma *opacidade* de sentidos. Visto que esta opção é sem dúvida intencional, a dimensão formal do legado platónico estará necessariamente incluída na filosofia que pretende transmitir, não se limitando, pois, à categoria de mero *veículo* de doutrinas e/ou posições teóricas. A sua natureza críptica terá, por isso, uma justificação que depende da forma como Platão concebe a própria filosofia.

O parágrafo de Rosen em epígrafe elenca os principais critérios mediante os quais poderemos buscar uma resposta. Começemos pelo mais elementar: Platão escreveu diálogos e não tratados, discursos ou qualquer outra modalidade *monológica*. Desta opção resultam as duas principais dificuldades do texto platónico: (1) nenhuma das posições teóricas assumidas nos *Diálogos* pode ser directamente associada ao seu autor; (2) todas as posições teóricas dependem do contexto dramático *em que* são assumidas. E destas dificuldades resultam as suas principais especificidades: (1) a anonimidade autoral gera uma pluralidade de sujeitos filosóficos num permanente *conflito hermenêutico*, cuja resolução muitas vezes não é conseguida, o que impossibilita determinar qual desses sujeitos corresponde ao autor; (2) a abstracção subjectiva (comum a todas as formas de discursividade em primeira pessoa) é substituída por um enredo dramático

com uma elevada carga ficcional.

Estes aspectos não são acidentais nem meramente cosméticos, antes estão radicalmente embebidos na mensagem que Platão quis deixar *com* os *Diálogos*. O conteúdo teórico deste legado textual não poderá de modo nenhum ser considerado *independentemente* da estrutura formal em que se *desvela*. Registe-se a advertência de Strauss (1964: 52) a respeito desta necessária co-implicação entre forma e substância, entre *o como* e *o quê*, que, no caso de Platão, deve impor-se como exigência metodológica:

One cannot understand Plato's teaching as he meant it if one does not know what the Platonic dialogue is. One cannot separate the understanding of Plato's teaching from the understanding of the form in which it is presented. One must pay as much attention to the How as to the What. At any rate to begin with one must even pay greater attention to the "form" than to the "substance", since the meaning of the "substance" depends on the "form".

Não se trata apenas de interpretar os conteúdos teóricos dos *Diálogos* nos limites da sua estrutura formal, mas sim de submeter o *sentido* dos conteúdos às especificidades da estrutura. A proposta de Strauss é extrema, mas absolutamente válida, visto que não existe em toda a obra platônica uma só posição teórica assumida *em abstracto*, isto é, cujo esclarecimento seja evidente fora do contexto dramático. Além disso, o processo de leitura dos *Diálogos* não assenta propriamente em mecanismos de dedução e assimilação de estruturas conceptuais, mas sim num procedimento hermenêutico que visa descortinar um *sentido* disfarçado pelas/nas especificidades formais e que, por isso, nunca se oferece de modo explícito. É nesta medida que a substância depende da forma.

1.1 Anonimidade e pluralidade de sujeitos filosóficos

Platão esforça-se por se ausentar da sua própria obra, de tal forma que nenhuma doutrina ou concepção, por mais simples que seja, lhe possa ser atribuída. No entanto, nem antigos nem

modernos conseguem especular as razões que justifiquem tal estratégia. Como bem observa Friedländer (1954: 133), é muito difícil entender este esforço de anonimidade pelo contraste que estabelece com a tendência geral daquela época: o gosto pela originalidade e pela defesa de convicções pessoais, que definia não só a filosofia pré-platónica, como também a mundividência da contemporaneidade ateniense em geral. Independentemente das motivações, esta atitude de distanciamento de Platão perante aquilo que escreve assume um movimento de contra-corrente em relação à conjuntura intelectual e política da sua época. A singularidade mais marcante é o facto de não termos uma voz autoral definida e confessada na primeira pessoa do indicativo; um sujeito textual assumido e homogéneo a quem possa ser diagnosticado um determinado perfil filosófico. Temos, em vez disso, uma pluralidade de vozes em permanente diálogo, das quais nenhuma pode ser associada ao autor; nem directamente, nem por meio de nenhum artifício literário.

Esse esforço de anonimidade, no entanto, torna-se ainda mais inquietante, para o intérprete pelo menos, porque não implica uma *separação* — um χωρισμός — entre o factual e o dramático. O enredo — o *mythos*, se quisermos — dos *Diálogos*, ainda que tenha uma carga ficcional elevadíssima, não se situa numa dimensão puramente *fictícia* que exclua por completo a existência do seu autor material, como o enredo do *Rei Édipo* exclui Sófocles, ou o do *Hamlet* exclui Shakespeare. Além das várias interpenetrações entre história e ficção, de que daremos conta mais adiante, convém notar que o nível diegético dos *Diálogos* prevê a existência histórica de Platão; não enquanto seu autor, mas apenas como um membro do círculo de amigos/discípulos Sócrates. Mesmo que por muito poucas vezes, o autor Platão introduz no enredo uma versão dramática de si mesmo, a qual, ironicamente, está limitada ao mero estatuto de figurante. Na *Apologia*, Sócrates nomeia Platão entre os vários atenienses ilustres que presenciaram a leitura da sua defesa (34a) e, um pouco mais adiante (38b), adianta que faz parte de um pequeno grupo de amigos (juntamente com Críton, Critobulo e Apolodoro) dispostos a pagar trinta minas como uma espécie de ‘coima’. Já no *Fédon* (59b), a questão é um pouco diferente, porque o nome de Platão é apenas referido para justificar a sua ausência entre os discípulos que visitaram Sócrates na prisão. Questionado por Equécrates sobre quem se encontrava junto do mestre

naquela hora difícil, Fédon nomeia todos os presentes e diz que Platão, segundo achava, estaria doente (59b: Πλάτων δὲ οἶμαι ἡσθένει). O caso do *Fédon* é particularmente escandaloso não só pela ausência de Platão junto de Sócrates durante os seus últimos momentos de vida, como também pela precaridade e insuficiência da justificação: tanto na Atenas Clássica como actualmente, ‘estar doente’ corresponde ao tipo de justificação mais recorrente e, ao mesmo tempo, menos credível para alguém não comparecer num determinado local. Além do mais, Fédon não tem bem a certeza se Platão estaria mesmo doente. Tendo em conta que todo este aparato é intencionalmente criado pelo próprio autor, a ausência da sua voz, que já era evidente apenas pela leitura dos diálogos, fica paradoxalmente reforçada por esta presença precária e injustificada.

A primazia da personagem é também notória na escolha dos títulos para os vários diálogos. Referimo-nos obviamente apenas ao título principal e não ao subtítulo temático que, como vimos, não será da autoria de Platão. Apenas uma minoria indica o tema em debate: *República*, *Leis* e *Apologia de Sócrates* são os casos mais explícitos; o *Banquete* designa apenas o contexto (o de um *symposion*) em que decorreu o diálogo, sem explicitar exactamente o tema do diálogo; *Sofista* e *Político* são suficientemente explícitos, mas apresentam uma versão ‘personificada’ do objecto da discussão. A restante maioria diz respeito a um determinado interlocutor da conversa registada pelo diálogo, sendo que em apenas três dos casos corresponde ao protagonista (*Timeu*, *Crítias* e *Parménides*). Se listados apenas pelos títulos originais, os *Diálogos* resultam numa multidão de nomes que tiveram uma existência histórica documentada, mas que, no universo criado no/pelo contexto dramático, sofrem uma reconfiguração literária que acrescenta uma grande dose de ficcionalidade; ou seja, são convertidos em personagens.

Neste ponto (e aconselha a prudência que *apenas* neste ponto) será relevante uma breve referência àquele grupo de autores sensivelmente contemporâneos de Platão que escreveram diálogos chamados ‘socráticos’. Não nos propomos aqui a discutir se os Σωκρατικοὶ λόγοι referidos por Aristóteles na *Poética* (1447b11) correspondem de facto a um género literário já existente, a um modelo formal em que se encaixa o diálogo platónico. Além deste, tendo apenas em conta as obras que sobreviveram intactas, resistiu também a versão de Xenofonte, que, em diversos níveis e perspectivas, difere bastante da platónica (vide Strauss 1970; Pinheiro

2009: 31-36). Todo o restante material textual acerca dos diálogos compostos pelos restantes membros do círculo socrático é demasiado fragmentário e ‘filologicamente instável’ para retirar conclusões minimamente relevantes a este respeito. Apesar dos esforços hermenêuticos em reconstituir esse repositório de produção socrática (e.g. Kahn 1996: 1-35; Giannantoni: 1990), a informação é demasiado escassa para sequer tentar uma comparação entre estes autores e Platão, pelo menos ao nível formal. Em todo o caso, visto que está aqui em causa apenas a questão dos títulos, existe um mínimo de dados a partir dos quais podemos ensaiar essa aproximação, que revela a possibilidade de Platão ter seguido neste aspecto um costume mais ou menos estabelecido.

A fonte principal é, mais uma vez, a famosa obra de Diógenes Laércio, onde aparecem referidos vários destes ‘diálogos socráticos’ que o biógrafo atribui aos vários autores desta tradição. A maioria deles (excepto Aristipo e Antístenes) segue, de facto, a tendência de atribuir títulos com nomes próprios: de Fédon (o correlato histórico da personagem que narra o diálogo platónico homónimo) é dito (D.L. 2.105) que escreveu um *Zopiro* (um conhecido especialista nas artes da fisiognomonía, que, segundo Cícero, terá aplicado as suas capacidades ao próprio Sócrates; vide Cic. *De fato* 10) e um *Símon* (no *corpus* de cartas convencionalmente atribuídas aos autores ditos ‘Socráticos’ aparece mencionado um sapateiro chamado Símon, que nem Platão nem Xenofonte alguma vez referem e cuja existência histórica está longe de garantida; vide Nancy & Goulet-Cazé (1999: 365, n. 3); Euclides (D.L. 2.108), cuja produção está também registada na *Suda* (s.v. Εὐκλείδης) que corrobora o texto de Diógenes, terá escrito cinco diálogos com nomes de pessoas, uma delas totalmente desconhecida (*Lâmprias*) e quatro das quais membros conhecidos do círculo socrático, como *Ésquines*, *Fénix* (muito provavelmente o Fénix referido no prólogo do *Banquete*, que servira de fonte à versão não aprovada por Apolodoro), *Críton* e *Alcibíades*; este mesmo Ésquines, cuja obra, entre os chamados ‘socráticos menores’, foi a mais apreciada e divulgada ao longo dos séculos posteriores, terá de facto escrito um *Alcibíades* (vide Kahn 1996: 19-29), além de que Diógenes Laércio (2.61) menciona ainda um *Axíoco* e um *Cálias*, entre outros.

A demissão da *autoria* inclui também a rejeição da *autoridade* doutrinária. Alguns interlocutores têm uma *personalidade filosófica* perfeitamente demarcada e, em muitos casos, não podemos considerar os seus contributos à discussão como contra-exemplos que Platão pretende refutar através de uma suposta ‘máscara socrática’. É verdade que, tendo em conta a globalidade do *corpus* e numa perspectiva ‘estatística’, Sócrates detém um certo protagonismo em relação às restantes personagens. Mas não é verdade que esse domínio seja suficiente para considerar o seu contributo como um *desvelamento* da voz autoral. De facto, nem a Sócrates nem a qualquer outro filósofo *criado* por Platão pode ser reconhecido esse estatuto. Como bem observa Zuckert (2009: 5), visto que Sócrates não é o único filósofo em acção, não podemos tomá-lo como uma máscara de Platão; e, por outro lado, visto que Sócrates é de longe o que mais participa, nenhum dos outros pode corresponder ao autor. Por isso, o *peso relativo* de cada um desses filósofos terá que ser equacionado com o diálogo em que aparecem e, num segundo nível de análise, no próprio *contexto* em que surgem os seus contributos.

A diversidade das personagens não se resume a uma galeria de nomes que a voz autoral vai utilizando para se manifestar. Não existe, por assim dizer, uma relação de *ventriloquismo* entre Platão e os seus interlocutores dramáticos. Cada um deles tem, como dissemos, uma *personalidade filosófica* suficientemente marcada para que lhes reconheçamos uma certa autonomia intelectual dentro do enredo em que participam. Muitos dos filósofos (re)criados por Platão representam paradigmas diferentes de conceber a filosofia, tanto do ponto de vista doutrinário, como metodológico. Nalguns casos, essas diferenças resultam em conflitos entre as personagens, incluindo o próprio Sócrates, cuja resolução nunca chega a ser assumida; ou seja, não fica claro qual é a ‘facção vencedora’. O caso de Trasímaco na *República* é paradigmático a este respeito: a sua definição de justiça como ‘conveniência do mais forte’ logo no Livro I é o motor que alimenta a discussão ao longo de todo o diálogo. Se, por um lado, é lançada na discussão com o intuito de ser refutada, por outro, é ela que, no limite, torna possível essa mesma discussão, na medida em que corresponde ao filosofema em questão: ‘reduzir-se-à o justo à conveniência do mais forte’? Além do mais, a única resposta satisfatória que Sócrates tem a oferecer a Trasímaco consiste justamente no Mito de Er, o qual aconselha uma vida justa. A este título citamos a inteligente observação de Sybel (1888: 102), que, já no longínquo século XIX, nota que a prestação de Alcibíades no *Ban-*

quete não se limita à apresentação de um contra-exemplo (isto é, a contrafacção do filósofo), antes denota uma faceta de Platão que se manifesta por este tipo de personagem. Tal sugestão aconselha alguns cuidados hermenêuticos, mas implica um aspecto absolutamente essencial: a voz autoral de Platão não corresponde a uma máscara partilhada entre os interlocutores, antes ao confronto do que diz o conjunto das personagens (enquanto personagens de um enredo), inclusivamente aquelas que parecem ter um contributo exclusivamente negativo.

Um caso em que o contributo de uma personagem que não Sócrates se revela particularmente determinante, tendo em conta o pensamento de Platão globalmente tomado, é o do suposto filósofo pitagórico chamado Timeu de Lócride. Esta personagem é apresentada como um eminente cidadão da cidade itálica de Lócride, o qual, segundo Sócrates, havia alcançado “o ponto mais alto de toda a filosofia” (*Ti.* 20a). Ele surge, pois, como um especialista no assunto a ser tratado, uma autoridade em matéria de cosmologia (27a), a ponto de a sua intervenção constituir, do ponto de vista metodológico-formal, um caso único no *corpus*: trata-se de um longo (27c-92c) monólogo, uma espécie de ‘conferência’, cujo conteúdo não recebe qualquer crítica por parte dos restantes interlocutores. Ao contrário do que acontece na maioria dos diálogos, o contributo desta personagem não é objecto de discussão nem tão-pouco se articula *dialogicamente* com outros contributos; antes consiste numa espécie de ‘tratado de filosofia natural’ aceite sem quaisquer reservas. Assim sendo, o modelo cosmológico (um item indispensável entre filósofos gregos) que podemos considerar ‘platónico’ corresponde *ipsis uerbis* ao discurso proferido pela personagem Timeu de Lócride, cujo estatuto histórico, ao nível do enredo dramático, é equivalente ao de Protágoras, Parménides ou do próprio Sócrates; embora seja certo que, fora dos limites textuais, se trata de uma figura puramente fictícia. O esforço de Platão em simular a historicidade da personagem Timeu é também sintoma da sua intenção em deslocar a autoridade doutrinária, em matéria de filosofia natural, para um sujeito filosófico externo, que, no caso, corresponde a um filósofo pitagórico.

1.2 Especificidades (meta)diegéticas

Um dos aspectos mais inquietantes do universo dramático construído por Platão é a sua natureza marcadamente *anacrónica*. Ao longo dos *Diálogos*, o autor mistura no mesmo *espaço* pessoas que ele próprio conhecia, com maior ou menor intimidade, familiares, e membros (historicamente validados) do círculo de Sócrates, mas também outras figuras cuja época de *florescimento* é bastante anterior ao tempo de Platão e seus contemporâneos (e.g. Protágoras, Parménides etc.). O fosso temporal existente entre o *universo artificial* dramatizado nos *Diálogos* e a época histórica da produção textual propriamente dita é considerável: na maturidade de Platão (isto é, na época em que escreveu a sua obra), figuras como Protágoras, Hípias ou Trasímaco já não estariam seguramente entre os vivos. A única exceção seria Górgias, que conheceu uma longevidade invejável, tendo passado a ‘mítica’ barreira dos 100 anos e, por isso, granjeado a honra de incorporar o insólito tratado de Luciano sobre *Os que tiveram longa vida* (*Macr.* 23.1). Para dar apenas um exemplo (suficientemente paradigmático), Protágoras terá morrido quando Platão era ainda uma criança, de tal forma que a conversa registada no diálogo homónimo se situa numa data anterior à do nascimento do seu autor.

Temos, pois, dois planos temporais que, do ponto de vista cronológico, não admitem sobreposição e podem, com justiça, ser segmentados com alguma clareza historiográfica: (1) o século V, época da interacção de Sócrates com os seus *ainda* jovens discípulos (entre os quais o próprio Platão), mas em que vivem também Protágoras, Parménides etc.; (2) o século IV, época em que Platão de facto escreve os *Diálogos* e onde se situam também os amigos e familiares que refere. O marco que divide os dois planos é evidente: a morte de Sócrates. Para todos os efeitos, o texto de Platão recupera o exemplo de um homem paradigmático já desaparecido, cujas crenças, opiniões e acções estão limitadas à memória de quem presenciou ou de quem tenha ouvido falar, dependendo a sua *perenidade* do registo ‘conservado’ (utilizamos aspas, porque o termo mais próprio seria ‘recriado’) em forma dialógica. Os *Diálogos* são, pois, duplamente eficazes na conservação desse património perdido nos tempos e instavelmente mantido na oralidade: se, por um lado, recuperam as conversas através da sua *dramatização*, por outro

lado constituem o *documento* que garantirá a sua preservação.

Note-se, todavia, que não está propriamente em causa a discrepância entre o tempo de composição (isto é, a época em que Platão de facto escreveu) e o tempo em que decorre a narrativa. A questão é bem mais profunda, na medida em que o segmento cronológico do tempo de escrita aparece encrustado no enredo dramático, o que representa uma *supressão* fictícia desse fosso temporal. Kahn (1996: 2) chama a esta característica ‘the optical illusion of the dialogues’, porquanto tentativa (sucedida, acrescente-se) de Platão em recriar a atmosfera dramática da época anterior, isto é, o ambiente intelectual de finais do século V em que Sócrates confronta tanto os Sofistas, como os seus pupilos.

Este paradoxo temporal torna-se possível graças a uma engenhosa interpenetração (como veremos, alimentada pelo recurso ao ficcional) dos dois planos narrativos em que se estruturam os diálogos. É certo que todos eles consistem num registo de conversas simuladas pelo intelecto de Platão, mas muitas delas, do ponto de vista metanarrativo, situam-se numa segunda camada diegética. Nestes casos, o diálogo propriamente dito não começa imediatamente, sob a forma de discurso directo; antes se encaixa numa narrativa paralela que o justifica, que dá conta da sua possibilidade, na medida em que pretende explicitar as condições mediante as quais a *estória* chegou à personagem que corresponde ao narrador. O conteúdo da discussão passa por todo um atribulado processo de transmissão, sempre ao nível da oralidade, assumindo-se o seu registo (o diálogo platónico propriamente dito) como uma espécie de salvaguarda escrita de um episódio que corria sérios riscos de cair no esquecimento. Dentro dos limites do universo platónico, uma parte considerável do património filosófico foi conservado sensivelmente do mesmo modo que o repositório da mitologia tradicional, isto é, enquanto conteúdo cuja discursividade é por natureza oral, mas exige um processo de *textualização* por forma a granjear uma certa perenidade.

Nalguns casos, as funções de narrador são entregues ao próprio Sócrates. A *República*¹¹⁴, por exemplo, começa com a tão famosa quanto paradigmática *caminhada descendente* desde a cidade de Atenas à zona portuária (logo, periférica) do Pireu, na companhia de Gláucon. A discussão em que consiste a *República* só começa mais tarde, na casa de Céfalos, depois de

¹¹⁴ Além da *República*, também o *Lísis* e o *Cármides* são narrados por Sócrates.

Sócrates ter sido literalmente forçado (327c) pelo grupo liderado por Polemarco (que haviam encontrado já no regresso ao centro de Atenas) a dissertar sobre o justo. O objectivo desse diálogo, como veremos posteriormente, será demonstrar que, ao contrário do que diz Trasímaco, o justo não se esgota na ‘conveniência do mais forte’; demonstração essa que só se torna possível mediante a *adesão voluntária* ao Mito de Er (só no Livro X). Não será inocente que, do ponto de vista do enredo dramático, a discussão sobre o justo (mais propriamente a refutação de que ele se resume ao exercício de um poder estabelecido) tenha por condição de possibilidade a aplicação do argumento da força (convencionalmente conhecido por *argumentum ad baculum*): se Polemarco (o ‘Senhor da Guerra’) não tivesse ameaçado Sócrates, a conversa que constitui a *República* não teria existido (cf. Strauss 1964: 63-65).

1.2.1 *Protágoras*

Numa estranha conversa com um interlocutor anónimo (na verdade, trata-se de um grupo de pessoas que escutarão a conversa tida com Protágoras), este aborda Sócrates de um modo um tanto abrupto e seguramente indelicado, questionando se o filósofo teria vindo da ‘caça de Alcibíades’ (309a1-2: ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ Ἀλκιβιάδου). Este sugestivo início mantém o mesmo tom duvidoso quanto ao sentido exacto da ‘caça’ a que o interlocutor anónimo se refere e, quanto mais se alonga a conversa, mais evidente se afigura uma leitura sexual daquela metáfora ‘venatória’. A invectiva inicial inclui também uma curiosa observação acerca da barba de Alcibíades, que começava a despontar, indicando assim os inícios da sua masculinidade. O tom de boato e maledicência coloca o nível da discussão em patamares admiravelmente baixos para um texto filosófico, especialmente tratando-se do seu exacto início (309a1-5):

Πόθεν, ὦ Σώκρατες, φαίνη; ἢ δήλα δὴ ὅτι ἀπὸ
κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὄραν; καὶ μήν μοι
καὶ πρόην ἰδόντι καλὸς μὲν ἐφαίνετο ἀνήρ ἔτι, ἀνήρ μέντοι,
ὦ Σώκρατες, ὥς γ’ ἐν αὐτοῖς ἡμῖν εἰρήσθαι, καὶ πώγωνος

ἤδη ὑποπιμπλάμενος.

De onde apareceste, Sócrates? Vê-se mesmo que da caça a Alcibíades, ou não será? Também a mim, quando o vi pela manhã, me pareceu já um belo homem; e, aqui só entre nós, ó Sócrates, já um varão, com a barba a encher[-lhe o rosto].

Sócrates não ignora a provocação e responde, baseando-se em Homero, que a idade da primeira barba é a mais ‘graciosa’ (χαριεστίατην). A conversa prossegue no mesmo tom até que é revelada a ‘separação’ entre Alcibíades e Sócrates, pois que este encontrou um outro (não se especifica ‘o quê’ exactamente) mais belo; no caso, um estrangeiro, de Abdera. É justamente aqui que o teor da discussão muda radicalmente de rumo e todo este intróito exige uma releitura, sobretudo a noção de ‘beleza’ nele implicada. O ‘substituto’ do jovem Alcibíades é o velho Protágoras, que, por ser mais sábio, *parece* mais belo (309c11-12: τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι). O insólito preâmbulo termina exactamente aqui e Sócrates, a pedido do interlocutor anónimo, passa de imediato à *narração* (διηγῆσω) do encontro que tinha tido com Protágoras. Apesar de ele ter acontecido na madrugada imediatamente anterior (310b), o leitor tem apenas acesso àquela conversa *indirectamente*, isto é, por meio da *recuperação narrativa* feita de memória por Sócrates. Ao nível do enredo dramático, não se trata da discussão entre Sócrates e Protágoras, mas sim o *relato* dessa discussão.

1.2.2 *Parménides*

O caso do *Parménides* tem contornos semelhantes, mas com uma diferença fundamental: Sócrates não é o narrador. O texto começa com a personagem Céfalo no papel de narrador, explicando que veio de Clazómenas, na companhia de alguns concidadãos, para Atenas à procura de Antifonte. Na ágora encontra Adimanto e Gláucon, meios-irmãos (maternos) de quem eles buscam. Embora o texto não o refira, do ponto de vista histórico também Platão será meio-irmão de Antifonte, posto que Adimanto e Gláucon eram seus irmãos. A propósito do que

dissemos há pouco a propósito da anonimidade, é de notar, mais uma vez, o jogo que Platão opera para marcar a sua ausência, ao colocar Antifonte como elemento-chave no processo de transmissão do conteúdo deste diálogo. É que é esta personagem que guarda na memória as conversas que ouvia (num tempo passado cujas coordenadas exactas não são esclarecidas) de Pitodoro, um companheiro de Zenão. Assim, do momento original em que ocorreu a conversa entre Zenão, Parménides e Sócrates até ao tempo em que estas personagens se situam temos um nível intermédio completamente inacessível, que corresponde a Pitodoro. Foi esta figura, que até no texto aparece caracterizado em termos bastante indefinidos (126b9: Πυθοδώρω τινί), a única pessoa que de facto ouviu aquela conversa ‘ao vivo e em directo’, mas o que o *Parménides* fornece consiste apenas no testemunho duplamente indirecto de Antifonte. Além do mais, cumpre sublinhar que a transmissão se processa ao nível da absoluta oralidade: Antifonte *ouviu* de Pitodoro, os interlocutores do diálogo *ouvem* de Antifonte. Não existe qualquer suporte escrito envolvido no processo, mas apenas a memória de Antifonte (126c3: ἀπομνημονεύει) e, embora não referida pelo texto mas nele obviamente implicada, a memória de Pitodoro.

É de notar o breve apontamento (126c-127a) sobre o narrador da famosa e decisiva conversa entre Zenão, Parménides e Sócrates. Ao mesmo tempo que Adimanto elogia as capacidades discursivas de Antifonte, refere que este se dedicava afincadamente a estas conversas que ouvira de Pitodoro, mas (apenas, acrescentaríamos) durante a adolescência. No presente momento, auxiliava o seu avô homónimo na tarefa de criar cavalos. Aliás, refere o texto que Antifonte só pôde dar atenção aos convidados (entretanto chegados a casa dele) depois ‘de se ter desvincilhado’ (127a3: ἐπειδὴ δὲ ἐκείνου ἀπηλλάγη) de um ferreiro, a quem encomendara a reparação de um freio. Para todos os efeitos, e tendo apenas em conta os limites contextuais do diálogo, o conteúdo do *Parménides* estava conservado apenas na memória de um sujeito que, apesar de na adolescência se ter dedicado à problematização filosófica (supondo que era essa a razão do seu entusiasmo com as conversas de Pitodoro), tinha por ocupação tratar de cavalos.

1.2.3 *Fédon*

Passando ao *Fédon*, o primeiro aspecto a sublinhar tem que ver com a discrepância temporal que se verifica entre o episódio narrado (os últimos momentos de Sócrates) e a narração desse mesmo episódio. O texto não especifica *quanto* tempo passou exactamente entre estes dois momentos, embora tenha sido muito (57a8: ἀφίεται χρόνου συχνοῦ ἐκείθεν); mas logo na primeira fala do diálogo fica evidente *o que* aconteceu entretanto:

Αὐτός, ὦ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει ἐκείνη τῇ
ἡμέρᾳ ἢ τὸ φάρμακον ἔπεν ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ, ἢ ἄλλου του
ἤκουσας;

Estiveste lá tu mesmo, Fédon, junto a Sócrates no célebre dia em que tomou o veneno na prisão, ou ouviste [o relato] de outra pessoa?

Por maioria de razão, será necessário que o texto que *dramatiza* a morte de Sócrates seja posterior ao dia em que Sócrates morreu. Mas não está em causa a confirmação dessa evidência, de que até o próprio Equécrates (o interlocutor interessado nesse assunto) teve notícia na cidade de Fliunte. Está, sim, o acesso (privilegiado) de Equécrates (que representa os leitores) à reconstituição de um episódio cujos contornos e pormenores eram ainda desconhecidos; daí o interesse em saber se Fédon presenciou ele mesmo aquilo que está prestes a contar ou se ouviu de outra pessoa. Mas, mesmo que *narrado* em primeira pessoa, o testemunho de Fédon não deixa de ser isso mesmo: uma narrativa. E, ao nível do enredo dramático, do ponto de vista formal, o diálogo propriamente dito está contido nessa narrativa.

Equécrates (personagem que, tendo em conta a totalidade do *corpus*, aparece apenas no primeiro plano discursivo do *Fédon*) não viajou de propósito para Atenas para conhecer as doutrinas ou teorias de Sócrates, mas sim os detalhes dos seus últimos momentos: o que disse e o que fez antes de morrer, bem como quem estava com ele nesse momento (57a; 58c). Equécrates

busca uma *imagem mítica* de Sócrates, que, convém lembrar, ao nível do enredo dramático, é considerado o paradigma de filósofo, o exemplo de uma vida justa de que, aliás, o *Fédon* constitui o exemplo mais extremo: respeitar a ordem, mesmo no caso de uma condenação injusta. A natureza *messiânica* do carácter e do exemplo prático latentes nesta personagem, pelo menos nos termos em que Platão a constrói, faz com que o episódio dedicado à sua morte — do qual existe ‘registo’ apenas na memória de quem o presenciou, pelo que ele poderá ser apenas *narrado* e, aquém do *Fédon*, limitado à oralidade — assuma um carácter quase religioso.

1.2.4 *Banquete*

No *Banquete*, esta questão dos diferentes planos diegéticos (e respectivas implicações no *estatuto textual* da conversa registada) assume contornos inéditos, se tivermos em conta a globalidade do *corpus*. Ela coloca-se logo na primeira frase que abre o texto. Apolodoro, o narrador ‘nomeado’, começa justamente por reclamar uma certa ‘legitimidade filológica’ para relatar os contornos do famoso festim ocorrido na casa de Ágaton, declarando-se “não despreparado” (172a1: οὐκ ἀμελέτητος) para abordar o assunto. A formulação prenuncia que a tarefa em mãos não é tão simples quanto pareça, pois que não se trata, como no caso do *Fédon*, de simplesmente relatar algo que tenha presenciado. O caso presente inclui dificuldades que obrigam a uma certa *preparação* por parte do narrador, nomeadamente um considerável trabalho de ‘reconstituição filológica’, dada a precaridade das fontes disponíveis. Esta ideia é reforçada pela referência de um contra-exemplo, isto é, uma tentativa de reconstrução ineficaz que resultou em informações imprecisas e erradas: Apolodoro relata de imediato o seu encontro com Gláucon, o qual procurava conhecer os contornos dessa reunião na casa de Ágaton. Aquele já conhecia uma versão de um sujeito desconhecido que teria escutado a narrativa de Fénix (172b3: τίς μοι διηγείτο ἀκηκοὼς Φοίνικος), mas, nas palavras de Gláucon, esse indivíduo “não disse nada de relevante” (172b4-5: ἀλλὰ γὰρ οὐδὲν εἶχε σαφὲς λέγειν). Referiu, ainda assim, que Apolodoro era também conhecedor da estória, razão pela qual Gláucon o procurou.

A narrativa do referido desconhecido era de tal forma inexacta que Gláucon, pelo facto de

ter perguntado se Apolodoro tinha ele próprio assistido (172c), nem chegou a tomar consciência de um dos problemas mais marcantes de todo o processo de reconstituição: o encontro na casa de Ágaton foi há tanto tempo que seria impossível Apolodoro ter assistido, pois que, nessa época, era ainda uma criança (173a). Existe, pois, um fosso temporal entre os dois momentos (o do episódio em causa e o da sua narração) que estruturam o diálogo, o qual impossibilita um acesso directo e imediato à conversa que ele reporta. Esta dificuldade não poderá, pois, ser totalmente vencida, mas apenas minimizada pela estratégia de Apolodoro, cuja principal diferença em relação à (falhada) do desconhecido que Gláucon tinha consultado tem que ver apenas com a fonte utilizada. O caso em tudo se assemelha a uma investigação jornalística. Enquanto que o estrangeiro ouvira (e reproduzira) o testemunho de Fénix, Apolodoro conseguiu ter acesso à fonte que o próprio Fénix tinha consultado: Aristodemo. No que respeita às condições de transmissão de ambas as narrativas, as diferenças são evidentes:

Versão do desconhecido: casa de Ágaton > Aristodemo > Fénix > desconhecido

Versão de Apolodoro: casa de Ágaton > Aristodemo > Apolodoro

Além de eliminar uma das etapas, a versão de Apolodoro baseia-se num testemunho em primeira mão, posto que Aristodemo tinha estado de facto presente no encontro (173b); enquanto que a do desconhecido se fundamenta exclusivamente no testemunho de Fénix, o qual não esteve presente. Em todo o caso, por mais eficaz e válida que possa ser a reconstituição de Apolodoro, ela sofre de uma limitação considerável, que tem que ver com a sucessiva *degradação* da mensagem original pelo facto de ‘passar de boca em boca’. De um modo algo simplista, podemos aparentar o caso ao chamado ‘jogo do telefone’, em que um grupo de pessoas dispostas em círculo vão passando ‘de boca em boca’ (sussurrando ao ouvido) uma pequena e simples frase, desde o seu proponente inicial até ao último elemento do círculo. Na esmagadora maioria dos casos, a *versão original* (isto é, a expressão que o proponente sussurrou ao ouvido do primeiro elemento do círculo) vai-se constantemente deteriorando durante essa constante passagem de testemunho, de tal forma que o último elemento do círculo (responsável

por pronunciar a frase em voz alta) acaba sempre por dizer algo que não corresponde ao que inicialmente fora proposto. É sensivelmente este o problema que podemos colocar à dimensão metaliterária do *Banquete* (isto é, as condições que, ao nível do enredo dramático, envolvem a transmissão do seu conteúdo), mas a uma escala completamente diferente, visto que não está em causa uma simples frase, como acontece no ‘jogo do telefone’, antes um longo diálogo entre várias personagens, sendo que cada uma das quais profere uma *narrativa* bastante complexa. As dificuldades inerentes à transmissão oral de uma determinada mensagem, as quais aumentam proporcionalmente ao nível da sua complexidade, obrigam-nos a admitir que, nos limites do universo dramático do *Banquete*, a versão narrada por Apolodoro, ainda que válida, estará muito longe, sobretudo do ponto de vista formal, da conversa originalmente ocorrida na casa de Ágaton.

Além disso, mesmo limitando-nos ao nível do enredo dramático, o relato de Apolodoro sofre ainda de outros dois problemas co-implicados, como deixa notar a seguinte afirmação deste narrador (*Smp.* 178a1-6):

(...) πάντων μὲν οὖν ἅ ἕκαστος
εἶπεν, οὔτε πάνυ ὁ Ἀριστόδημος ἐμέμνητο οὔτ’ αὖ ἐγὼ
ἅ ἐκείνος ἔλεγε πάντα· ἅ δὲ μάλιστα καὶ ὧν ἔδοξέ
μοι ἀξιομνημόνευτον, τούτων ὑμῖν ἐρῶ ἐκάστου τὸν
λόγον.

Quanto ao que cada um disse, nem Aristodemo se lembrava perfeitamente, nem eu [me lembro] de tudo quanto ele disse. Relatar-vos-ei, portanto, apenas o essencial e o que me parece mais relevante do discurso de cada um deles.

O primeiro problema tem que ver com a imprecisão da fonte de Apolodoro: Aristodemo não conseguiu reconstituir *perfeitamente* (πάνυ) — tomando ‘perfeito’ pelo seu sentido mais literal de ‘completo’, isto é, ‘integral’ — a conversa a que tinha presenciado. Mais adiante

(180c), logo após reportar o discurso de Fedro (o qual também carece de exactidão e precisão: *τινα λόγον*) e exactamente antes de passar ao de Pausânias, Apolodoro refere que houve mais discursos entre estes dois, mas dos quais Apolodoro não se lembrava *perfeitamente* (180c2: *ἄλλους τινὰς εἶναι ὧν οὐ πάνυ διεμνημόνευε*), razão pela qual teriam que ser dispensados da narrativa (180c2-3: *οὐς παρῆς*). Aliás, a última ‘cena’ do *Banquete* agrava ainda mais as suspeitas sobre a validade do testemunho presencial, visto que, já no fim do encontro, quando a casa de Ágaton foi invadida por uma ‘horda de foliões’ (223b2-3: *κωμαστὰς ἦκειν παμπόλλους*), Aristodemo foi tomado pelo sono (223b8: *δὲ ὕπνον λαβεῖν*) e dormiu *perfeitamente* (223c1: *καταδαρθεῖν πάνυ*) até de madrugada. Note-se a repetição do qualificativo *πάνυ*, que havia sido formulado na negativa para classificar o relato (180c), mas que agora se refere ao sono imperturbado de Aristodemo: não reconstituiu a narrativa *perfeitamente*, mas dormiu *perfeitamente*. A avaliar pelos últimos parágrafos do texto (223c-d), enquanto o nosso narrador em primeira mão dormia, Sócrates, Ágaton e Aristófanes continuaram a conversar. Desta discussão seguramente longa o leitor conhece apenas o tema geral (Sócrates insistia em demonstrar a afinidade entre a tragédia e a comédia), pois que Aristodemo, por não ter ficado acordado, não ouviu; e mesmo quando acordou, já a conversa chegava ao fim, pelo facto de estar ainda com sono, não recuperou senão este elemento temático.

O segundo problema está sensivelmente na mesma ordem do primeiro e tem que ver com facto de o próprio Apolodoro não se lembrar de tudo quanto Aristodemo lhe contou (178a2-3: *οὐτ’ αὖ ἐγὼ ἂ ἐκεῖνος ἔλεγε πάντα*). Ora, além de, como vimos, o testemunho presencial estar condicionado por todas aquelas dificuldades, também a ‘investigação jornalística’ de Apolodoro é manifestamente defeituosa, embora não seja clara a razão pela qual isso acontece. Seja como for, a concorrência de todos estes factores tornam o *Banquete*, ao nível do enredo dramático, um documento impreciso e incompleto; e essa natureza parece ser algo que Platão faz questão de evidenciar (cf. Rosen 1987: 9, 38).

Esta especificidade torna-se ainda mais inquietante, porque evidencia um esforço por parte de Platão que, mesmo tendo em conta todas as exigências dramáticas para criar tal cenário, em rigor não seria necessário. É que um dos principais argumentos de Apolodoro para defender

a validade da sua narrativa (isto é, a fidelidade ao que realmente fora dito na casa de Ágaton) foi ter conferido ‘algumas coisas’ (simplesmente ἔναια, em 173b5) com o próprio Sócrates. Ora, a questão é óbvia: por que motivo Platão não ‘encarregou’ o protagonista Sócrates de relatar a conversa tida na casa de Ágaton — ele que, não só estava lá pessoalmente, como também foi um dos participantes mais activos —, em vez de recriar um processo de transmissão tão complexo e atribulado? Por que motivo Platão insistiu em conferir ao conteúdo do *Banquete* uma tal ‘instabilidade documental’, ao nível do enredo dramático? Na verdade, esta é uma daquelas questões que só o autor poderia esclarecer, não nos restando, pois, senão especular.

Em todo o caso, independentemente de qual terá sido a intenção, poderemos facilmente deduzir as consequências que advêm desta opção: o relato transmitido por Apolodoro aos seus companheiros (que representam também os leitores do diálogo) tem um *comportamento literário* análogo ao das narrativas míticas tradicionais. Em primeiro lugar, trata-se de uma forma de discursividade manifestamente oral, pois que consiste numa *estória* que vai sobrevivendo ‘de boca em boca’ (Aristodemo *conta* a Apolodoro, Apolodoro *conta* aos companheiros e leitores), até que, eventualmente, passa à escrita (isto é, o *Banquete* enquanto documento textual). Em segundo lugar, o tempo a que se reporta o episódio constitui, pelo menos para os interlocutores do primeiro plano narrativo e, claro, os leitores, uma época *inacessível* (até para o narrador Apolodoro, que na altura era ainda uma criança), senão de um modo precário e incompleto graças, justamente, à reconstituição narrativa.

A estrutura do prólogo do *Banquete* e aquelas observações do narrador a propósito da precaridade documental que envolve a reconstituição da conversa mantida na casa de Ágaton antecipam, do ponto de vista formal, o carácter dessa conversa. De um modo geral, as intervenções dos convidados centram-se em evocações de um passado distante somente *recuperável* pelas narrativas que cada um apresenta: Aristófanes relembra o diálogo primordial entre Zeus e Apolo; Sócrates regressa a um episódio ‘lendário’ da sua juventude, isto é, o encontro com Diotima, a qual, por sua vez, num plano narrativo diferente, se refere a um banquete entre os deuses; Fedro sublinha sobretudo a natureza ancestral de Eros; e Alcibíades recupera as suas experiências (eróticas e militares) com Sócrates. Em todos os casos a tendência é de *rememorar*

um tempo e um espaço já perdidos, cujo único acesso possível consiste na *narrativa*, consistindo o *Banquete* (tanto na forma, como no conteúdo) numa evocação do passado materializada numa série de *rememorações* enquadradas (do ponto de vista formal) numa *rememoração*; não em termos históricos, mas sim *míticos* (apud Rosen 1987: 2-3). Logo desde o início, particularmente naquilo que corresponde, ao nível do enredo dramático, nas suas condições de possibilidade (isto é, como chegaram até ‘nós’ as conversas mantidas em casa de Ágaton?), o diálogo força uma separação do presente na direcção do passado mítico que corresponde à existência filosófica de Sócrates (apud Rosen 1987: 5). Desde o dia da conversa na casa de Ágaton até ao relato de Apolodoro terão passado pelo menos 15 anos (cf. Nails 2002: 314-315); todavia, como bem observa Rosen (1987: 7), tal distância é de uma natureza *anistórica*, na medida em que as personagens que de facto discutiram sobre Eros gozam de uma certa *transcendência objectiva* (‘objective transcendence’) perante Apolodoro e os seus companheiros. Sócrates, Aristófanes, Alcibíades e até o próprio Ágaton (que nesse dia tinha vencido o concurso dramático perante 30.000 cidadãos) são, para os mais jovens, representantes de um passado glorioso a que podem aceder unicamente através da *reconstituição* narrativa, que será sempre precária.

1.2.5 *Timeu-Crítias*

Esta questão da *reconstituição* adquire particular relevância no *Timeu-Crítias*, nomeadamente no que respeita às condições de transmissão da narrativa sobre a mítica ilha da Atlântida. Embora as circunstâncias dramáticas não sejam exactamente as mesmas, visto que não se trata de um plano narrativo inicial que *possibilita* o diálogo mas sim do próprio diálogo já *em acto*, os termos da problematização são bastante semelhantes. Trata-se igualmente de *criar* (em sentido literário) uma justificação metanarrativa que possibilite unir o tempo em que decorre a conversa entre os interlocutores e *um* tempo já perfeitamente inacessível. Como veremos, a personagem Crítias, tal como Apolodoro, precisa de argumentar pela validade do seu relato, explicitando quais as fontes a que recorreu e em que medida elas podem ser consideradas fidedignas pelos restantes participantes do diálogo; ou seja, para que esse relato possa ser aceite como parte do

diálogo. A especificidade do *Timeu-Crítias* tem que ver com o já referido esforço de Platão em criar um cenário marcadamente ficcional, mas que, ao nível do enredo dramático, é considerado verídico. Neste caso, o requinte literário é tal que o próprio leitor terá que partir para uma complexa reconstituição filológica, se não quiser ficar refém desta complexa relação entre história e ficção, isto é, se não quiser ser ‘enganado’ pelo texto. Convém, aliás, lembrar que a tendência para a *simulação histórica* neste diálogo é também bastante evidente na construção da personagem Timeu, como vimos há pouco. Embora seja apresentado e reconhecido pelos interlocutores como um credenciado filósofo de Lócride, especialista em assuntos de filosofia natural, sabemos que ele nunca existiu historicamente.

A intervenção de Crítias resume-se a uma narrativa sobre uma guerra ocorrida em tempos ancestrais entre uma versão primeva de Atenas e uma civilização oriunda de uma ilha distante chamada Atlântida. Os contornos de tal conflito seriam, então, assunto do diálogo *Crítias*, que termina abruptamente em 121c, restando apenas uma breve descrição daquela civilização insular. O que restou desta diegese arquiectada pela dicotomia de dois mundos opostos começa por dar conta do território, da população e da organização social de uma Atenas situada num tempo primordial (9000 anos antes de Platão) e termina com um ensaio corográfico mais desenvolvido sobre uma monumental ilha situada para além das Colunas de Hércules (Estreito de Gibraltar), cujos habitantes, a dada altura, decidiram dominar os povos e cidades do Mediterrâneo, incluindo Atenas.

Também como nos diálogos que vimos anteriormente, os esforços do narrador para obter o ‘atestado de validade’ para o seu relato começam logo a ser encetados no prólogo inicial. A versão completa de tal *estória* ocupará (ocuparia, visto que ficou incompleto) os interlocutores só depois do longo discurso de Timeu (isto é, só no *Crítias* propriamente dito); mas logo no início do encontro é fornecido um breve resumo introdutório, acompanhado das condições mediante as quais se tornou possível partilhar esta narrativa com as outras personagens do diálogo. Embora a conversa se situe num só plano narrativo, devemos notar o breve apontamento de Hermócrates que diz ter conversado com Crítias sobre isso depois do encontro do dia anterior, enquanto se deslocavam para casa (20d). Ao longo de todo o prólogo do *Timeu*, as personagens

referem constantemente uma conversa que estes mesmos personagens mantiveram no dia anterior, em que os papéis de hospitalidade estavam invertidos: Sócrates tinha convidado Timeu, Crítias, Hermócrates e um outro que permanece anónimo (*Ti.* 17a), os quais, no dia em que decorre o *Timeu-Crítias*, retribuíram com outro convite para uma nova discussão. A avaliar pelo resumo dessa conversa, que ocupa as primeiras falas do *Timeu* (17b-19b), o assunto seria muito parecido com o que ocupa a parte central da *República*, ainda que essa ligação intertextual mereça algumas reservas (vide Cornford 1937: 4-5). Foi, então, depois dessa conversa do dia anterior que, enquanto caminhavam de regresso para casa, Crítias contou a Hermócrates a narrativa sobre Atlântida, a qual (um dia depois) aquela personagem irá repetir perante Sócrates, que, note-se, não a conhecia (*Ti.* 21a).

Antes do resumo inicial, Crítias faz logo questão de justificar a historicidade do seu relato, que, apesar de extremamente insólito, é absolutamente verdadeiro (20d7-8: λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς). Tal como Apolodoro no *Banquete*, Crítias passará agora à explicação de como foi possível que tal narrativa tenha chegado até àquele momento presente; mas, neste caso, a justificação é bastante mais elaborada, tendo em conta a enorme distância de tempo e de espaço entre os dois planos. É que, embora o relato verse sobre o feito mais heróico da história de Atenas (21d), não existia na Grécia qualquer registo (oral ou escrito) minimamente relevante. Em virtude do tempo decorrido desde a época a que Crítias se refere (calculado em 9000 anos antes da época dos interlocutores) e do inevitável desaparecimento dos homens que nela viveram, não sobraram, na Grécia, mais do que nomes isolados que os que viviam nas montanhas – iletrados – puseram aos seus descendentes (109b-c). Perante a inexistência de testemunhos helénicos que dessem conta daquele episódio, a fundamentação da narrativa remonta ao Egipto, onde Sólon recolheu os dados junto de sacerdotes locais. Quanto ao modo como tal episódio chegou até ao nosso narrador, diz o texto (20e-21a) que Sólon o contou a Dropidas (bisavô de Crítias), de quem era familiar e amigo muito próximo, a ponto de o ter citado várias vezes na sua obra (embora, tendo em conta o que restou da obra de Sólon, não exista nenhuma referência a esta figura); Dropidas contou-a ao avô (homónimo) de Crítias, que tinha por costume narrá-la junto dos mais novos (Crítias, quando a ouviu, tinha dez anos e

o seu avô 90; *Ti.* 21b). A ‘viagem’ desta narrativa é de tal forma atribulada que será vantajoso recorrer a uma breve esquematização:

Sacerdotes egípcios > Sólon > Dropidas > Crítias (avô) > Crítias (personagem do diálogo)

Além destas dificuldades, convém ainda notar que a época a que se reporta a narrativa está à distância nada menos que *mítica* de 9000 anos (*Ti.* 23e), pelo que as exigências de tal reconstituição estão num patamar completamente diferente do que acontece, por exemplo, com Apolodoro. Seria altamente improvável que tal tradição resistisse incólume ao desgaste histórico, se se tivesse mantido apenas na oralidade. É isso que justifica o carácter *documental* do testemunho dos sacerdotes egípcios: as informações que transmitem a Sólon baseiam-se nos registos escritos conservados desde aquela época, que, por isso mesmo, são considerados sagrados (23e3: ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν). É de notar a observação dos sacerdotes em recorrer aos textos ancestrais para confirmar os pormenores da narrativa (24a1-2: τὰ γράμματα λαβόντες διέξιμεν). Neste caso, a investigação não será tanto do âmbito ‘jornalístico’, mas sim histórica, visto que não dispensa a consulta de fontes escritas. De facto, as falas de Crítias deixam transparecer várias características e preocupações próprias de um historiador: o facto de descrever (geográfica, social e politicamente) as duas forças antes de entrarem em combate, tal como faz Tucídides (1.89-sqq.); a necessidade de fundamentar a argumentação com evidências¹¹⁵; o próprio comportamento de Sólon no Egipto faz lembrar o método de Heródoto¹¹⁶; ou mesmo o recurso a determinadas formulações características do registo histórico, como por exemplo a expressão μεγάλα καὶ θαυμαστά (“grandes e admiráveis feitos”) em 20e¹¹⁷.

Esta metodologia da personagem Crítias traduz, ao nível do enredo dramático, um considerável esforço de Platão em *travestir* com requintes historiográficos uma narrativa inteira-

¹¹⁵ O termo utilizado para “evidência” (τεκμήριον) é muitíssimo recorrente nos escritos de Heródoto (2.13.1; 3.38.10; 7.238.4) e Tucídides (1.1.3; 2.39.2; 3.104.6).

¹¹⁶ E.g. 2.44, 53, 100.

¹¹⁷ E.g. Heródoto 1.1.1; Diodoro Sículo 1.31.9; Dionísio de Halicarnasso 5.8.1).

mente ficcional e *fictionada*. Quando Crítias diz que o seu relato é ‘absolutamente verdadeiro’ (20d7-8: παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς), devemos ter presente que esse estatuto é válido apenas ao nível do enredo dramático; pois que, fora dele, o rótulo será o oposto: ‘absolutamente falso’. Em primeiro lugar, o aspecto mais fundamental de toda a reconstituição (isto é, a viagem de Sólon) representa um profundo anacronismo, pois que é historicamente impossível que Sólon tenha visitado o Egipto naquela época (apud Leão 2001: 249, 275). Além disso, toda a narrativa em si (isto é, a descrição propriamente dita da civilização atlante) consiste numa refinada mistura de vários ‘ingredientes textuais’ facilmente identificáveis no *corpus* literário grego; ou seja, Platão recolheu dados de vários autores (sobretudo historiadores) que, depois de reconfigurados pela sua criatividade, resultaram neste autêntico *pastiche* histórico. Por exemplo, a incomensurável fertilidade das terras da Ática primeva que reduzia ao mínimo o trabalho agrícola (110e) relembra inevitavelmente a Idade do Ouro de Hesíodo (*Op.* 109-126); o próprio nome “Atlântida” e a sua localização para além dos confins do mundo conhecido (isto é, o Estreito de Gibraltar) recuperam a ilha da filha de Atlas referida na *Odisseia* (1.51-54). A presença de Heródoto é transversal: os anéis que estruturam a principal cidade da Atlântida (113d-e) evocam a descrição do aparelho defensivo da cidade persa de Ecbátana (1.98); o modo como os canais da planície daquela ilha estavam arquitectados (118c-e) traz à memória a descrição da planície mítica que constituía o centro da Ásia (3.117); a assembleia dos reis tem muitas semelhanças com um ritual característico de uma monarquia egípcia (2.147-sqq.). Além disso, encontramos também elementos da própria cultura ática na construção da Atlântida, como bem observa Vidal-Naquet (1964, pp. 429-432): a divisão decimal do território (113e), os edifícios defensivos que fazem lembrar o Pireu (117d-f) e até o próprio templo de Posídon muito semelhante ao Pártenon (116d-f). Finalmente, são também sugestivas as semelhanças entre a estátua de Posídon que estava dentro do seu templo e a Estátua de Zeus em Olímpia.

No entanto, os ingredientes não se limitam ao universo grego. Há na narrativa de Crítias elementos pertencentes a outras culturas ou civilizações, como Cartago, a Creta do Período Minóico ou o próprio Egipto. Os paralelos que possamos estabelecer são pontuais, mas determinantes para uma ficção que Platão pretende exótica: os vorazes elefantes (114e), carac-

terísticos daquela zona do Mediterrâneo; e os nomes ‘Gadiro’ e ‘Gadírica’ (114b) de origem semita¹¹⁸; o facto de ser uma grande potência marítima com a sobrevalorização do culto do touro¹¹⁹ lembra-nos a cultura minóica. Quanto ao elemento egípcio, o estatuto é outro, como aliás seria de esperar pela posição central desta cultura na narrativa, a começar pelo facto de constituir a *origem*. É bastante provável que o conflito entre a Atenas primeva e a Atlântida seja uma adaptação de uma batalha travada pelos Egípcios, no tempo de Ramsés III, contra os chamados “Povos do Mar”. Esta designação – muitíssimo sugestiva – sugere uma confederação de gentes oriundas de várias ilhas do Mediterrâneo que, unidas, tentaram atacar várias zonas continentais, como o Norte da Palestina, a Síria e mesmo o Egipto. Neste país, a vitória foi particularmente celebrada e, por isso, registada e tornada objecto de narrativas várias que perduraram ao longo dos tempos; daí que provavelmente Platão se tenha baseado neste episódio (apud Griffiths 1985: 13-14).

Tendo em conta os casos que analisámos a propósito destas ‘simulações platónicas’, o *Crítias* constitui o exemplo mais extremo. Os níveis de ficcionalidade travestida de historiografia são de tal forma elevados que a própria história, enquanto método, acaba por sair parodiada de todo este enredo.

1.2.6 *Teeteto-Sofista-Político*

Estas subtilezas narrativas a que passámos revista nas páginas anteriores não são transversais a todo o corpus. Vários dos diálogos apenas começam directamente na conversa que pretendem registar, sem quaisquer prólogos nem ‘camadas narrativas’. O *Crítion* inicia-se com o diálogo entre Sócrates e o discípulo que dá o nome ao diálogo. No *Êutifron*, a primeira fala é directamente dirigida a Sócrates e versa sobre o assunto que motiva a discussão. Acontece sensivelmente o mesmo no *Laques*, nos dois *Hípias*, entre outros. A justificação da transmis-

¹¹⁸ Para um desenvolvimento mais pormenorizado desta questão, vide Dušanic (1982: 27-28).

¹¹⁹ Apesar de não ser exclusivo de Creta, o culto do touro era para os Atenienses uma característica identitária desta ilha; veja-se, por exemplo, o mito de Teseu e Ariadne.

são de uma narrativa situada em tempos remotos que, por vezes quase miraculosamente, chega finalmente aos interlocutores não é, pois, uma condição necessária para a constituição de um diálogo platónico. Nem sempre as personagens precisam desse *esforço de reconstituição* que possibilita a recuperação de uma determinada conversa. No entanto, isso não significa que se aplique o ‘princípio do terceiro excluído’, isto é, que *ou* existe um momento narrativo inicial com todas aquelas complexidades, *ou* a conversa propriamente dita começa logo em discurso directo. Alguns diálogos contam de facto com um prólogo narrativo, mas nem sempre esse prólogo tem aquela finalidade reconstitutiva.

Teeteto, *Sofista* e *Político* (a ordem não é despicienda) são, sob várias perspectivas, diálogos afins. Para começar, constituem três fases de uma mesma linha narrativa: do ponto de vista do enredo dramático, trata-se da mesma conversa que começa num dia com o *Teeteto* e transita para o dia seguinte (numa lógica de continuidade), estando reservado o *Sofista* para a parte da manhã e o *Político* para a tarde. No fim do *Teeteto*, Sócrates diz que tem que dirigir-se ao Pórtico do Rei para enfrentar a acusação de Meleto (o que coloca a data dramática dos diálogos pouco antes do julgamento), ficando a promessa de no dia seguinte, logo pela manhã, retomarem a discussão (210d3-4: ἔωθεν δέ, ὃ Θεόδωρε, δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν). O compromisso é sublinhado por Teodoro logo no início do *Sofista*, dizendo que, como prometido, chegaram a horas ao local combinado (216a). Já no *Político*, a primeira fala de Sócrates, em que este agradece a Teodoro por tê-lo apresentado a Teeteto e ao Estrangeiro, pretende apenas retomar a linha narrativa dos diálogos anteriores (vide Loureiro 2011: 4); daí que refira os dois protagonistas de cada um.

Convém, todavia, esclarecer que o plano narrativo da discussão tida ao longo dos três diálogos é, como acontecia com aqueles diálogos que vimos nos capítulos anteriores, secundário, porquanto inserido num outro. Quando o leitor abre a primeira página do *Teeteto* (o primeiro ‘capítulo’), não entra directamente na conversa entre Sócrates e os restantes, como acontece no *Críton*, no *Êutifron*, entre outros. Antes disso, existe um prólogo entre Euclides e Térpsion que, temporalmente, se situa num ponto já bastante distante da conversa propriamente dita.

Embora uma reconstituição filológica permita estabelecer com relativa segurança esse

lapso *quantitativamente* (provavelmente, cerca de oito anos; vide Nails 2002: 320), o próprio texto indica, do ponto de vista *qualitativo*, que foi bastante considerável. Euclides acabara de ver Teeteto gravemente ferido e com disenteria, a regressar do acampamento militar estabelecido em Corinto (seguramente a propósito da batalha de 369 a. C.; vide Burnyeat 1990: 3), já, segundo deixa entrever o texto (142b), em sério perigo de vida. Neste plano narrativo, Teeteto aparece com a bravura de quem deixou o sangue no campo de batalha pela sua cidade, merecedor dos qualificativos mais nobres de todo a axiomática ética grega (142b7: καλόν τε καὶ ἀγαθόν) e também de vários elogios quanto à sua prestação como soldado (142b8: τινων μάλα ἐγκωμαζόντων αὐτὸν περὶ τὴν μάχην). Inversamente, no plano narrativo da conversa com Sócrates, Teeteto é apresentado (144a-b) como um jovem promissor nas artes da geometria e da filosofia, um talento natural inédito, no parecer de Teodoro (144a2-3: οὐδένα πω ἤσθόμην οὕτω θαυμαστῶς εὖ πεφυκότα), além de uma solidez de carácter admirável para alguém daquela idade (144b6-7: θαυμάσαι τὸ τηλικούτον ὄντα οὕτως ταῦτα διαπράττεσθαι). O fosso cronológico que Platão pretende estabelecer entre o tempo do prólogo entre Euclides e Térpsion e o tempo do diálogo propriamente dito é materializado metonimicamente pela personagem Teeteto: num dos extremos aparece como um jovem a quem são reconhecidas capacidades ímpares e, por conseguinte, para quem se adivinha uma promissora carreira nas artes da filosofia e da geometria; no outro extremo, surge já praticamente às portas da morte. Note-se o pormenor de Platão criar para esta personagem um desfecho assaz ‘homérico’, na medida em que lhe oferece uma morte digna de um herói, que, apesar de extremamente sábio, defende a sua cidade no campo de batalha.

Tal distância entre os dois planos narrativos leva-nos a prever que aquelas personagens se vejam forçadas a reconstituir (e restituir) o diálogo propriamente dito, tal como fizera Apolodoro no *Banquete*. No entanto, neste caso os ‘investigadores nomeados’ (Euclides e Térpsion) dispõem de uma versão escrita da conversa que pretendem reconstituir, o que faz do *Teeteto* um caso verdadeiramente ímpar. Não está apenas em causa uma antecipação dos problemas epistemológicos que o diálogo aborda (vide Howland 1998: 39-sqq; McPherran 1993: 321-323; Burnyeat 1990: 3-7), mas também e sobretudo (tendo em conta o problema que nos ocupa) o

estatuto *documental* tanto deste diálogo, como dos dois que o seguem do ponto de vista diegético (*Sofista* e *Político*). Convém notar que, em todo o *corpus Platonicum*, este é o único caso em que uma conversa entre Sócrates e seus interlocutores é registada na escrita. No *Parménides* (127c-d) é lido um livro de Zenão e o *Fedro* integra um discurso (isto é, a sua versão escrita) de Lísias, mas esses são contextos radicalmente diferentes, visto que representam apenas partes de uma conversa e não a sua totalidade (vide Waterfield 2004: 136-137). Vejamos brevemente o conteúdo desse prólogo, de forma a que, de seguida, possamos apontar as suas principais implicações diegéticas.

Depois de uma breve saudação formal que permite começar a conversa, Euclides refere que vira Teeteto a regressar do campo de batalha, já quase morto em virtude dos ferimentos e também de desintéria. Euclides e Térpsion lamentam a perda de um homem tão insigne e, entre todas as suas façanhas, optam por destacar uma conversa que o valente guerreiro tinha tido com Sócrates há já algum tempo (142d). Este é o *leitmotiv* que, do ponto de vista dramático, possibilita o conteúdo do diálogo. Euclides não ouviu essa conversa *em directo*, mas sim, mais tarde, de Sócrates; não lhe sendo possível recuperá-la ‘de ouvido’ (no grego, a metáfora diz respeito à contrapartida *oral*: Οὐ μὰ τὸν Δία, οὔκουν οὔτω γε ἀπὸ στόματος, 142d6). No entanto, ao contrário de Apolodoro, Euclides dispõe de um expediente decisivo que garante uma *restituição* sólida: uma versão escrita preparada pelo próprio Euclides, que neste contexto surge caracterizado como um espécie de ‘editor’, na medida em que é responsável pelas várias fases do rigoroso processo que presidiu a passagem à escrita daquelas conversas. Em primeiro lugar, Euclides tomou algumas notas imediatamente depois de ter chegado a casa (143a1: ἐγραψάμην μὲν τότε εὐθὺς οἴκαδ’ ἐλθὼν ὑπομνήματα), isto é, imediatamente depois de ter ouvido o relato de Sócrates. Posteriormente, à medida que se ia lembrando de mais pormenores, acrescentava mais conteúdo a esses apontamentos (143a2: ἀναμνησκόμενος ἔγραφον). Mas o elemento-chave da *restituição textual* operada por Euclides tem que ver com o seu esforço de estabelecer uma ‘edição autorizada’, isto é, uma versão que fosse avalizada pelo responsável máximo pela condução e organização daquelas conversas. Com este intuito, Euclides, sempre que ia a Atenas, perguntava a Sócrates pelos pormenores que a sua memória não conseguia recuperar e,

logo que chegava a casa, introduzia as correcções no manuscrito (143a3-4: ἐπανηρώτων τὸν Σωκράτη ὃ μὴ ἐμεμνήμην, καὶ δεῦρο ἐλθὼν ἐπηνορθούμην). Depois de ter registado tudo quanto ele próprio e Sócrates se lembravam de ter sido dito, Euclides dedicou ainda ao texto uma edição final, retirando expressões de carácter metanarrativo como ‘e eu disse’ (143c3: “καὶ ἐγὼ εἶπον”) ou ‘não concordou’ (143c4: “οὐχ ὡμολόγει”).

Tal detalhe não é despiciendo, posto que denota uma considerável *exigência editorial* por parte de Euclides. O propósito do documento é dar a imagem mais *fiel* possível daquelas conversas. No que respeita ao conteúdo propriamente dito, a conformidade fora já garantida durante as constantes visitas de Euclides a Atenas com o intuito de obter o aval de Sócrates (143a). Está agora em causa a dimensão formal do documento, que exige uma aproximação o mais rigorosa possível entre o registo oral da conversa e o registo escrito do documento. A solução encontrada por Euclides para conferir mais *verosimilhança* ao texto foi incorporar na reconstituição a modalidade do discurso directo; retirando todas aquelas expressões que indicassem a presença de um narrador (143c3: “καὶ ἐγὼ εἶπον”; 143c4: “οὐχ ὡμολόγει), isto é, uma instância *vocal* externa à conversa propriamente dita.

O objectivo do narrador é justamente marcar a sua *ausência*: ‘escrevi como se o próprio [Sócrates] dialogasse com eles’ (143c4-5: ὡς αὐτὸν αὐτοῖς διαλεγόμενον ἔγραψα). Esta transformação de um diálogo narrado num diálogo *performedo* poderá ser mais bem esclarecida, se tivermos em conta o que o próprio Sócrates diz na *República*, quando assume o papel de ‘crítico literário’ e faz uma apreciação crítica às várias modalidades do discurso poético, nomeadamente a análise comparativa entre tragédia e epopeia (392c-394c). Começa por citar a passagem do início da *Ilíada*, em que o sacerdote Crises dirige preces aos Aqueus para que libertem a sua filha (1.15-16):

(...) καὶ ἐλίσσετο πάντας Ἀχαιοῦς,
Ἄτρεΐδα δὲ μάλιστα δῦω, κοσμήτορε λαῶν·

(...) e suplicou a todos os Aqueus,

sobretudo aos dois Atridas, comandantes de povos.

Observa o crítico Sócrates, a propósito da natureza metanarrativa da passagem, que ‘é o próprio poeta quem fala’ (393a5: λέγει τε αὐτὸς ὁ ποιητής) e não Crises; ou seja, na ordem da leitura (isto é, na perspectiva do leitor), a voz que se dirige aos Aqueus não está propriamente situada no enredo (a personagem Crises), antes corresponde ao autor que criou todo o enredo. Nesta criação está, pois, implicada uma dimensão de *ventriloquismo*, na media em que o poeta dissimula a sua voz *pela* voz de uma instância textual; de tal forma que Homero não só *fala*, mas ‘fala como se ele próprio fosse Crises’ (393a7: ὡσπερ αὐτὸς ὢν ὁ Χρύσης λέγει). Na poesia dramática o caso é inverso (394b3-5):

Μάνθανε τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, ὅτι ταύτης αὖ ἐναντία γί-
γνεται, ὅταν τις τὰ τοῦ ποιητοῦ τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων
ἔξαιρῶν τὰ ἀμοιβαία καταλείπη.

Por isso, entende — disse eu — que acontece o efeito contrário, quando se tira do meio das falas as palavras do poeta, ficando apenas o diálogo.

Neste caso, o poeta não dissimula a sua voz *por* nenhuma instância textual, antes se *ausenta* e entrega toda a discursividade às personagens, as quais gozam de uma considerável *autonomia verbal*, como se de facto fossem independentes do seu criador. Segundo a ‘teoria literária’ de Sócrates, é este o principal critério que permite distinguir o género épico do género dramático.

Regressando agora ao *Teeteto*, particularmente ao comportamento dramático de Euclides, ele demonstra aquela tese de Sócrates na sua aplicação prática. Visto que as conversas *restituídas* pelo documento que o nosso ‘editor’ organizou constituem um *drama* (isto é, uma interacção de personagens que falam em discurso directo), e que ele próprio não pode integrar o elenco pelo facto de não ter participado, o rigor obriga a que o texto final seja depurado de todas

as marcas de um narrador. É que não está em causa a narração de um relato *ouvido* de alguém, mas sim a ‘reconstituição filológica’ através de material textual.

Numa segunda linha de leitura, a dissertação de Euclides acerca da sua tarefa ‘editorial’, validada do ponto de vista teórico pelo excuro de Sócrates na *República* sobre crítica literária, dá-nos também acesso ao *laboratório filosófico* do próprio Platão. Como bem observa Strauss (1964: 58):

He permits us a glimpse into his workshop by making us the witnesses of the transformation of a narrated dialogue into a performed one.

Devemos agora retomar, ainda que temporariamente, a discussão sobre a ausência de Platão nos diálogos, pois que esta singularidade formal corresponde à manifestação mais extrema do esforço de anonimidade em todo o *corpus*. Ainda que limitada a um universo ficcional, a autoria da trilogia é explicitamente atribuída a Euclides, o que leva ao limite a distância entre Platão e o leitor. A sua voz autoral é totalmente substituída pela mão do redactor, de tal forma que, enquanto *documento*, o *Teeteto* será uma ‘obra conjunta’: Euclides é o autor e Platão o editor (vide Benardete 1984: I 85). Que nos seja permitido fazer uma ligeira afinação ao argumento: ao nível do enredo dramático, Euclides é autor e também editor, como sugere a breve passagem sobre as correcções que decidiu fazer de modo a tornar o texto mais próximo de um diálogo em discurso directo (*Tht.* 143b-c); se, para efeitos metodológicos, quisermos suspender temporariamente as fronteiras entre o universo ficcionado no enredo dramático e a realidade contingente e histórica (isto é, a dimensão em que se situa tanto o escritor Platão, como o próprio leitor), Euclides será o autor e Platão o editor.

Uma das principais implicações deste prólogo, nomeadamente do tecido diegético que incorpora, é que toda a conversa, desde o primeiro encontro entre Sócrates e Teodoro no *Teeteto* até ao ‘retrato’ final do rei e do político fornecido pelo Estrangeiro no fim do *Político*, está incluída neste primeiro plano narrativo. Ao nível do enredo dramático, o documento *restituído* por Euclides e lido em voz alta pelo escravo engloba os três diálogos. Para todos os efeitos, o

leitor começa com uma breve conversa entre Euclides e Térpsion (primeiro plano narrativo) que, a propósito de uma circunstância *forçadamente* acidental (Euclides vê Teeteto a regressar do campo de batalha), introduz (num segundo plano narrativo) as famosas conversas entre Sócrates e Teeteto (142d), mas também a continuação dessas conversas que se arrastam até ao dia seguinte. Assim, o segundo plano narrativo começa com a conversa inicial entre Sócrates e Teodoro no *Teeteto* e só termina na última fala do *Político*. A questão que se coloca é, pois, a seguinte: qual será a razão pela qual esta ‘trilogia’ é apresentada ao leitor como um documento restituído e não como uma conversa reconstituída, à imagem do que acontecera no *Banquete*? Em suma, o que justifica a diferença radical de método entre a proposta de Apolodoro e a proposta de Euclides?

Antes de tentarmos responder, mas já com o intuito de preparar a resposta, poderemos com justiça notar uma outra singularidade apresentada pela trilogia *Teeteto-Sofista-Político*: a natureza do elenco que Platão *seleccionou* para este contexto. O *curriculum* dos participantes contrasta profundamente com os que tinham estado na casa de Ágaton, a dissertar sobre Eros. Além de Sócrates e Aristodemo (este apareceu sem ser convidado, mantém-se sempre em silêncio e, como vimos, a sua função dramática explica-se por servir de fonte da reconstrução de Aristodemo, e, por conseguinte, a condição de possibilidade da escrita do próprio diálogo) estavam os seguintes intervenientes: o anfitrião Ágaton, famoso poeta trágico que naquele dia celebrava a sua vitória no concurso dramático; Pausânias, que, a avaliar pelo texto, seria ou muito amigo ou amante de Ágaton; Fedro, um intelectual aristocrata interessado em mitologia (além do *Banquete*, também o diálogo seu homónimo dá conta dessa orientação) e também *activista/contestatário*, acusado de profanar os rituais tradicionais de Elêusis (vide Nails 2002: 232-233); Erixímaco, um médico (filho de outro médico) também, como Fedro, acusado de ter participado nesse sacrilégio (vide Nails 2002: 143-144); Aristófanes, o famosíssimo comediógrafo que dispensa qualquer apresentação; e Alcibíades, cujo retrato no *Banquete* o coloca como paradigma do desgoverno e do descontrolo. Comparando este alinhamento de personagens com o do *Teeteto-Sofista-Político*, temos dois mundos completamente opostos (o único ponto em comum será mesmo a presença de Sócrates em ambos os cenários): Euclides, o ‘editor’ responsável

pela *restituição* dos diálogos à escrita, fora o fundador da Escola Megárica, uma outra vertente do legado socrático (o que justificará a escolha de Térpsion, também de Mégara, para, do ponto de vista do enredo dramático, motivar o início do diálogo: conhecia Teeteto e queria ouvir as famosas conversas que este tivera com Sócrates); Teodoro, que nos *Diálogos* é apresentado como um famoso e exímio mestre de matemática (cumpre notar que é Teodoro quem apresenta a Sócrates os especialistas Teeteto e Estrangeiro), embora historicamente essa competência não esteja documentada; Teeteto, que, como já vimos, seria um prodígio da filosofia e da geometria; o Estrangeiro, ‘um homem realmente filósofo’ (*Sph.* 216a4: μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον), natural de Eleia e discípulo dos mestres (Zenão e Parménides) que aí pontificavam; e Sócrates dito ‘o moço’, também apresentado como um discípulo de Teodoro.

A diferença entre as duas ‘listas de convidados’, bem como entre o próprio cenário, é abismal. No *Banquete* temos um ambiente de festividade que chega a ser excessiva (sobretudo no/pelo consumo de álcool), coroado aliás pelo contributo de Alcibíades, em que poetas, e intelectuais activistas, todos eles consideravelmente embriagados, discutem a natureza de Eros. Nestes três diálogos, pelo contrário, temos uma galeria de homens contidos e eruditos, acompanhados de jovens promissores, que tentam responder às questões mais marcantes de uma filosofia de orientação científica ou mesmo ‘racionalista’ (o que é o conhecimento?, como definir o sofista e o político?).

A explicação plena destas singularidades formais depende de algumas conclusões a que só chegaremos numa fase mais adiantada do argumento. Não seria metodologicamente aceitável antecipá-las neste momento, ainda antes da sua demonstração, pois que isso implicaria o sério risco de cairmos numa petição de princípio. Em todo o caso, poderemos, ainda que a título preliminar, apontar desde já os principais aspectos dedutíveis desta exposição.

Em primeiro lugar, o texto de Platão estrutura-se numa lógica de *multivocidade autoral*. O esforço do autor em ausentar-se da própria obra e, por conseguinte, de desvincular-se da autoridade doutrinária do que nela é dito, cria uma comunidade de sujeitos filosóficos que garante uma permanente pluralidade de perspectivas, sem que nenhuma delas se afirme como a verda-

deira. Cada um dos vários interlocutores apresenta uma possibilidade de resposta diferente, de tal forma que a actividade filosófica se situa no confronto de todas as possibilidades e não na demonstração de que uma delas é a válida. Como bem observa Thesleff (1993: 259):

“Philosophical argumentation about great and basic issues can (perhaps even must) be conducted dialogically between different viewpoints none of which is, literally and ultimately, right. Philosophy is breathing the air of *logoi* rather than just *logos*.”

Isto quer dizer que na vasta galeria de filósofos simulados por Platão, desde Timeu (que nunca existiu historicamente e faz uma conferência indisputada sobre filosofia natural) aos ‘Estrangeiros’ (o de Eleia e o de Atenas), ou mesmo os ‘vetustos e venerandos’ Zenão, Parménides e Protágoras, entre todos estes nomes não existe uma abordagem ou modelo de explicação que possa valer por si mesmo, de modo absoluto e independentemente das restantes. Todas elas são necessária, mas nenhuma delas é suficiente. É curioso notar que alguns dos especialistas que integram o elenco de personagens representam as disciplinas que, na *República*, Sócrates considera essenciais para uma libertação eficaz da Caverna (521c), às quais podemos pacificamente chamar ‘ciências exactas’ (525a-533a). Por exemplo, Teodoro representa o cálculo e a aritmética (525a-526c), Teeteto a geometria (526d-527d) e a estereometria (528b-d), enquanto que Timeu será o mais enciclopédico (está de acordo, aliás, com o facto de lhe ser ‘atribuído’ um longo monólogo a que nenhum dos interlocutores levanta objecções): além de dominar as anteriores, é perito em astronomia (527d-528b). No entanto, como veremos com mais detalhe na última parte da dissertação, de acordo com aquele programa educativo as narrativas míticas, sobretudo nos primeiros anos da formação individual, desempenham um papel central na educação de todos os cidadãos em geral. Esta componente requer, por isso, uma abordagem complementar mais próxima da actividade poética. Note-se que os contributos de, por exemplo, Ágaton e Aristófanes são também relevantes para o desenvolvimento do *Banquete*. Estão aqui em causa os dois aspectos mais estruturantes do pensar platónico a que Rosen chama (todavia sublinhando a natureza aproximativa e metafórica da designação) o *poético* e o *matemático*, os quais

correspondem às duas vias que definem a abordagem metodológica proposta nos *Diálogos*. O modo como Platão equaciona estas duas dimensões é deveras complexo (Rosen 1965: 452):

“This is not to suggest that philosophy for Plato is the mere sum of poetry and mathematics. Plato criticizes both poetry and mathematics from the viewpoint of philosophy; that is, he rejects the claim of each to be a rival of or on the same level as philosophy. Instead, I am suggesting that for Plato philosophy includes as its most fundamental dimensions two methods, literally ‘ways’ or ‘paths’ which are analogous to poetry and mathematics. In the dialogues, these paths do not always converge into a single highway; in some cases the convergence of the paths is camouflaged.”

Em segundo lugar, vários diálogos (e, como vimos, muitos dos mais importantes) são, do ponto de vista metadieético, formados por narrativas que têm um comportamento eminentemente *mítico*, como sugerem as justificações das próprias personagens a propósito das condições pelas quais foi possível *recuperá-las*. Todas estas informações seriam perfeitamente dispensáveis para entender do diálogo em si, visto que, em rigor, nada acrescentam ao seu conteúdo. Mas, ao referi-las, Platão oferece ao leitor razões suficientes para reconhecer no processo de escrita dos diálogos uma dimensão *mitográfica*. Afinal, trata-se de passar à escrita episódios que, até àquele momento (isto é, o momento temporal em que decorre o primeiro plano discursivo, o qual corresponde ao tempo da leitura e é, por definição, posterior ao tempo do diálogo propriamente dito), existiam apenas na oralidade. Embora nem esse critério seja suficiente, nem, por outro lado, estejam em causa os motivos da mitologia tradicional, a aproximação é aceitável. Como vimos anteriormente, a distância entre o leitor e o ambiente que Platão tenta recriar nos *Diálogos* não tem um alcance histórico, antes mítico, na medida em que pretende *re-memorar* episódios paradigmáticos cujo único acesso *já só* é possível justamente através estas narrativas. Estarão nessa categoria, por exemplo, os últimos actos e palavras de Sócrates dramatizados no *Fédon* e as conversas entre os ‘ancestrais’ Eleatas e o jovem Sócrates. Ironicamente, talvez a característica que estes episódios mais directamente partilhem com um entendimento

genérico de ‘mito’ seja a ficcionalidade: não só as narrativas em si (os diálogos propriamente ditos), como também a problematização sobre as suas condições de transmissão são puras criações do génio literário de Platão.

Este mecanismo diegético tem dois níveis de aplicação: um interno ou constitutivo, outro externo. O *Crítias*, por exemplo, dá conta de uma narrativa de natureza mítica que é trazida *de fora* do contexto dramático para integrar o diálogo. Os casos do *Fédon*, *Parménides*, *Banquete* e a trilogia *Teeteto-Sofista-Político* situam-se num patamar diferente, visto que, tendo em conta as consequências da complexa estrutura discursiva que os define, o diálogo propriamente dito (isto é, as conversas entre Sócrates e os restantes interlocutores) é todo ele uma narrativa transmitida (aos interlocutores do primeiro plano discursivo) oralmente, no caso dos três primeiros, e pela escrita (ainda que *oralizada* pela leitura em voz alta do escravo) em *Teeteto-Sofista-Político*. A especificidade documental desta trilogia, a que a crítica tem respondido com conexões intertextuais limitadas ao *Teeteto* (vide Tschemplik 1993), pode ser explicada mediante a natureza teórico-metodológica comum aos três diálogos. É que eles serão o exemplo mais paradigmático do aspecto *matemático* do filosofar de Platão: encenam uma elite de especialistas nas ‘ciências exactas’ que, por meio de métodos rigorosos como a definição (no *Teeteto*) e a diérese (nos restantes), tentam responder a filosofemas mais técnicos como ‘o que é o conhecimento?’ ou ‘como definir o sofista e o político?’. A complexidade e a extensão de tal investigação justificam perfeitamente que Euclides opte pelo registo e posterior edição de um suporte escrito. Como veremos nos capítulos seguintes, este recurso à escrita, que constitui exemplo único ao longo de todo o *corpus*, é legítimo apenas porque se limita à forma dialógica.

2. Filosofia e diálogo

“As aids to the would-be philosopher he [Platão] proposes in the course of the dialogues two principal methods. The first is the method of “hypothesis”. It is outlined in the *Republic*, but in fact its use is hardly ever exemplified either in the *Republic* or any subsequent dialogue (R. Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic* [Oxford, 1953] 202). The second method is sometimes

called collection and division, but more often simply diairesis or division. It is first mentioned in the *Phaedrus* (266b) as an important innovation, and its practitioners are said to be dialecticians or philosophers par excellence. The method is discussed at some length in the *Philebus*, *Sophistes* [*sic*] and *Politicus*; and is exemplified repeatedly and in great detail in the last two of these dialogues. There it is again emphatically stated (*Soph.* 253c-e) that the philosopher is the dialectician and that his science (*epistême*) is that of division” (Philip 1966: 336)

De acordo com esta leitura, a formação e actividade filosóficas segundo Platão consistem na aprendizagem e aplicação, respectivamente, de dois métodos: o chamado ‘hipotético’ e a divisão ou diérese. O primeiro é ‘esboçado’ (‘outlined’) na *República*, mas, estranhamente, nem nesse diálogo nem em qualquer outro torna a ser ‘exemplificado’ (‘exemplified’). A dúvida que sobressalta imediatamente o leitor é a seguinte: como é possível que Platão tenha referido um dos dois métodos responsáveis pela formação e actividade do filósofo apenas por uma vez (naquele contexto específico do bloco central da *República*) ao longo de tão vasto *corpus*? Quanto ao segundo aspecto, ainda que não tenha o estatuto de *apax legomenon*, merece sensivelmente a mesma observação, se tivermos em conta que, por exemplo, o *Fedro* tem uma parte considerável de material mítico incorporado no argumento e o *Político* introduz um mito (também ‘terminal’) como ‘segunda via’ mediante a ineficácia da diérese (sobre este aspecto dissertaremos mais em detalhe na Parte II). Restam apenas o *Sofista* e o *Filebo* como únicas manifestações bem-sucedidas do segundo método. Não só a precaridade documental, como também e sobretudo a suspeita de uma leitura demasiado moderna do platonismo leva-nos a suspeitar de tal tese. Pelo que dissemos nos capítulos anteriores, parece-nos uma versão parcial da mensagem contida nos *Diálogos*, limitada àquela dimensão *matemática* de que falava Rosen.

Este caso é um exemplo paradigmático de uma tendência excessivamente *dogmática* de interpretar Platão, geralmente incluída naquela grelha de leitura (a chamada ‘standard view’) que criticámos na Parte I. Essa filiação hermenêutica é, aliás, bem evidente: além de indícios mais explícitos como a expressão ‘it is first mentioned in the *Phaedrus*’ (dizer que o método da diérese aparece *primeiro* no *Fedro* implica pressupor uma determinada ordem de leitura

cronológica) e também da citação de Robinson (o título *Plato's Earlier Dialectic* é auto-evidente), implicitamente o autor sugere que a identificação do filósofo com o dialético será fruto da chamada 'fase tardia', visto que os diálogos que a documentam (*Filebo*, *Sofista* e *Político*) correspondem ao grupo que essa grelha hermenêutica considera 'tardios'. Deixando de parte os problemas que já afrontámos na Parte I, devemos agora notar aqueles que relevam para a presente discussão. Sublinhamos apenas um, suficientemente paradigmático que tem que ver com o prólogo do *Teeteto*, que, segundo vimos há pouco, introduz elementos absolutamente incontornáveis para esclarecer não só a trilogia que *documenta*, como também uma das especificidades mais importantes da escrita platónica. Ora, a 'comunidade' de críticos que se posicionam naquela linha de leitura tendem a desconsiderar as várias ramificações de sentido provocadas pelo prólogo, as quais, por conseguinte, não terão qualquer peso na interpretação resultante. Alguns autores que comentaram integralmente o *Teeteto* referem 'acidentalmente' o prólogo, como, por exemplo, Cornford (1935: 15), que apenas o utiliza para tentar datar o diálogo; outros simplesmente o ignoram, entrando directamente na discussão sobre 'o que é o conhecimento?' (Burnyeat 1990). Por conseguinte, o resultado final deste tipo de análises será uma interpretação manifestamente parcial, porquanto apenas centrada no referido aspecto *matemático* do filosofar platónico. Nalguns casos mais extremos, o pressuposto chega a ser que a filosofia de Platão *falha* quando se afasta em demasia de uma suposta *exigência racional*. Annas (1981: 294 ad Murray 1999: 262), por exemplo, a propósito da degenerescência dos regimes conforme formulada na *República*, diz muito simplesmente o seguinte:

"The resulting eight vignettes of state and individual had been admired for their literary power, but they leave a reader who is intent on the argument unsatisfied and irritated".

No seguimento desta citação, Murray pergunta oportunamente: 'If the passages which demonstrate Plato's literary powers merely get in the way of the argument, what are they there for?'. A autora responde com outra citação, desta vez de Nussbaum (1982: 91), quem aconselha uma perspectiva inversa: a dimensão poética na filosofia de Platão leva-nos a reexaminar as po-

laridades mais básicas do cânone filosófico ocidental (racional vs. irracional, por exemplo). Em suma, ao invés de tentarmos encaixar a filosofia de Platão nos parâmetros de uma certa forma de conceber a filosofia que se define pela centralidade da *exigência racional*, será preferível questionar esses parâmetros justamente pelo recurso à versão platônica de filosofia.

A valorização do aspecto metodológico-formal, particularmente a extrema relevância da forma dialógica, não constitui grande novidade nos estudos platonistas, como se aquela grelha hermenêutica proposta pela ‘standard view’ constituísse uma espécie de ‘sono dogmático’ transversal a toda a comunidade científica. Embora se assuma como ‘ortodoxa’, esta leitura excessivamente *logocêntrica* é, aliás, bastante recente. As suas raízes mais recuadas situam-se no não muito longínquo séc. XVIII (tendo em conta que a tradição exegética de Platão é milenar, pouco mais de dois séculos é relativamente pouco tempo), particularmente nos pressupostos teóricos do Iluminismo que fundaram a filologia como ciência; pois que até esta época, o requinte formal dos *Diálogos* era considerado relevante entre os comentadores em geral, tanto no cânone ocidental (desde os Neoplatônicos a Ficino), como (com Al-Farabi) no árabe como (com Maimónides) no judaico (vide Rosen 2001: 7-8). No entanto, no âmbito dos estudos platonistas mais modernos (isto é, a partir dos finais do século XVIII), as poucas propostas hermenêuticas que incorporavam o elemento dramático sempre tiveram uma posição um tanto marginal (‘heterodoxa’). O primeiro moderno a notar a centralidade deste aspecto foi Schleiermacher, que defendeu tão simplesmente o seguinte: o recurso de Platão à forma dialógica não é acidental, porque é a única forma de expressão adequada ao conteúdo que veicula (1804: 34). Naquela época, a natureza iconoclástica de tais posições levou a que a sua obra fosse totalmente ignorada até, pasme-se, aos inícios do século XX, altura em que finalmente foi reabilitada, mas exclusivamente em território alemão, com as propostas de Stenzel (1916) e, sobretudo, de Friedländer, cuja obra foi originalmente publicada antes da Segunda Guerra Mundial (1928-1930), durante a qual o autor chegou a estar preso num campo de concentração, e viria a ser consideravelmente reeditada já uma década depois do fim do conflito (1954-1957). Alguns anos mais tarde, vieram as primeiras propostas deste género escritas em Francês, entre as quais a mais notável será a de Goldschmidt (1947); e, à parte o artigo isolado de Frank (1940), que

deduz esta especificidade formal do confronto entre o modo de escrita de Platão e o de Aristóteles, só na década de 60 tais inovações metodológicas (passe o anacronismo, visto que, em rigor, incorporavam os pressupostos da exegese platónica desde as suas origens mais remotas) chegaram à comunidade anglófona, mas restritas à escola de interpretação fundada por Leo Strauss, a qual seguimos mais de perto nesta dissertação. Vale a pena deixar registada a posição de Rosen (o representante máximo da geração que seguiu Strauss) a este respeito:

“A conversation is not a serious logical argument that has been produced by a computer programmer. What we say is a function of a variety of circumstances. Our conversational intentions shift with events. The dialogue-form is perfectly suited to reproduce this essential feature of living speech.” (Rosen 2001: 4)

A este tronco geral de leituras em que a forma dialógica adquire particular relevância, cujo conspecto seria despropositado incluir nestas páginas, ousamos acrescentar mais uma especificidade: a possibilidade de reconhecer na forma dialógica uma manifestação formal da dimensão mítica da filosofia platónica. Tal abordagem ser-nos-á legitimada pelos termos em que descrevemos o conceito de ‘mito’ na Introdução, mas também pelo esclarecimento de um aspecto essencial da concepção de filosofia segundo Platão, que tem que ver com uma primazia do *acto* sobre a simples *palavra* e da tradução deste princípio na forma dialógica, garante da *capacidade performativa* do discurso. O *dialogos* é o único veículo possível do *dialegesthai*. A actividade filosófica não pode ser subsumida numa estrutura conceptual abstracta e puramente intelectual (um *logos*), e, por isso, mesmo não cabe num tratado escrito em primeira pessoa. Não está em causa uma filosofia, antes um *filosofar* permanente, uma dinâmica de questionamento constante e sempre aberto, porquanto impassível de ser esgotado, do qual somente a forma dialógica poderá dar conta (ainda que, como veremos, de modo *imperfeito*). Concordamos em absoluto com a leitura de Fortunoff (1993: 63), segundo a qual Platão é um herdeiro da liberdade de que os dramaturgos (estará seguramente em causa o paradigma do drama ático) dispõem para representar ideias não só pela linguagem, como também pela acção.

2.1 Diálogos como imitação do real

“En renonçant volontairement au dramatique et au merveilleux, le *logos* situe son action sur l’esprit à un autre niveau que celui de l’opération mimétique (*mimêsis*) et de la participation émotionnelle (*sumpatheia*). Il se propose d’établir le vrai après enquête scrupuleuse et de l’énoncer suivant un mode d’exposition qui, au moins en droit, ne fait appel qu’à l’intelligence critique du lecteur” (Vernant 1981: 199).

Por forma a aproximar a forma dialógica da forma mítica, devemos agora recuperar o que dissemos na Introdução acerca do *mythos* como mimese. Começámos por reduzir este conceito a uma modalidade discursiva estritamente narrativa, cuja principal diferença específica (mediante as outras formas de narratividade) será a sua natureza *simbólica*. Nesta medida, enquanto narrativa simbólica, o seu *modo de dizer* não corresponde ao discurso linear, transparente e explícito; situando-se, antes, no domínio do implícito, do sugestivo em detrimento do afirmativo e, paradoxalmente, deixando mais por dizer do que dizendo. Adiantámos também que a sua orientação temática, isto é a natureza dos objectos que representa, obedece a uma exigência transcendental de dramatizar personagens *arquetípicas* situadas em coordenadas espaço-temporais anistóricas. A concepção aristotélica de *mythos* enquanto ‘imitação da acção’ permitiu acrescentar que esta aproximação metafísica entre humano e sobre-humano se materializa na linguagem poética. Devemos agora retomar a interpretação de Aristóteles, de modo a demonstrar em que medida os diálogos platónicos podem constituir ‘instâncias miméticas’ e, por conseguinte, corresponder formalmente a *mythoi*. Não está em causa, obviamente, a equiparação dos *Diálogos* às narrativas míticas tradicionais (relação que, como veremos na Parte seguinte, exige diferentes coordenadas de aproximação), mas sim ao conceito de *mythos* tomado na sua acepção mais formal. A problematização aristotélica ser-nos-á absolutamente axial, não só pelo aspecto cronológico (é o documento de crítica literária mais próximo de Platão), mas também e sobretudo porque é justamente na *Poética* que *mythos* é pro-

movido ao conceito-chave que nos permitirá continuar o argumento: corresponde ao produto resultante da actividade poética e, simultaneamente, o a estrutura formal *própria* deste tipo de criação. Como bem nota Halliwell (1986: 23):

In the *Poetics* (and the term is not used in this way even in Aristotle's other works, so far as I can see) *muthos* designates the formal product of the poet's art or craft: it denotes the plot-structure which is both the organised design and the significant substance or content of a poem"

No início da *Poética* temos uma discussão preliminar sobre as várias 'formas de imitação' (o texto regista apenas μιμήσεις, 1447a16), isto é, aquilo a que modernamente poderemos chamar (com as devidas reservas para evitar anacronismos) 'géneros literários': epopeia, tragédia, comédia etc. Depois de referir brevemente, ainda a título introdutório, os critérios de distinção/definição dos vários géneros, Aristóteles nota também a existência de duas formas de imitação que, naquela época, não tinham nenhuma designação 'técnica', por assim dizer (1447b9: ἀνώνυμοι τυγχάνουσι μέχρι τοῦ νῦν), mas às quais reconhece uma característica comum: o facto de não se fazerem acompanhar de música (o adjectivo ψίλος usado em contexto poético tem justamente este sentido de 'desacompanhado de música'; vide *LSJ* ad loc.) e também, como bem nota Halliwell (1986: 127), de serem ambos de natureza dramática. O primeiro caso trata-se de uma 'imitação apenas por palavras desacompanhadas' (1447a29: ἡ δὲ [μίμησις] μόνον τοῖς λόγοις ψιλοῖς) e o segundo pelo metro (ibidem: ἡ [μίμησις] τοῖς μέτροις). Em seguida, Aristóteles dá um exemplo para cada uma daquelas formas de imitação: os mimos de Sófron e Xenarco, por um lado; e os Σωκρατικούς λόγους, por outro. Como, aliás, é típico da *Poética*, a sintaxe está longe de ser clara (1447b9-11: οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικούς λόγους), mas ser-nos-á legítimo associar os Σωκρατικοὶ λόγοι com a forma de imitação que assenta exclusivamente no uso do discurso e os mimos (de Sófron, Xenarco ou quem mais Aristóteles citasse) com aquela que usa o metro (vide Else 1957: 45-46). Será também legítimo inferir que os Σωκρατικοὶ λόγοι representam, no contexto desta discussão, um correlato da forma dialógica platónica, por meio

do qual seja possível recorrer a esta passagem da *Poética* como via metodológica. Note-se que não está em causa se Aristóteles se refere especificamente aos *Diálogos*; facto que, além de praticamente indemonstrável, não chega a ser relevante, posto que se trata apenas de saber se a ‘forma de imitação’ em que Aristóteles inclui estes Σωκρατικοὶ λόγοι (aqui claramente tomados como um ‘género literário’; vide Kahn 1993: 1) se pode ou não aplicar aos *Diálogos*. Não chegaremos tão longe quanto Rostagni (1926: 443-444), que vê nesta passagem indícios de uma censura de Aristóteles sobre a natureza mimética da obra de Platão, mas cremos que a inclusão dos *Diálogos* na forma de imitação designada por Σωκρατικοὶ λόγοι será perfeitamente plausível.

O capítulo inaugural da *Poética* termina com uma breve observação acerca da condição precária e até errónea das categorias que o senso-comum seguia para classificar e definir as várias modalidades da criação poética. Argumenta Aristóteles que o facto de algumas formas de imitação se acharem ainda sem uma designação específica se deve a um erro metodológico na taxonomia do poético (1447b13-16):

(...) οἱ ἄνθρωποι γε συνάπτοντες τῷ μέτρῳ τὸ
ποιεῖν ἐλεγείοιους τοὺς δὲ ἐποποιούς ὀνομάζουσιν, οὐχ ὡς
κατὰ τὴν μίμησιν ποιητὰς ἀλλὰ κοινῇ κατὰ τὸ μέτρον προ-
αγορεύοντες: (...)

(...) Os homens, vinculando a criação poética ao metro, chamam ‘elegíacos’ a alguns poetas e ‘épicos’ a outros, classificando-os de ‘poetas’ não em função da imitação, mas de acordo com o metro.

A proposta é revolucionária: uma determinada composição não pode ser considerada ‘poética’ (e o seu autor ‘poeta’) em função do esquema métrico que segue, mas sim em função de ela ser ou não de natureza mimética. Uma das finalidades da *Poética* será, pois, corrigir esta imprecisão metodológica através da introdução do ‘imitativo’ como critério universalmente vá-

lido para determinar a natureza literária de uma composição (vide Janko 1987: 69). Exemplifica Aristóteles que, de acordo com aquele critério vigente no senso-comum, Empédocles e Homero (pelo facto de escreverem em verso) seriam ambos poetas, o que estará longe de ser verdade, visto que o primeiro será ‘fisiólogo’ ou ‘naturalista’ (φυσιολόγον). Infelizmente, a discussão do problema fica por aqui, mas ser-nos-á perfeitamente legítimo deduzir que, nesta leitura, os Σωκρατικοὶ λόγοι (e, por conseguinte, os *Diálogos* de Platão) correspondem a uma forma de imitação que tem por diferença específica o facto de recorrer apenas à linguagem (μόνον τοῖς λόγοις ψιλοῖς). A sua natureza ‘não-musical’ (isto é, privada de metro) é absolutamente irrelevante, pois que, para ser considerada ‘poética’, basta que satisfaça o critério do mimético.

Esta interpretação não passou despercebida ao longo dos seguintes séculos, pois que muitos comentadores se referiram à natureza mimética da obra platónica, ainda que, como veremos, até à revisão de Proclo nada de muito substantivo tenha sido acrescentado. Curiosamente, algumas dessas observações consistem em acusações de incoerência: nos *Deipnosophistae* de Ateneu (11. 505b) Platão é acusado de ser mimético e, de ao mesmo tempo, condenar Homero por isso mesmo; na mesma linha, Élio Aristides nota que os *Diálogos* têm uma estrutura dramática, ao mesmo tempo que condenam a tragédia e a comédia (*Or.* 45). Em ambos os casos, todavia, a natureza mimética é associada à dimensão formal, pois que o fundamento desta crítica consiste exactamente ter sido usada uma forma de expressão poética para criticar o discurso poético. Em sentido contrário, vários autores referiram este aspecto como algo de positivo, sendo sobretudo realçada a qualidade com que Platão construía as suas personagens (Theon *Prog.* 2.68.21-sqq.; Quint. 5.7.28); e, claro, Diógenes Laércio (3.48), a propósito da (também para ele) infrutífera discussão sobre quem tenha inventado a forma dialógica, que diz atribuir a Platão o primeiro prémio não tanto pela descoberta, mas pela beleza (3.48.4-5: τὰ πρωτεία δικαίως ἂν ὥσπερ τοῦ κάλλους οὕτω καὶ τῆς εὐρέσεως).

De modo a dar continuidade ao argumento, que na *Poética* foi deixado em suspenso, passemos agora a Proclo, o qual parece levar um pouco mais além aquela leitura de Aristóteles. No âmbito da sua interpretação à teoria da mimese segundo Platão, a qual passa pela já famosa tentativa de compatibilização entre o filósofo e Homero (vide Sheppard 1980: 105-144), Proclo

diz (*in R.* 1.196.9-13) que este poeta foi o mestre (διδάσκαλος) não só da tragédia (refere-se evidentemente à produção dramaturgicα ática do séc. V, cujos motivos e temas foram herdados da épica), como também da própria filosofia platónica. O comentário torna-se ainda mais surpreendente por especificar que a ‘ascendência’ homérica se manifesta tanto no aspecto mais teórico (τῆς φιλοσόφου θεωρίας ὅλης), como naquilo a que ele chama ‘prática mimética’ (πραγματείας τῆς μιμητικῆς). Embora o texto não seja muito claro a propósito desta expressão, poucas páginas mais adiante fica claro que ela se refere à estrutura literária em que se articula a filosofia platónica, isto é, a natureza formal dos *Diálogos*. A propósito da análise da teoria platónica da mimese (*in R.* 1.198.25-sqq), particularmente na famosa passagem sobre o estatuto epistemológico ‘precário’ do texto poético (*R.* 598e-599a), diz Proclo que o próprio Platão é um ‘imitador’ (199.5: Πλάτωνα μιμητῆν) e também ele está ‘triplamente afastado da verdade’ (*ibidem*: καὶ τρίτον ἀπὸ τῆς ἀληθείας). Este rótulo não lhe cabe graças a nenhuma das suas doutrinas propriamente ditas, mas sim à estrutura formal que escolheu para veicular o seu pensamento; ou seja, a forma dialógica, e especificamente o modo como Platão a utilizou (não se trata de um ‘género literário’ em que os *Diálogos* possam ser encaixados, como acontecia na *Poética*, mas sim dos próprios *Diálogos*):

ἔστι γὰρ ἐν τοῖς διαλόγοις ἡ μίμησις
 τῶν διαλεγομένων συμπινόντων, ἔστι δὲ καὶ πολεμούντων
 καὶ εἰρηνευόντων μίμησις, ὡς ἐν <Τιμαῖω> καὶ ἐν <Κριτίᾳ>
 τεθεάμεθα: (1.199.6-9)

Nos diálogos está uma imitação dos que conversam enquanto bebem conjuntamente, uma imitação dos que estão em conflito e dos que estão em paz, como se vê claramente no *Timeu* e no *Crítias*

O acrescento parece confirmar o que tínhamos suposto com a leitura de Aristóteles: aplicando a fórmula ‘imitação da acção’ ao universo platónico, um diálogo resulta numa ‘forma de

imitação apenas por palavras desacompanhadas’ (1447a29: ἡ δὲ [μίμησις] μόνον τοῖς λόγοις ψιλοῖς). Uma curiosidade da interpretação de Proclo é que, embora a finalidade do seu argumento geral seja compatibilizar Platão e Homero, pelo menos nesta questão em particular acaba, sim, por aproximar Platão e Aristóteles. Note-se que o objecto da discussão é a dimensão formal dos *Diálogos*, nomeadamente a sua natureza literária, mas os ‘instrumentos metodológicos’ que Proclo utiliza nesta análise são da autoria de Aristóteles, mas também do próprio Platão; uma tendência assaz comum entre as formas de platonismo mais tardias. Em todo o caso, esta interpretação de Proclo provoca nos *Diálogos* um movimento introspectivo mediado pela lente de Aristóteles: a concepção de poesia como ‘imitação da acção’, mas como uma imitação triplamente afastada da verdade, conforme formulada por Sócrates na *República*, coloca nessa categoria a própria *República*, bem como todos os restantes diálogos.

Neste caso os exemplos são suficientemente explícitos: ‘os que conversam enquanto bebem conjuntamente’ corresponderão, evidentemente, aos interlocutores do *Banquete*, além de que são referidos directamente o *Timeu* e o *Crítias*. A referência a estes textos implica, porém, uma dificuldade sintáctica que não permite decidir com certeza o sentido exacto da segunda parte da passagem, nomeadamente o nexos entre (...) ἔστι δὲ καὶ πολεμούντων καὶ εἰρηνευόντων μίμησις (...) e (...) ὡς ἐν <Τιμαίῳ> καὶ ἐν <Κριτία> τεθεάμεθα; ou seja, se o segundo elemento (ὡς ... τεθεάμεθα) se refere (1) simultaneamente aos dois participios anteriores (πολεμούντων e εἰρηνευόντων) ou (2) apenas ao segundo, mais próximo do ponto de vista prosódico. No primeiro caso, menos plausível, teríamos de vincular os participios à dimensão temática dos diálogos que aqui surgem como exemplo: ‘os que combatem’ e ‘os que estão em paz’ poderiam designar os dois momentos da narrativa sobre a Atlântida, um dos quais (inicial) versa sobre o modo (pacífico) como vivia aquela civilização, e o outro (que não chegou a ser escrito, mas constitui o seu tema central) a guerra que a opôs à Atenas primeva. No segundo caso, que consideramos mais plausível, estará em causa uma dimensão contextual (como no caso do *Banquete*: ‘os que conversam enquanto bebem conjuntamente’), especificamente o comportamento das personagens e, por conseguinte, o ambiente de discussão: pode ser ‘pacífico’, como acontece por exemplo no *Timeu-Crítias*, ou mais ‘conflituoso’ como serão exemplo

os casos de Trasímaco ou Alcibíades.

Infelizmente, não é possível decidir qual das opções será a mais válida; e, tanto quanto nos foi possível apurar, o problema não foi até agora debatido entre os críticos, pelo que nos resta expressar uma preferência pela segunda hipótese, fundamentada apenas pelo sentido. Em todo o caso, independentemente desta dificuldade, o texto de Proclo fornece-nos um elemento absolutamente necessário para prosseguirmos: o objecto de imitação nos diálogos platónicos são as conversas (das quais eles constituem registo) mantidas entre uma vasta galeria de filósofos, isto é, a própria filosofia *em acto*. Como bem observa Rosen (2001: 9):

“The Platonic dialogues invent philosophy, they show how philosophy originates, and they give us an experience, like exercising in the gymnasium with weights. If we exercise with Platonic dialogues, we know how difficult philosophy is and what it is like.”

Não está apenas em causa nos *Diálogos* o registo documental de ‘momentos filosóficos’, mas sim a *representação* de todo o processo do filosofar, que se define, segundo Platão, mais pelo questionamento do que pela tentativa de responder. Algumas linhas mais atrás, Rosen tinha focado (numa insólita comparação com a engenharia aeronáutica) que o progresso na filosofia não se faz pela sucessão de respostas, antes pelo constante questionamento de alguns problemas *coevos* à espécie humana; e que esse é justamente o eixo central da proposta platónica. ‘Existem Ideias?’, ‘se existem, qual é a sua natureza?’ são questões para as quais não existem respostas *verdadeiras*, mas isso não implica que elas sejam ‘irrelevantes’ (*meaningless*), isto é, que não mereçam ser levantadas (apud Rosen *ibidem*). Nesta medida, a filosofia deve esforçar-se por manter este processo de questionamento o mais aberto possível, pois que ele é por definição inesgotável. A este imperativo Platão responde com diálogos que *representam* (por meio de personagens em acção) esse processo, que, além de *inconclusivo*, é igualmente *complexo*, na medida em que o ‘objecto de imitação’ em causa é analogamente *misterioso e heterogéneo*:

‘Plato’s work consists of many dialogues because it imitates the manyness, the variety,

the heterogeneity of being. The many dialogues form a *kosmos* which mysteriously imitates the mysterious *kosmos*. The Platonic *kosmos* imitates or reproduces its model in order to awaken us to the mystery of the model and to assist us in articulating that mystery. (Strauss 1964: 61-62)

2.2 *Timeu e República* como exemplos de *mythoi*

Talvez a melhor forma de concluir esta caracterização dos diálogos como *mythoi* seja com exemplos concretos. Aproveitamos, assim, para antecipar o *Timeu* e a *República*, os quais, como dissemos, constituirão o objecto de análise na última Parte da dissertação. Nessa fase conclusiva estará em causa a categoria do ‘mito filosófico’, sobretudo o seu papel determinante na materialização de alguns dos aspectos mais centrais do platonismo (ética, política e cosmologia). Antes disso, porém, podemos desde já convocá-los a esta discussão, na medida em que *Timeu* e *República* são explicitamente chamados *mythoi* pelas personagens que os compõem. Como veremos, este aspecto será determinante para a interpretação que proporemos na Parte III, pois que ela começa justamente por este pressuposto: estes diálogos são *mythoi*.

No que respeita ao *Timeu*, está em causa especificamente o longo monólogo sobre cosmologia apresentado pela personagem homónima. Antes de passar à explicação propriamente dita de como foi criado o universo, o ‘filósofo pitagórico’ faz questão de introduzir o problema numa advertência sobre as limitações inerentes à linguagem (vide Morgan 2000: 271-272), no decurso da qual conclui:

Ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπικριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ’ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires; mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil e não procurar nada para além disso.

O facto de Sócrates achar a proposta ‘excelente’ (29d4: Ἄριστα, ὦ Τίμαιε), pelo que os interlocutores devem aceitá-la exactamente nesses termos (ibidem: παντάπασί τε ὡς κελεύεις ἀποδεκτέον), será mais que suficiente para não levantarmos quaisquer reservas ao insólito rótulo que Timeu coloca na sua exposição. Além deste prelúdio, ele fará questão de reafirmar esta natureza *mítica* em mais duas ocasiões: numa, a propósito da origem das cores secundárias (68d); noutra, acerca dos vários compostos geráveis a partir dos elementos primários (59c). Em ambos os casos está em causa o mesmo princípio: o processo de *derivação* (das cores secundárias em relação às primárias e dos compostos em relação aos elementos) deve obedecer à ‘narrativa verosímil’. O quadro teórico geral, ao qual se devem reportar todas as possíveis inferências, é, pois, um *mythos*; quanto ao facto de ser ‘verosímil’, voltaremos a essa questão na Parte III.

Em relação à *República*, tomamos como ponto de partida a leitura de Murray (1999) sobre este aspecto, a qual aconselha o seguinte pressuposto:

“I would argue therefore that the mythical element in Plato’s writing is evident not only in the so-called Platonic myths, but also in his general modes of narration. (...) for the ‘philosophy’ of the *Republic* cannot be separated from the mode in which it is expressed.” (259)

Não só o diálogo está transversalmente polvilhado de toda a espécie de *imagens* (a nau do Estado, a analogia do Sol, a Caverna, a degeneração dos regimes etc.), como também a sua

estrutura e validade dependem sobretudo de narrativas que podem, com justiça, ser consideradas ‘mitos’ (a Nobre Mentira e sobretudo o Mito de Er). Como bem observa Segal (1978: 329-330), a grande questão que se coloca à *República* tem que ver directamente com o estatuto do mito: será que o Estado ideal tem possibilidade de se concretizar na prática ou será que, pelo contrário, só pode existir numa dimensão puramente mítica? A avaliar pelas apreciações dos interlocutores, a segunda opção parece ser a mais plausível. No final do Livro IX, isto é, já depois de ter sido abordada toda a constituição da cidade ao mais ínfimo pormenor, a conversa entre Sócrates e Gláucon parece vincular a cidade ideal a uma dimensão estritamente discursiva:

Μανθάνω, ἔφη· ἐν ἧ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει
λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι
αὐτὴν εἶναι. (592a10-b1)

Entendo — disse ele. Referes-te à cidade que estabelecemos na nossa exposição, a qual está fundada em palavras, pois parece-me que não existe em lugar algum da terra.

Sócrates adiantará logo de seguida que não é relevante a existência factual dessa cidade, pois que o importante são as normas (isto é, a dimensão puramente formal) que eles acabaram de traçar. De facto, esta ideia fora logo adiantada no início da discussão, ainda no Livro II, a propósito do sistema de educação:

Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολῆν
ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας. (376d9-10)

Mas vamos! Eduquemos estes homens no discurso, como se criássemos um mito, estando nós desocupados.

A actividade referida por μυθολογοῦντές (reforçado sintacticamente com ἐν μύθῳ)

corresponde a um dos aspectos mais essenciais do projecto filosófico da *República* e que começa a ser traçado justamente neste ponto. Nota bem o irmão de Gláucón (376d) que a definição de um plano educativo será necessária para continuar a investigação (σκέψιν). Está, pois, em causa a própria actividade filosófica, que, neste caso, fica limitada à dimensão discursiva designada por μυθολογούντες. Mais adiante, logo antes do bloco central (isto é, as alegorias/analogias do Sol, Linha Dividida e Caverna), é usada a mesma terminologia, mas desta vez a expressão chega a incluir o título do diálogo. Diz Sócrates (501e3-5) que, caso não sejam os filósofos (isto é, os cidadãos produzidos por aquele sistema educativo) a deter o poder:

(...) οὔτε πόλει οὔτε πολίταις
κακῶν παύλα ἔσται, οὐδὲ ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ
ἔργῳ τέλος λήψεται.

(...) não haverá tréguas de desgraças para a cidade e os cidadãos, nem a *politeia* que criamos pelo discurso, como um mito, será materializada na realidade.

Nesta fase, ainda está em aberto a possibilidade de essa cidade se vir a cumprir na realidade, embora se admita que seja difícil (502c). Como vimos na passagem do final do Livro IX, essa hipótese deixa de ser admitida. Seja como for, tanto a actividade dos intervenientes da *República* como o seu produto (a *politeia* ideal) são situados no âmbito do *mítico*. A terminologia é suficientemente explícita, mas há ainda um aspecto que torna ainda mais flagrante a intenção do autor em conferir um estatuto mítico à especulação a que os interlocutores se dedicam na *República* (e, por conseguinte, numa segunda camada leitura, à sua própria obra). Muito provavelmente, a palavra μυθολογία (bem como os seus derivados) será uma inovação lexical da autoria de Platão (apud Most 2012: 13, 23) e, por isso, não pode ser acidental o seu uso neste contexto.

Outro aspecto que não parece de todo acidental tem que ver com o facto de esta ‘confissão mitográfica’ que podemos retirar das entrelinhas do texto platónico se aplicar justamente

a estes dois diálogos. Relembremos que o prólogo do *Timeu* recupera o essencial (17c1: τὸ κεφάλαιον) de uma conversa que os intervenientes tinham tido no dia anterior, cujo conteúdo relembra, como vimos, parte do que é discutido na *República*, sobretudo a centralidade de um sistema educativo eficaz. Mas a transição para o assunto em debate naquele momento (isto é, no eixo *Timeu-Crítias*) não é inócua; antes sugere um vínculo metanarrativo entre o relato sobre a ilha da Atlântida e o resumo que Sócrates fizera da dita conversa do dia anterior. O ‘responsável’ por este vínculo é Crítias.

Logo imediatamente após terminar o relato sobre a mítica ilha da Atlântida, o narrador deixa a seguinte observação (25e2-5):

λέγοντος δὲ δὴ χθὲς σοῦ περὶ πολιτείας τε καὶ
τῶν ἀνδρῶν οὓς ἔλεγες, ἐθαύμαζον ἀναμνησκόμενος αὐτὰ
ἃ νῦν λέγω, κατανοῶν ὡς δαιμονίως ἔκ τινος τύχης οὐκ ἄπο
σκοποῦ συνηνέχθης τὰ πολλὰ οἷς Σόλων εἶπεν.

Ontem, enquanto tu falavas sobre o Estado e dos homens que referias, fiquei atónito ao recordar-me disto de que agora vos falo, por me aperceber de que, miraculosamente e por obra de um acaso, sem que fosse tua intenção, tinhas coligido muito do que Sólon dissera.

Para todos os efeitos, foi a conversa que tiveram no dia anterior que motivou a narrativa sobre a ilha de Atlântida: a proposta de Sócrates acerca do Estado ideal, a que o leitor só tem acesso pelo resumo fornecido no *Timeu*, incluía, ainda que acidentalmente, muito do que Sólon dissera (25e). Foi este o motivo pelo qual Crítias se *lembrou* daquela narrativa¹²⁰, cuja relevância ultrapassa em muito a afinidade temática; é que ela *dramatiza* o que Sócrates tinha dito no tal dia anterior:

¹²⁰ A decisão de adiar o relato para o dia seguinte deveu-se à necessidade de relembrar o episódio (coisa que Crítias decide fazer durante a noite, como se consultasse um arquivo documental; vide 26a), evitando ‘falar de improviso’ (26a1: οὐ μὴν ἐβουλήθην παραχρῆμα εἰπεῖν).

τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν
πόλιν ἦν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήμισθα σύ, νῦν μετενεγ-
κόντες ἐπὶ τᾶληθὲς δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὖσαν,
καὶ τοὺς πολίτας οὓς διανοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀλη-
θινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς. (26c7-d3)

Quanto aos cidadãos e à cidade que tu ontem nos descreveste como num mito ponhamo-
los aqui, transportando-os para a realidade, como se aquela cidade fosse esta aqui, e supon-
hamos que aqueles cidadãos que tu tinhas em mente são os nossos antepassados — os reais;
aqueles de que falava o sacerdote.

Parte II

Depois de termos analisado as implicações metodológico-formais da tensão *mythos-logos*, passemos agora à interpretação das narrativas míticas de Platão, especialmente do estatuto que as personagens lhes reconhecem em cada contexto. Nesta fase, o termo *mythos* será, pois, entendido na sua acepção mais tradicional (isto é, enquanto ‘mito’), pois que está em causa a *mitologia* platónica.

Antes, porém, de passarmos à análise das passagens, deveremos primeiro esclarecer algumas questões preliminares que nos permitam entrar no texto dos *Diálogos* com mais ‘segurança’. Em primeiro lugar, faremos um breve conspecto crítico da bibliografia especificamente dedicada a esta questão, de modo a aferir o modo como a nossa proposta dialoga com os moldes teórico-metodológicos vigentes; em suma, tentar esclarecer em que medida possamos acrescentar novos dados ao debate por via de uma perspectiva ainda não explorada. Em segundo lugar, graças à inexistência de uma uniformidade lexical a este respeito, teremos que esclarecer algumas questões de ordem terminológica que abram caminho à interpretação conceptual. Em

terceiro lugar, trataremos de expor os critérios que consideramos necessários e suficientes para chegar a um elenco dos mitos platônicos.

1. O mito ao longo da exegese platónica

O uso e criação de mitos por parte de Platão nunca passou despercebido ao longo dos milénios de exegese. Tendo em conta os sucessores mais imediatos do Mestre, é muito provável que todos eles (Espeusipo, Xenócrates, Heraclides e até o próprio Aristóteles) compuseram diálogos (bem como tratados no sentido mais próprio do termo), mas o elemento mítico não seria tão central como em Platão¹²¹. A exceção será provavelmente Heraclides, que terá escrito um *Zoroastro* e um *Ábaris* (ambos diálogos), os quais envolviam a participação de figuras semi-míticas (vide Dillon 2004: xxvi).

A valorização do aspecto mítico nos meios de inspiração platonista manifestou-se só alguns séculos mais tarde e, diga-se, de um modo manifestamente fugaz. As únicas exceções são Cícero e Plutarco. Do primeiro temos apenas o famoso ‘Sonho de Cipião’, encrustado no final do *De Republica*, como se sabe inspirado no bloco central da *República*. O segundo, que também insistiu na utilização escatológica, deixou uma considerável obra filosófica que recupera a tendência mítica de Platão: no *De sera numinis vindicta* (563B-568A), a defesa da Providência (divina) é estruturada a partir da leitura do *Timeu* como *eikos mythos*; no *De facie in orbe lunae* (940F-945D), é explicado o papel da Lua nos ciclos de reencarnações, em termos muito análogos ao mito central do *Fedro*; todo o *De Iside et Osiride* é um mito, porquanto uma ‘biografia’ destas duas divindades egípcias; no *De genio Socratis* (589F-594A), conta-se a *estória* de Timarco, que viu (numa caverna) uma versão do Além, fazendo claramente eco do Mito de Er.

¹²¹ Isto não implica que os seguidores de Platão tenham desconsiderado o elemento mítico; antes pelo contrário. A *Poética* de Aristóteles seria suficiente para provar que não; mas também Xenócrates, ainda que noutra perspectiva de abordagem, dedicou particular atenção a esta dimensão, sobretudo a partir do *Timeu* (Dillon 2003: 101-105). Queremos apenas sublinhar a singularidade de Platão neste uso específico do material mítico.

À parte estes dois contributos, todas as restantes problematizações sobre o mito platónico situam-se entre comentadores do texto de Platão. Os critérios e exigências metodológicos são diferentes dos de Cícero e Plutarco: enquanto estes procuravam chegar a uma proposta de filosofia inspirada em Platão, aqueles pretendiam sobretudo esclarecer as principais dificuldades hermenêuticas dos *Diálogos*. O testemunho mais completo é o de Proclo, que, além de ter ele próprio dedicado várias páginas à exegese mítica em Platão, dá também conta das autoridades doutrinárias que segue nesta matéria, mas de cuja obra (pelo menos a esse propósito) já não resta qualquer registo (vide Brisson 2005: 128-153). São exemplos Porfírio e Iâmblico, que terão produzido interpretações alegóricas sobre o episódio de Atlântida (*in R.* 2.96.13-sqq). Neste passo do comentário à *República*, Proclo recorre várias vezes ao conteúdo desses tratados (que constituiriam a sua ‘bibliografia’) para interpretação da Alegoria da Caverna, a que dedica a última parte do comentário. Além deste caso, talvez o mais completo em toda a tradição neoplatonista, cumpre também referir a interpretação do episódio sobre Atlântida incluída nos *Comentários ao Timeu* (1.75.27-195) e do mito final do *Político* na *Teologia Platónica* (5.6, 25). Além de Proclo, que foi sem dúvida o mais notável nesta questão, também merecem ser registadas as interpretações de Damáscio e Olimpiodoro, enquadradas num projecto de comentário integral: a do primeiro (*in Phd.* 458-551) dedicada ao mito do *Fédon* e o capítulo que perfigura tem o sugestivo título ‘Demonstração da Imortalidade’ (Ἀποδείξεις τῆς ἀθανασίας); a do segundo dirigida ao mito final do *Górgias* e, traduzindo o estilo ‘indexante’ de Olimpiodoro, corresponde ao intervalo entre as citações <Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου> (46.1.1 = *Grg.* 523a1) e <Ἐπειδὴν οὖν ἀφίκωνται παρὰ τὸν δικαστήν> (50.1.1 = *Grg.* 524d7).

Quanto ao período comumente conhecido por ‘Idade Média’, esta questão, como qualquer outra que diga respeito ao *corpus Platonicum*, deve ser devidamente enquadrada na precaridade documental que definiu todos estes séculos. A maioria dos *Diálogos* era simplesmente desconhecida e as excepções (*Ménon*, *Fédon*, *Parménides* e *Timeu*) não só eram parciais, como circulavam em comentários ou traduções latinas, mas jamais o texto no original grego (vide Étienne 2000: XXXIV). No que respeita a material mítico, o único trecho (sobrevivente) que pudesse motivar alguma interpretação foi o *Timeu*, cujo texto circulava apenas

nas traduções latinas, ambas parciais (até 53c), de Cícero e Calcídio. O único caso relevante para esta questão será a escola exegética de orientação alegórica que floresceu no século XII da ocidentalidade latina, em que nomes como Bernardo Silvestre ou Thierry de Chartres, num revivalismo da metodologia neoplatónica do comentário alegórico, produziram alguns tratados sobre as origens do universo baseados nesta versão parcial e indirecta da cosmologia platónica (vide Sweeney 2013: §2). Curiosamente, esta tendência alegórica da interpretação dos mitos platónicos prolongou-se até ao Renascimento, período durante o qual assumiu particular relevância, como deixa notar o exemplo paradigmático de Ficino, eixo central da ‘renascença (neo)platónica’. No prefácio ao *magnum opus* (referimo-nos obviamente à primeira tradução integral dos *Diálogos* alguma vez produzida no Ocidente), o qual dedica ao próprio Lourenço de Médici, Ficino faz questão de sublinhar a dimensão poético-mítica da obra platónica:

Fingit et saepe fabulas more poetico: quippe cum ipse Platonis stylus, non tamen philosophicus, quam revera poeticus videatur.

Muitas vezes [*Platão*] cria mitos ao jeito poético, pois que o estilo próprio de Platão parece ser, em rigor, poético, e não filosófico.

Passando à ‘modernidade filológica’, pode dizer-se que aquela tendência alegórica que passara desde os Neoplatónicos até Ficino é interrompida por uma grelha de leitura diametralmente oposta. Como já tivemos oportunidade de explicar nos capítulos anteriores, os estudos platonistas da modernidade foram dominados durante séculos pelos pressupostos teórico-metodológicos iluministas. Não será, pois, de espantar que, também no que trata ao estatuto do mito, a *exigência racional* tenha acabado por determinar a interpretação do problema. Foi essa a orientação geral dos primeiros filólogos (e.g. Crome 1835; Hirzel 1871; Stewart 1905), cujo expoente máximo se deveu à obra de Couturat (1896), exclusivamente dedicada ao mito em Platão (logo pelo título, aliás: *De platonis mythis*). Segundo as conclusões deste estudo, o entendimento da mensagem filosófica de Platão exige que todo o material mítico seja sim-

plesmente ignorado. Citemos apenas uma breve passagem que resume o teor da interpretação (Couturat 1896: 59):

Mythi nihil aliud quam antiquae, poeticae, religiosae fabulae sunt, quae falsa pro veris exhibent. Unde facile concludere licet Platonicos quoque mythos mendaces esse et fallaces.

Os mitos não são outra coisa senão fábulas antigas, poéticas e religiosas, que exibem falsidades no lugar de verdades. Daí resulta fácil concluir que também os mitos platônicos são mentirosos e falaciosos.

O primeiro grande trabalho sobre o mito platónico deve-se a Frutiger, que lhe dedicou a sua dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de Paris em 1927, a qual publicou em livro três anos mais tarde. A obra foi verdadeiramente revolucionária a este respeito, como deixam antever algumas recensões de que foi objecto logo naquela época (e.g. Morrow 1932: 630: “We can no longer accept the view that the myths are for Plato merely idle tales without serious meaning”; Hack 1935: 272: “the final chapter contains a meritable rebuke of the ‘négligence à peine excusable’ of those philologists who have studied the myths without paying attention to Plato’s literary genius”). De facto, uma das principais finalidades de Frutiger foi a revisão crítica de toda a tradição que o precedeu, no que respeita tanto a pressupostos (sobretudo Couturat 1896 e também Willi 1925), quanto ao aspecto metodológico, isto é, os critérios de selecção do material mítico. Num primeiro momento, que corresponde à Introdução e a toda a Parte I, refuta todos os critérios usados pela tradição precedente, especialmente Croiset (1895) que considerava ‘míticas’ todas as passagens narrativas (isto é, não dialógicas), mas também Couturat (1896) que limitava a selecção às ocorrências do termo *mythos*. Como veremos adiante, a questão do critério de selecção é fundamental para uma interpretação desta natureza.

Num segundo momento, correspondente à Parte II, Frutiger propõe, então, um novo modelo de classificação de todo o material mítico constante nos *Diálogos*, o qual divide em três categorias de mitos, as quais correspondem aos seus três aspectos essenciais deduzidos

desde logo na Introdução (36: “symbolisme, liberté de l’exposé, imprécision prudente de la pensée volontairement maintenue en deçà de la franche affirmation”): alegóricos, genéticos e paracientíficos (vide Morgan 2000: 161-162). Finalmente, numa última Parte, faz um inventário crítico das fontes textuais que Platão terá usado para compor os seus próprios mitos. Em todo o caso, o principal contributo de Frutiger será a conclusão geral (pacificamente dedutível do seu argumento) de que em Platão não existe uma oposição radical entre mito e dialéctica, não podendo estas duas dimensões ser equacionadas separadamente (vide Cessi 1932: 414). O trabalho de Frutiger inaugurou, assim, uma linha de interpretação do mito platónico como algo profundamente enraizado no seu processo filosófico e não como um ‘corpo externo’ que o autor decidiu encrustar no *argumento* (por motivos cosméticos, religiosos etc.). Esta foi, sem dúvida, a grande viragem.

Seria absolutamente descabido tentar dar conta de toda a bibliografia produzida sobre o mito platónico¹²², mesmo que limitássemos o universo de análise à fase ‘pós-Frutiger’. A questão foi amplamente debatida ao longo dos tempos em largas dezenas de contributos isolados (artigos, capítulos de obras generalistas etc.), que, por isso mesmo, não se prestavam a uma interpretação global do problema. Limitar-nos-emos, pois, a referir brevemente as principais obras (sobretudo monografias) que se dedicaram *exclusivamente* ao mito em Platão.

A proposta de pretensões sistemáticas e globais que se segue é a de Brisson, cuja obra inicial (1982) se fixou como marco incontornável no estudo do mito platónico. A sua proposta pode ser caracterizada como ‘discursiva’ (vide Most 2012: 15). Sobretudo com base nas interpretações de Gaiser (1984), Brisson identifica no mito platónico uma dimensão essencialmente ‘comunicativa’, preterindo, assim, o aspecto conceptual e estrutural em função de uma análise das condições pragmáticas. Nesta primeira parte do argumento, o autor estabelece o mito platónico como o veículo de comunicação próprio do ‘memorável’, o qual analisa sob várias perspectivas, cada uma das quais correspondendo a um capítulo específico da Parte I (1982: 15-106): informação, meios de transmissão, fabricação, narração, recepção, imitação e

¹²² A listagem bibliográfica mais completa e actualizada será a constante no volume editado por Collobert et alii (2012: 435-454).

persuasão. Quanto à segunda parte (1982: 107-167), é dedicada à análise da crítica que Platão dirige ao mito, sobretudo pela oposição ao *logos* entendido como ‘discurso argumentativo e verificável’. A tese de Brisson é que a crítica de Platão pretende demonstrar a superioridade epistemológica desta modalidade discursiva em relação à mítica (1982: 12: “une seconde partie analyse les critiques faites par Platon à ce type de discours qu’est le mythe, à partir du discours qui est le sien comme philosophe, et que, par voie de conséquence, il considère comme doté d’un statut supérieur”; 2004: 31: “Si Platon s’intéresse tant au mythe, c’est qu’il veut en briser le monopole pour imposer le type de discours qu’il entend développer, c’est-à-dire le discours philosophique, à qui il confère un statut supérieur”). Em nosso entender, o problema desta proposta tem que ver com o pressuposto demasiado racionalista que incorpora. Num outro texto a propósito da relação entre o mito em geral e a especulação filosófica, escrita em colaboração com Meyerstein (Brisson & Meyerstein 1995), é dito que toda a filosofia se situa no âmbito do mito, em certa medida limitada epistemologicamente por esta modalidade discursiva (Brisson & Meyerstein 1995: 10: “la philosophie n’a jamais pu dépasser le stade du mythe”). À primeira vista, parece uma alternativa às visões mais racionalistas, pelo facto de propor que toda a especulação filosófica seja se algum modo mítica; mas, na verdade, esta tese não só actualiza, como também radicaliza aquela posição. No comentário (assaz crítico) a esta obra de Brisson & Meyerstein, Mattéi (2002: 7-9) reconhece nesta tese a pretensão racionalista que a modernidade implantou na filosofia grega, a qual é recuperada e extremada com estes autores (Mattéi 2002: 8: “La prétention du rationalisme moderne à reconstruire à son image les philosophies du passé demeure plus que jamais vivace”). Esclarece o autor que, neste caso, tal pretensão obedece a uma lógica de argumentação inversa, mas com as mesmas consequências. Em vez de proclamarem a supremacia epistemológica do *logos*, como mais comumente acontece, seguem uma via alternativa, bastante mais violenta, que é a de reconhecer no mito o estatuto de pura ilusão, isto é, algo de epistemologicamente fraco. Nesta medida, não só fica em causa toda a significação (ontológica e ética) do mito platónico, como também a definição do humano como ser livre e racional; este, sim, o grande projecto da filosofia (apud Mattéi 2002: 9).

Os fundamentos da crítica de Mattéi têm que ver, como vimos, com uma pretensão

racionalista que a modernidade se esforça por reconhecer na filosofia grega. Pelo que dissemos na introdução, sobretudo na crítica àquela grelha hermenêutica geral *paradigmaticamente* fundada na obra de Nestle, esse pressuposto é não só arbitrário, como também especialmente limitador. Ainda que a modernidade tenha centralizado o racional como critério último de validação filosófica (o que em si é também altamente discutível), essa opção *arquimetodológica* não é imputável à Antiguidade. Se aceitarmos tal evidência, isto é, de que as categorias da filosofia grega não são compatíveis com as modernas, teremos, por maioria de razão, que adequar os critérios de leitura e análise. Todo o edifício de (pré-)conceitos situado *aquém* da interpretação exige ser questionado. Foi justamente esse o mote da obra editada por Buxton (1999), em que vários autores problematizam um determinado aspecto temático ou autor antigo¹²³ sob o signo da interrogação que constitui o título geral: *From Myth to Reason?* Na introdução geral do volume, Buxton nota muito oportunamente o considerável *nihilismo metodológico* (expressão nossa) que resultou do questionamento das estruturas conceituais tradicionais, como, por exemplo, a existência de um ‘milagre grego’:

“We might seem to have reached a point where not only does ‘the Greek achievement’ have about it more of the mirage than the miracle, but where we are actually left *without a vocabulary [sic]* for describing the events which were once thought to constitute that achievement”. (Buxton 1999: 11)

Aplicada ao caso particular do mito platônico, esta reorientação de pressupostos teóricos obriga a pensar a questão em termos radicalmente opostos. Se, afinal, o modelo de Nestle não pode colocar-se como exigência metodológica, teremos que considerar a possibilidade de o elemento mítico ser igualmente determinante na especulação filosófica; sobretudo em Platão, dada a proliferação deste material narrativo ao longo dos *Diálogos*. Foi justamente neste enquadramento teórico ‘renovado’ que começou a formar-se uma perspectiva de análise radi-

¹²³ A Platão são dedicados dois artigos: um sobre o conceito de *mythos*, redigido sobretudo a partir da *República* (Murray 1999); e outro a propósito do mito da Atlântida (Rowe 1999).

calmente diversa, sobretudo pelo facto de pressupor que a categoria do *mythos* deve ser considerada central na estruturação (e, por conseguinte, interpretação) do pensar platónico. Este parece ser o denominador comum entre as mais recentes propostas de interpretação, as quais incorporam explicitamente o decisivo contributo teórico-metodológico ensaiado no volume editado por Buxton em 1999 (todas elas o citam abundantemente). Com o avançar dos anos do (ainda curto) século XXI, este critério de abordagem hermenêutica ao mito platónico tende a generalizar-se cada vez mais entre a comunidade de platonistas. Mas, tendo apenas em conta interpretações globais ao mito platónico, a tendência geral tem sido uma estranha tentativa de compatibilização entre as novas exigências metodológicas e os antigos *compromissos racionais*. Genericamente (a exceção será apenas uma, como veremos), o mito platónico continua a ser pensado como algo *externo* à sua mensagem filosófica.

Cronologicamente, a exceção a esta regra surge logo no primeiro grande trabalho sobre a relação entre mito e filosofia, dedicado não só a Platão, mas também a toda a tradição antecedente: *Myth & Philosophy, from the Pre-Socratics to Plato* de Morgan (2000). Segundo a autora (161-164), o mito platónico divide-se em três categorias: tradicional, educacional e filosófico. É graças a esta terceira categoria que consideramos a proposta de Morgan absolutamente singular. Mas prossigamos por partes. O *mito tradicional* corresponde às narrativas veiculadas pelos profissionais da oralidade, sobretudo os poetas, perante as quais Platão assume uma atitude crítica semelhante à que tínhamos visto em Xenófanes. São clássicos exemplos os ‘escândalos olímpicos’ transmitidos por Homero e Hesíodo, devidamente censurados por Sócrates na *República* (377d). O *mito educacional* diz respeito aos conteúdos ético-morais transmitidos aos cidadãos desde a sua infância; à ‘mitologia oficial do Estado’, se quisermos. O exemplo mais paradigmático é a chamada ‘Nobre Mentira’ da *República* (414b-c), um mito criado para garantir a convivência pacífica entre cidadãos que detêm privilégios diferentes. Finalmente, o *mito filosófico* designa os momentos narrativos (estruturados na forma mítica) que *possibilitam* a investigação de alguns filosofemas, como a natureza da alma ou a criação do universo. Esta categoria (a partir da qual nos foi possível admitir a Parte III desta dissertação) está num patamar completamente diferente das anteriores (163: “They are *philosophical* [*sic*]

as opposed to traditional or educational myths.”), visto que corresponde à própria actividade filosófica, concebida como *investigação*. Não está propriamente em causa como critério de categorização o seu conteúdo, antes o contexto em que estas narrativas surgem. A autora explica a diferença com um exemplo assaz sugestivo. O mito do *Fedro* sobre a origem da escrita poderia muito bem inegrar a lista de “propaganda filosófica” (“philosophical propaganda”) esboçada na *República*. Todavia, o que faz dele um mito filosófico não é o facto de versar sobre a origem da escrita, antes o modo como se encaixa na estrutura do diálogo: ao contrário, por exemplo, da ‘Nobre Mentira’, que propõe algo em que os cidadãos devem *acreditar*, o de Thamos e Theuth surge como conclusão a um argumento (163). Quer isto dizer que a classificação de um mito obedece exclusivamente à *função* que ele desempenha no contexto exacto em que é introduzido na discussão.

Além deste livro de Morgan e tendo apenas em conta a produção científica mais recente (isto é, ‘pós-Buxton’), devemos ainda referir a obra de Mattéi (2002), da qual já fizemos referência algumas vezes ao longo desta dissertação. O seu principal pressuposto é que a filosofia platónica consiste numa *mito-logia*, enquanto tensão constante entre uma dimensão argumentativa-verificativa (o *logos*) e outra narrativa-simbólica (o *mythos*). Recuperando o diálogo que estabelecemos com Mattéi na Introdução, nessa altura a propósito da principal diferença epistemológica entre *mythos* e *logos* em geral, podemos agora aplicar esse princípio aos *Diálogos*: a reflexão especulativa (do *logos*) e a reflexão especular (do *mythos*) são membros (igualmente indispensáveis) de uma mesma equação. A proposta filosófica de Platão incorpora essas duas dimensões como condições necessárias, mas nenhuma delas suficiente por si só:

“Il est bien difficile, dans l’oeuvre platonicienne, de trouver un limite franche entre le terrain philosophique et le terrain mythique, ou, pour le dire plus précisément, entre l’image mythique du ‘commencement’ et le concept philosophique de ‘principe’ qui, tous deux, répondent à l’appel du grec ἀρχή.” (Mattéi 2002: 3)

Está, nitidamente, em causa uma alternativa à tese *logocêntrica* de Brisson, a qual o autor censura veementemente, como já tivemos oportunidade de registrar. Para Mattéi, aquilo que Platão entende por ‘filosófico’ não se opõe ao (nem pretende superar o) ‘mítico’, antes o inclui como modalidade discursiva igualmente válida. O trabalho do autor centra-se, pois, na interpretação (sobretudo do conteúdo) do mito platónico como veículo de uma certa forma de *investigação* filosófica. O esforço hermenêutico dirige-se especialmente à dimensão simbólica destas narrativas, que correspondem à modalidade discursiva capaz de representar o real como uma *totalidade* (por oposição ao discurso do *logos*, que possibilita uma versão *decomposta*), que se desvela no mito de uma forma *especular* — daí o título *Platon et le Miroir du Mythe*. A metodologia, particularmente pelo seu estilo alegórico, faz lembrar os modelos de interpretação neoplatonistas. No capítulo inicial, que poderemos considerar uma introdução¹²⁴, Mattéi, de modo a esclarecer em que sentido o mito possa constituir uma representação *total* do real, propõe explicitamente uma intermediação por Plotino (o qual, curiosamente, também reconheceu no mito uma dimensão *especular*; vide Oliveira 2013: 230-242, 277-287):

“Cette conception harmonieuse du mythe comme totalité première articulée d’emblée par ses divisions naturelles, lesquelles appelleront par la suite les stratifications et les décompositions du concept, semble en fait remonter dans la philosophie de Plotin, sinon à Platon lui-même.” (Mattéi 2002: 13)

Esta ‘totalité première’ a que o autor se refere manifesta-se no mito platónico através dos símbolos retirados da tradição, que, apesar de reconfigurados pelas exigências do autor dos *Diálogos*, mantêm ainda o seu núcleo semântico originário. Assim, a crítica de Platão à mito-

¹²⁴ Formalmente, o livro não tem introdução nem conclusão. Consiste numa série de capítulos, cada um dos quais dedicado a um determinado mito platónico, que Mattéi faz corresponder com uma figura da mitologia tradicional: o mito do *Político* é equacionado com a figura de Cronos (ΚΡΟΝΟΣ/Kronos: Le mythe de l’âge d’or), o de Atlântida com Posídon (ΠΟΣΕΙΔΩΝ/Poséidon: Le mythe de l’Atlantide), os do amor com Eros (ἜΡΟΣ/Éros: Le mythe de l’amour), apenas para dar alguns exemplos. A exceção será o referido capítulo inicial (ΘΕΜΙΣ/Thémis: Au seuil du Sacré), que pode ser considerado uma introdução.

logia tradicional (traçada sobretudo na *República*) pretende *restituir*-lhe o seu sentido ancestral entretanto deturpado pelos poetas oficiais (Homero e Hesíodo, obviamente). Ao contrário do que sugeria Brisson, o projecto filosófico de Platão não pretende *superar* a discursividade mítica, antes incluí-la como forma de investigação.

Excepto os casos de Morgan e Mattéi, a restante bibliografia não permite conclusões gerais, porque ou (1) diz respeito apenas a um determinado aspecto em particular (e.g. Bottici 2007 sobre o impacto político), ou (2) corresponde a obras publicadas em colaboração. No primeiro caso, a especificidade temática será motivo suficiente; no segundo, qualquer tese que pretendamos atribuir à globalidade de um desses volumes de autoria variada será já fruto de uma interpretação; de uma leitura comparada dos vários artigos. Em todo o caso, visto que o material é deveras escasso, poderemos com justiça alargar um pouco critério e aproveitar alguns desses casos, que, apesar de todas as limitações, denotem pelo menos alguma *pretensão* de globalidade. Entre as interpretações parciais, mas de autoria única, temos o caso de Werner (2012), que, embora limitado ao *Fedro* (*Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*), se assume como uma interpretação global. A justificação desta pretensão tem que ver com a natureza *clavial* do *Fedro* nesta questão, considerado, no que trata ao mito, um “pivotal dialogue” (2012: 13: “the Phaedrus is the single most important dialogue for understanding Plato's uses and views of myth”). Tal opção metodológica traz perigos consideráveis, visto que a sua validade (enquanto pressuposto) depende da aplicabilidade das conclusões gerais à totalidade do *corpus*. Ou seja, para que consideremos o *Fedro* um “pivotal dialogue”, a problematização e o estatuto do discurso mítico conforme traçada nas suas linhas deverá poder aplicar-se a todos os restantes diálogos.

A proposta de Werner parece, numa primeira leitura, seguir de perto a de Morgan, nomeadamente no que respeita à categorização do mito platónico. Diz o autor que existem em Platão três tipos de mitos (2012: 6-7): (1) os “traditional myths”, que correspondem às narrativas orais transmitidas de geração em geração e, por isso mesmo, inscritas nas raízes da cultura grega; (2) os “state-regulated myths” tratados na *República*, que podem ser, por um lado, os

“traditional myths” censurados pelos governantes e, por outro, os mitos escritos pelos próprios governantes, como por exemplo o Mito dos Metais (a chamada ‘Nobre Mentira’); (3) os chamados “Platonic myths”, porquanto correspondem àqueles que Platão escreveu (os escatológicos do *Fédon*, *Górgias*, *Fedro* e da *República*, bem como alguns “shorter myths”, como o das cigarras no *Fedro*). Muito haveria a dizer a propósito deste modelo de categorização, sobretudo na possibilidade de ele ser deduzido *exclusivamente* a partir do *Fedro*, como pretende Werner. Seria descabido fazer aqui uma revisão integral a todos os problemas metodológicos implicados na proposta, pelo que nos limitaremos a apontar os aspectos mais flagrantes. Em primeiro lugar, devemos notar uma fragilidade teórica deste esquema categorial, em virtude da qual se gera uma ligeira contradição interna: os “traditional myths” designam as narrativas tradicionais criticadas sobretudo an *República*, mas também alguns dos mitos criados pelos governantes (a ‘Nobre Mentira’, por exemplo), os quais surgem como alternativa ao substrato tradicional. Quer isto dizer que o mesmo conceito (“traditional myth”) designa simultaneamente uma coisa (a tradição criticada) e o seu contrário (a alternativa a essa tradição). O mesmo princípio pode ser aplicado à categoria dos “Platonic myths”: visto que, por exemplo, a ‘Nobre Mentira’ é obviamente uma criação de Platão (mesmo que inspirada em Hesíodo), as categorias “Platonic myth” e “state-regulated myth” redundam em sobreposição. Em segundo lugar, devemos também registar a incompatibilidade deste esquema categorial com um dos casos mais relevantes de todo o repositório mítico de Platão: o *Timeu-Crítias*, que fica simplesmente omitido. Werner não justifica em parte alguma por que motivo não inclui estes diálogos na sua interpretação; e, como veremos de seguida, a razão que terá motivado a omissão é simples: estes diálogos não são compatíveis com a proposta do autor. É que a sua tese geral pretende reduzir o mito platónico à categoria discursiva de ‘narrativa tradicional’, pensada como antípoda do ‘discurso filosófico’ (Werner 2012: 9):

“Using this notion of traditional tale will also enable us to understand what it is that makes mythical discourse (including Platonic myth) distinct from philosophical discourse.”

Está evidentemente em causa aquela pretensão racionalista que há pouco identificámos na proposta de Brisson. Werner pressupõe que, primeiro, ‘discurso mítico’ e ‘discurso filosófico’ são duas coisas diferentes, mesmo opostas; e, segundo, que Platão também fazia essa distinção, inclusivamente quando se referia às suas próprias incursões míticas. Neste segundo momento, portanto, a equiparação do que Platão entendia por ‘mito’ ao simples ‘traditional tale’ é extrapolada a ponto de gerar uma cisão absoluta e irreconciliável entre discursividade mítica e discursividade filosófica, entendida aqui como o clássico *logos*. Assim, ao limitar o conceito (tanto na sua acepção geral, como na especificidade platónica) de ‘mito’ a esta aplicação, o autor exclui toda e qualquer possibilidade de procurar no tecido mítico dos *Diálogos* nada para além do que possamos encontrar em qualquer mitógrafo ou mitólogo grego; de tal forma que, nesta medida, poucas diferenças existirão entre os mitos de Platão e os de Hesíodo ou Homero. Será nesta medida que Werner reduz o mito platónico à categoria de ‘narrativa tradicional’. Poderemos também acrescentar que, nesta perspectiva de leitura, Platão utiliza essa categoria apenas para a criticar e, por conseguinte, ‘depurar’ a filosofia da sua utilização (Werner 2012: 15):

“Whereas myth is a story (tale) embedded within the traditions of the past — traditions of which Plato is highly critical — dialectic is a dialogical, nonconventional, and specialized mode of discourse used to give an account of the ultimate nature of reality.”

Poderíamos dissertar quase infinitamente acerca desta simples frase, mas limitemo-nos a notar uma simples evidência: a “account of the ultimate nature of reality” fornecida por Platão pode perfeitamente ser correspondida ao *Timeu*, que é todo ele um mito e nada tem de tradicional.

Passando agora às obras que pretendem interpretar o mito platónico na sua globalidade, mas estruturadas numa lógica de plurivocidade autoral, devemos distinguir duas categorias: antologias e volumes em colaboração. A diferença fundamental é que, enquanto o primeiro caso consiste numa simples selecta ou antologia de mitos traduzidos e comentados, o segundo

diz respeito a colectâneas de artigos (de vários autores) destinados a uma interpretação teórica.

Começando pelas antologias, deveremos notar desde logo uma limitação que condiciona este tipo de registo, quando aplicado à realidade do texto platónico. Subscrevemos a tese de Calame a propósito da obra *Les Mythes de Platon* (Pradeau 2004), que com justiça se poderá aplicar a todas as obras de alcance antológico mais recentemente publicadas (e.g. Droz 1992; Partenie 2004). Vale a pena citar o mote do argumento (Calame 2012: 129):

“*Les mythes de Platon*, the title of a recent collection in French of the tales inserted into Plato’s dialogues is, all in all, misleading. Not only do these tales have content which does not correspond to our encyclopaedic definition of myth; but the Platonic narratives have different speakers.”

O autor continua explicando que a natureza do diálogo platónico nos obriga a interpretar estas narrativas não só no âmbito da lógica interna do diálogo, mas também a partir do seu *enquadramento pragmático* (contexto de enunciação, contexto argumentativo, personagem responsável pela narração etc.). No fundo, a natureza singular do texto platónico, sobretudo do ponto de vista formal, impede que retiremos essas narrativas do contexto geral da sua enunciação e as agrupemos numa lógica antológica, como, pelo contrário, será lícito fazer com fábulas de Esopo, por exemplo.

Quanto à segunda categoria de publicações, a dos volumes editados em colaboração, os dois trabalhos mais recentes relevam de formas diferentes para a presente discussão, posto que as introduções gerais que precedem os vários artigos têm pretensões bastante diversas. A menos passível de gerar conclusões gerais será o volume editado por Collobert, Destrée e Gonzalez (Collobert et alii 2012), pois que os editores apenas se limitam a descrever a estrutura geral do volume, referindo em cada parágrafo os temas e métodos principais de cada contributo. Restanos apenas referir uma breve passagem dos parágrafos preliminares, que deixa entrever uma orientação metodológica geral, a propósito do posicionamento (semelhante ao nosso) perante a tensão *mythos-logos* aplicada a Platão:

“Plato blurs the boundaries and the difference becomes less pronounced: myth becomes an integral and constitutive part of philosophical discourse. While not a verifiable discourse, myth possesses a truth content that makes of it an object of interpretation.” (Collobert et alii 2012: 1)

O volume organizado por Partenie (2009), pelo contrário, permite uma análise crítica bem mais demorada, visto que a sua introdução veicula uma interpretação global do mito platónico assumida enquanto tal. Além disso, a tese que Partenie aí apresenta corresponde no essencial ao que mais tarde haveria de publicar no verbete “Plato’s Myths” da (cada vez mais lida e citada) enciclopédia *online* da Universidade de Stanford (Partenie 2014). Como tem vindo a ser costume nesta matéria, também este autor divide o mito platónico em três categorias (Partenie 2009: 2-3): (1) mitos reconhecidamente tradicionais (mais ou menos adaptados); (2) mitos criados por Platão, mas que incorporam elementos ou motivos tradicionais; (3) conteúdos doutrinários a que Platão explicitamente chama ‘mitos’ ou ‘míticos’. Em relação à primeira categoria, pouco haverá a acrescentar ao que dissemos a propósito de Morgan e Werner; senão apenas que, como bem nota Partenie (2009: 2), várias dessas narrativas tradicionais estão completamente desligadas do argumento geral. Pelo contrário, os da segunda, que se define pelo recurso à tradição apenas como repositório de motivos e temas (os quais Platão reorganiza, dando origem a novos mitos), tendem a constituir uma etapa central da estrutura argumentativa: os mitos finais do *Górgias* (523a-527a), *Fédon* (107c-115a) e *República* (614a-621b), o do Andrógino no *Banquete* (189d-193d), no *Fedro* os de Theut (274c-275e) e da alma alada (246a-249d), o do *Político* (268a-274e), o de Atlântida (*Ti.* 21e-26d; *Criti.*) e o das *Leis* (903b-905b).

Quanto à terceira categoria, ela compreende duas tipologias não só diversas, como também opostas. Designa, por um lado, doutrinas rejeitadas pelos interlocutores, como, por exemplo, no *Teeteto*, onde Sócrates rotula de *mythos* (156c4) a teoria sensista da percepção defendida por aqueles que ironicamente refere como ‘os mais refinados’ (ἄλλοι δὲ πολὺ κομψότεροι:

156a2-3)¹²⁵, que aqui será objecto de duras críticas, sobretudo pelas consequências epistemológicas e linguísticas que dela adviriam (155d-160c). Algumas páginas mais adiante, o mesmo Sócrates chama *mythos* ὁ Πρωταγόρειος (164d9) à doutrina de Protágoras, defendida também por Teeteto, segundo a qual ‘saber é percepção’ (a primeira tentativa de resposta à pergunta inicial que Sócrates, em 146c3, lança a Teeteto: τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη). Segundo, o *Sofista*, em 242c8, quando o Estrangeiro diz que ‘a casta eleática’ (Ἐλεατικὸν ἔθνος: 242d3), em que inclui Xenófanos, e ‘algumas Musas da Iónia e da Sicília’ (Ἰάδες καὶ Σικελαί τινες Μοῦσαι), referindo-se, como é evidente, a Heraclito (de Éfeso) e Empédocles (de Agrigento), contam mitos como se faz às crianças (Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγείσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν: 242c8-9). Por outro lado, sem qualquer conotação negativa, temos também nesta categoria conteúdos doutrinários atribuíveis ao próprio Platão, como por exemplo todo o *Timeu*.

Passando à aplicação prática das categorias que permitirá chegar a uma tese geral, Partenie (2009: 2-14) argumenta que os mitos de Platão têm a dupla função de ensinar e persuadir. A chave desta leitura é a passagem do *Fedro* (277b-c), em que Sócrates sugere que cabe ao filósofo, como conhecedor da verdade, falar τέχνη de modo a ensinar (πρὸς τὸ διδάξαι) e a persuadir (πρὸς τὸ πείσαι). Isto é, como a maioria (os *polloi*, se quisermos) não partilha das capacidades necessárias para aceder à verdade, o filósofo tem que adequar o discurso por forma a levar os ouvintes a ‘aderir’ ao que está em ‘conformidade com a verdade’. Tal leitura pressupõe, pois, que os *Diálogos* contêm um mesmo ensinamento filosófico materializado simultaneamente em duas modalidades discursivas complementares, cada uma das quais adequada a um público específico (Partenie 2009: 9):

“The philosopher should make others wise. But since others may sometimes not follow his arguments, Plato is ready to provide whatever it takes — an image, a simile, or a myth — that will help them grasp what the argument failed to tell them.”

Um tanto surpreendentemente, os fundamentos teóricos desta leitura são de inspiração

¹²⁵ Sobre quem possam ser estes refinados, vide p. 3 n.4.

claramente straussiana, muito embora nem Strauss nem qualquer outro autor desta linha de interpretação seja citado ao longo de todo o volume. No entanto, na versão publicada na *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (Partenie 2014), a qual, como dissemos, recupera o essencial da introdução ao volume de 2009, o autor faz uma breve referência a Strauss apenas para dizer que discorda da interpretação de que o filósofo deva permanecer desligado da sociedade (Partenie 2014: §1). Mas, ao mesmo tempo que pretende distanciar-se daquela grelha de leitura, o autor fundamenta o argumento nos seus pressupostos mais elementares, particularmente aqueles que somente vigora(va)m numa vertente mais ‘extrema’ desta escola de interpretação platónica. Note-se a observação de Rosen (oito anos antes da publicação desta obra), a qual vem a propósito do seu distanciamento desta vertente e, ao mesmo tempo, flagra a natureza ‘cripto-straussiana’ da tese de Partenie:

“In this generalized view of the Straussian position, the surface teaching is directed towards the many, to people who are not genuine philosophers, that is, they are not the very individuals who can think for themselves. It is meant to be helpful to these people, not harmful. The exoteric teaching so to speak expresses the truth in a manner that is accessible to non-philosophers, or it replaces the dangerous truth with a healthy myth. But the deeper teaching, which can be discerned or perceived only by the genuinely philosophical reader, is concealed underneath that surface.”¹²⁶

Independentemente destas questões de ‘paternalidade teórica’, a tese geral de Partenie situa-se, por assim dizer, ‘a meio caminho’ entre o paradigma logocêntrico de Brisson e a alternativa de Morgan: se, por um lado, ainda mantém um certo compromisso com a considerada ‘leitura-padrão’, por outro parece reforçar a categoria do *mythos* como parte integrante do projecto filosófico de Platão¹²⁷. A dedução do segundo aspecto da terceira categoria (isto é, o mito

¹²⁶ Mais adiante, Rosen acrescenta uma apreciação muito curiosa acerca do modo como o método straussiano começa cada vez mais a ser seguido cripticamente: “The same analysts who made fun of Leo Strauss and me and his other students, today are copying us, but with no acknowledgment.” (2001: 8)

¹²⁷ Esta indecisão é notória inclusivamente no aspecto metodológico. Numa breve e discreta nota sobre

como conteúdo doutrinário platónico), bem como o modo como pensa a relação entre mito e criação a propósito do *Timeu* (2009: 11-15) são contributos absolutamente decisivos para esta linha leitura. No entanto, a limitação do mito como ‘versão simplificada’ dos conteúdos filosóficos contidos nos argumentos não é compatível com o facto de alguns diálogos (dos mais importantes, aliás) veicularem determinadas doutrinas *apenas* pelo mito (por exemplo, a natureza da alma no *Fedro*), algumas das quais tão ou mais complexas (logo, inacessíveis aos ‘espíritos não-filosóficos’) quanto qualquer argumento, como por exemplo a cosmologia do *Timeu*.

Tendo em conta a breve apreciação crítica que fizemos da bibliografia sobre o mito platónico, resta-nos agora referir sucintamente de que modo a nossa proposta se enquadra na (e posiciona perante a) tradição. Como terá ficado evidente, as propostas que seguimos mais de perto são as de Morgan, Mattéi e, em certa medida, de Partenie. O nosso pressuposto mais basilar é que o mito platónico, ou melhor, uma certa forma de mito, não pode ser equacionada *independentemente* do projecto filosófico traçado nos *Diálogos*. Nesta Parte II tentaremos, pois, averiguar a validade desse pressupostos através da avaliação que as próprias personagens de Platão fazem das várias narrativas míticas. Todavia, antes de passarmos a essa análise, teremos primeiro que estabelecer os critérios que nos permitam elencar os vários mitos. Como veremos, esse processo de selecção está longe de ser claro e distinto.

2. Concomitância terminológica entre *mythos* e *logos*

A impossibilidade de estabelecer um critério absoluto para estabelecer o elenco de mi-

o seu posicionamento perante o pressuposto genético do modelo de leitura cronologicamente orientada, Partenie diz o seguinte: “In this introduction I sometimes ground my claims on evidence taken from texts belonging to various stages of Plato’s philosophical career. I do not hold, however, a unitarian view of Plato. But this use of myth, as well as his interweaving of myth with philosophy, remains constant, from the last of his early writings, such as the *Protagoras* and *Gorgias*, to the late ones, such as the *Laws*. Also, his reasons for using myth are, most of the time, the same — teaching and persuasion.” (2009: 6 n. 8). O autor enquadra-se na corrente de interpretação genética, mas a sua interpretação sobre o mito platónico não; antes pelo contrário, aliás.

tos platónicos deve-se em grande medida ao facto de não existir uma oposição substancial entre os termos *mythos* e *logos*. Como veremos, sobretudo nos casos do *Górgias* do *Fedro*, pode até acontecer que o termo *logos* designe nada mais nada menos que um mito. Para já, poderemos referir um (contra-)exemplo suficientemente paradigmático de que os dois termos não são auto-exclusivos: a actividade poética e, por conseguinte, o seu resultado, de um ponto de vista estritamente terminológico, podem ser designados por *logos*. Os exemplos são esclarecedores: na *República* (378d), logo após o recurso à ‘Nobre Mentira’ e no âmbito da crítica aos poetas oficiais, Sócrates refere a sua actividade como um *λογοποιεῖν* (378d3); também neste diálogo, mais adiante mas no mesmo enquadramento teórico-metodológico, o mesmo Sócrates chama *ποιηταὶ καὶ λογοποιοί* aos compositores das narrativas de natureza mimética (392a13-b1); nas *Leis* (636d1), o Estrangeiro observa que a culpabilização dos Cretenses pelo (conteúdo do) *mythos* de Ganimedes (636c7: τὸν περὶ Γανυμήδη μῦθον) se deve ao facto de terem sido eles os que ‘fabricaram esse discurso’ (636d1: *λογοποιησάντων τούτων*). Os dois termos são praticamente indiscerníveis nestes contextos.

A primeira dificuldade que se coloca é a falta de uma uniformidade terminológica que permitisse a identificação dos mitos pelo seu simples rótulo vocabular: *mythos*. É por este motivo que os esquemas de categorização do inventário mítico de Platão nunca poderão ser garantidamente estanques: simplesmente não existe um critério lexical que possa ser aplicado de modo linear e objectivo. Propostas como a de Zaslavsky (1981), que só consideram um mito aquilo que é explicitamente designado por Platão como *mythos*, estarão, pois, condenadas a uma parcialidade inaceitável. Tal excesso de zelo filológico não só provoca o simples silenciamento de algum material mítico, como também, conseqüentemente, desconsidera um dos aspectos mais singulares da concepção e uso platónicos do mito: a fluidez terminológica corresponde à ‘prova linguística’ de que o conceito geral de ‘mito’ é também ele fluido, porquanto impassível de constituir uma categoria universal e univalente (vide Morgan 2000: 157).

Além da ausência de uma oposição explícita entre *mythos* e *logos*, deveremos notar

também algumas outras opções lexicais que Platão utiliza para designar um mito. No *Fedro* a variedade terminológica é particularmente notável: o mito tradicional de Bóreas referido no início do diálogo é designado de μυθολόγημα (que será seguramente uma criação de Platão; vide Most 2012: 23), primeiro (229c5) e simplesmente λόγος, pouco depois (229d2); no mito sobre a invenção da escrita não é utilizado nenhum termo específico, senão apenas um prolixo ‘segundo ouvi eu dizer dos antigos’ (274c1: Ἀκοήν γ’ ἔχω λέγειν τῶν προτέρων); o mito da Era de Crono é chamado mythos no *Político* (272d5, 274e1, 275b1), mas apenas um ‘dito’ (713c2: φήμη) nas *Leis*.

A segunda dificuldade lexical prende-se com o facto de Platão ter simplesmente inventado um conjunto de palavras compostas pelos dois termos aqui em debate. A principal consequência desta criatividade (se os termos em causa não foram inventados por Platão, é certo que é na sua obra que aparecem pela primeira vez) é que esses conceitos germinados nos *Diálogos* integram o núcleo central do nosso (intérpretes modernos) aparato básico para toda a conceptualização e problematização do estatuto e natureza do mito (Most 2012: 13) não só em Platão, como também em geral. Referimo-nos, obviamente, à palavra μυθολογία e seus respectivos cognatos, cujo processo de formação morfológica corresponde exactamente à combinação dos dois termos aqui em debate: mythos e logos.

O primeiro aspecto a sublinhar tem que ver com as limitações semânticas resultantes da ordem de composição da palavra. Segundo as regras da morfologia grega, estará em causa um determinado logos *acerca de* um determinado mythos; ou seja, este será o objecto daquela estrutura, ao passo que logos constituirá o elemento activo. Esta opção não parece ter sido acidental, visto que em parte alguma Platão usa um composto formado inversamente, isto é, sendo logos o primeiro elemento e mythos o segundo. Na verdade, essa construção nunca chegou a deter uma ‘existência estável’ ao longo da história da língua grega, a avaliar pela sua precariedade documental: existem apenas duas ocorrências dessa estrutura morfológica, ambas *minimizadas* não só pela escassez evidente, como também pelos contornos um tanto insólitos em que ocorrem: o primeiro caso (λογομύθιον) corresponde a um dos vários ‘ἅπαξ λεγόμενα’ reg-

istados no *Onomastikon* (2.123.5) de Júlio Pólux; e o segundo (λογομυθοποιός) a um epíteto atribuído a Esopo numa biografia tardia, provavelmente ‘editada’ pelo bizantino Planudes, já na passagem para o século XIV (vide Hansen 2004: §2). Poderemos, pois, inferir que a associação destes conceitos não só em Platão, como na Literatura Grega em geral, se limita a ‘um logos acerca de um mythos.

No caso de Platão, o termo logos veicula o seu sentido geral de ‘dizer’, mas, como veremos de seguida, com uma ligeira especificação seguramente motivada pela articulação com mythos. Como claramente demonstra o exaustivo levantamento lexicológico de Brisson (1982: 187-195), o sentido que Platão confere às palavras compostas por aqueles dois termos situa-se no mesmo âmbito semântico da palavra ποιήσις. O autor propõe (188) a seguinte tradução (necessariamente) perifrástica para o substantivo μυθολογία: “le fait de raconter un (ou des) mythe(s)”. De facto, na totalidade das oito ocorrências ao longo dos *Diálogos* (*Criti.* 110a3; *Hp. Mi.* 298a4; *Lg.* 680d3, 752a1; *Phdr.* 243a4; *Plt.* 304d1; *R.* 382d1, 394b9), a palavra μυθολογία está directamente relacionada com a vertente *performativa* do mito, isto é, a narrativa na sua execução. Além do mais, muitos desses casos envolvem, além da *performance*, também a *fabricação* do próprio mito, sobretudo pela articulação (inclusivamente sintáctica) entre μυθολογία e ποιήσις (*R.* 382d1, 394b9; *Lg.* 680d3, 752a1). Por conseguinte, o ‘intérprete’ desta actividade, o μυθόλογος, corresponde ao ‘contador de mitos’ e, analogamente, está também directa e comumente relacionado com o ποιητής: num total de quatro ocorrências, μυθόλογος é directamente associado com ποιητής em três delas (*R.* 392d2, 398a8; *Lg.* 941b5), sendo que apenas numa designa estritamente o contador de um mito (*Lg.* 664d3; refere-se, no caso, aos cidadãos com mais de 60 anos, a quem seria incumbida a tarefa de contar mitos). Logo, fará sentido que os representantes verbais desta família de palavras acentuem (a começar pelo simples facto de serem verbos) a dimensão *activa* já contida no sentido do substantivo μυθολογία. Nas 15 ocorrências de μυθολογέω (*Grg.* 493a5, d3; *Lg.* 682e5; *Phd.* 61e2; *Phdr.* 276e3; *R.* 359d6, 376d9, 378e3, 379a2, 380c2, 392b6, 415a3, 501e4, 588c2; *Ti.* 22b1), a tendência geral é justamente essa, sendo perfeitamente justa a seguinte tradução (também perifrástica) do verbo: “raconter (ou parler de) dans (ou sous la forme d’) un mythe” (Brisson 1982: 192). Finalmente,

o substantivo μυθολόγημα, directamente derivado deste verbo, pode pacificamente ser equiparado a mythos enquanto ‘mito’, posto que as suas duas únicas ocorrências (*Lg.* 663e5; *Phdr.* 229c5) designam tão-somente o resultado da acção de ‘contar um mito’, isto é, o mito em si.

Ora, retomando o que dissemos no parágrafo inicial deste capítulo a propósito do vocabulário do logos como possibilidade terminológica para a dimensão mito-poética, poderemos ensaiar uma equiparação semântica entre aquelas estruturas morfológicas e as que acabámos de analisar. A actividade poética é concebida como um λογοποιεῖν naquele passo da *República* (378d3), mas noutras ocasiões (várias delas também na *República*) essa actividade pode ser designada tanto pelo substantivo μυθολογία, como pelo seu verbo cognato μυθολογέω. Analogamente, a articulação ποιηταὶ καὶ λογοποιοί (*R.* 392a13-b1) poderá, em igual medida, ser equiparada à estrutura μυθόλογος καὶ ποιητής. A diferença radical entre as duas possibilidades é que, enquanto os compostos de logos e ποιέω já existia na língua grega ao tempo de Platão (e.g. *Th.* 6.38.2.1; *Isoc. Orat.* 11.37.1; *D. Phil. I* 50.1), as estruturas análogas com mythos e logos serão seguramente sua criação. Como veremos, esta criatividade vocabular tem uma justificação.

3. Critérios de selecção: a proposta de Most

Perante esta *liquidez* lexical entre mythos e logos, seremos levados a questionar: qual poderá ser, então, o critério por meio do qual possamos estabelecer com alguma objectividade o *corpus* de mitos constantes nos *Diálogos*? Há pouco, a propósito da resenha crítica à bibliografia sobre o mito platónico, vimos algumas propostas de categorização, sobretudo a de Morgan, que, de um modo geral, acabou por determinar as restantes. Não só a própria autora considera que as categorias não são absolutamente estanques (Morgan 2000: 162), como também a sua proposta tem um alcance ligeiramente diferente do que nos interessa neste momento: consiste numa categorização dos mitos deduzida pela sua *função* (tradicionais, educacionais e filosóficos) e não no estabelecimento de critérios que nos permitam rotular de ‘mito’ uma determinada passagem dos *Diálogos*; e, idealmente, chegar a um elenco final dos mitos. Ora, pelo que dissemos na In-

trodução a propósito da fluidez do conceito de mito, essa tarefa será por natureza difícil, senão mesmo impossível, se a pretensão for estabelecer um modelo universalmente válido. Tomando por garantido este pressuposto, a alternativa será fixar um conjunto de critérios o mais gerais possível, que permitam um enquadramento minimamente estável dos mitos platónicos.

É sensivelmente nestas linhas metodológicas que se situa a proposta de Most (2012), a qual seguimos integralmente para este efeito. Além de ter em conta aquelas limitações que consideramos fundamentais, este autor traz ainda a vantagem acrescida de salvaguardar o modelo de selecção de qualquer tipo de anacronismo (que pudesse resultar do uso de categorias excessivamente modernas), na medida em que os oito critérios apontados por Most são deduzidos dos próprios *Diálogos*. Por questões de comodidade, devemos subentender antes de cada critério a expressão ‘os mitos platónicos são’:

1. *quase sempre monológicos*. Ao contrário do espírito dialéctico que define a maior parte do *corpus*, as narrativas míticas são apresentadas oralmente por um interlocutor apenas. Geralmente essa narração não é interrompida por nenhum dos outros participantes. As excepção será o mito do *Político*, cujo relato (feito pelo Estrangeiro) é constantemente interrompido por um Sócrates claramente ‘agitado’.

2. *quase sempre contados por um interlocutor mais velho que se dirige aos mais novos*. O narrador é apresentado como uma *autoridade* legitimada pela idade avançada, o que está de acordo com a natureza do próprio mito, enquanto *testemunha* de um passado ancestral. Este aspecto é particularmente evidente nos mitos do *Político* e do *Protágoras*. A única excepção possível será o caso de Aristófanes no *Banquete*.

3. *reportam-se a fontes orais (explícitas ou apenas implicadas) puramente ficcionais*. Desde aspecto já tínhamos dado conta na Parte I, a propósito do esforço de Platão em criar um universo dramático em grande medida ficcional. No que trata às fontes (simuladas) dos mitos, nota-se um esforço em ancorar as narrativas (mesmo as que claramente são criadas por Platão) a uma tradição precedente, a um substrato mitológico existente, como será particularmente evidente no *Político* e no mito de Atlântida.

4. *referem-se sempre a objectos ou eventos que não podem ser verificados pela experiência.* Neste caso particular, visto tratar-se (em nosso entender) de um dos principais critérios, vale a pena citar a seguinte observação de Most (2012: 17): “Whatever ordinary humans can know by testing their experience and can communicate to others is strictly excluded as possible material from the Platonic myths”. A variação temática dos mitos narrados nos *Diálogos* é, como sabemos, bastante livre; mas quer o mito diga respeito ao *aquém* (origem da escrita, a criação do cosmos etc.), quer ao *além* (os vários mitos escatológicos), o seu conteúdo não pode ser sujeito a verificação empírica, pois que as coordenadas espaço-temporais são sempre irrecuperáveis.

5. *geralmente, a autoridade do mito não deriva de uma experiência pessoal do seu narrador, antes de uma tradição.* Este critério merece algum comentário crítico. Notemos, desde logo, que bem pode ser considerado uma especificação do anterior: se o mito não pode ser submetido à comprovação empírica, necessariamente se segue que não pode derivar da experiência pessoal do seu narrador. Nesse caso, teríamos que admitir uma certa forma de ‘Revelação’ no universo das personagens platónicas; uma hipótese um tanto desproporcionada. É verdade que alguns casos, como por exemplo o de Diotima, implicam uma religiosidade dessa ordem, mas as suas manifestações são externas ao universo dramático, precisando pois de ser *recuperadas* por uma das personagens (o narrador propriamente dito).

6. *muitas vezes têm um efeito explicitamente psicagógico.* É comum as personagens atribuírem aos mitos uma função de ‘deleite’ (um pouco à imagem do τέλειν poético), isto é, algo que é naturalmente agradável (e.g. *Phd.* 108d; *Prt.* 320c; *R.* 614b; *Smp.* 193e), mas não se esgotam nessa dimensão. De facto, a função de deleitar parece estar ao serviço de um impulso de *motivação para a acção*, algo que eleva a alma humana para lá dos limites da argumentação racional (e.g. *Lg.* 663d-e; *Plt.* 304c-d).

7. *nunca estão estruturados na forma dialéctica, antes sempre como narração ou descrição.* Este critério será, evidentemente, o mais relevante para a nossa interpretação, visto que diz respeito exactamente à tensão criada entre o mito e os mecanismos de argumentação racional. Enquanto as secções dialécticas se definem por tipologias de procedi-

mentos *lógicos* (exame de premissas, busca de contradições, diérese etc.), os mitos seguem uma estrutura diegética que pode ser *sincrónica*, enquanto descrição de partes co-existentes (*Fédon*, *Górgias* e *República*), ou *diacrónica*, enquanto narração sucessiva de episódios que constituem etapas de uma macronarrativa (*Protágoras*, mito da escrita etc.).

8. *situam-se sempre ou (1) no início ou (2) no fim de uma longa exposição dialéctica.* Tal como o anterior, este critério será igualmente relevante para a nossa discussão, posto que, neste caso, diz respeito às condições de *intercâmbio discursivo* entre as duas modalidades, isto é, por que motivos se recorre a uma e à outra.

Com base nestes critérios, teremos então a seguinte lista de passagens que poderão ser consideradas ‘mitos platónicos’, as quais listamos pela ordem alfabética do diálogo que integram:

1. *Banquete* 189c-193d, sobre a origem da sexualidade;
2. *Banquete* 203b-204a, sobre o nascimento de Eros;
3. *Crítias* 108e-121c, sobre a Atlântida;
4. *Fédon* 107c-114c: sobre o mundo subterrâneo e a estrutura da Terra;
5. *Fedro* 246a-257a, sobre a natureza da alma;
6. *Fedro* 274b-275b, sobre a invenção da escrita;
7. *Górgias* 523a-527a, sobre o mundo subterrâneo;
8. *Leis* 713a-e, sobre a vida pré-política;
9. *Ménon* 81a-c, sobre a imortalidade da alma;
10. *Político* 268e-274e, sobre as Eras da civilização;
11. *Protágoras* 320c-323a, sobre a origem da organização política;
12. *República* 613e-621d, sobre a experiência *post-mortem* de Er
13. *Timeu* 20d-25e, sobre Atlântida;
14. *Timeu* 29d-92c, sobre a origem do universo.

Por questões metodológicas, nesta parte não trataremos de todos os elementos da lista. Pelo que dissemos na Introdução, o material mítico respeitante ao *Timeu* e à *República* ficarão reservados para a Parte III.

BIBLIOGRAFIA

- Alline. H. (1915). *Histoire du texte de Platon*. Paris. Champion.
- Annas. J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford. Oxford University Press.
- Bartoletti. V. (1954). Diogene Laerzio III 65-66 e un Papiro della Raccolta Fiorentina. *Studi e Testi* 231: 25-30.
- Benardete. S. (1984). *Plato's Theaetetus*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Bickel. E. (1944). *Geschichte und Recensio des Platontextes*. *Rheinisches Museum für Philologie* 92: 97-159.
- Billig. L. (1920). *Clausulae and Platonic Chronology*. *Journal of Philology* 35: 225-256.
- Blanck. H. (1992). *Das Buch in der Antike*. München. Beck.
- Bottici. C. (2007). *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Bowman et alii (1976) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part XLIV.
- _____ (1980) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part XLIV.
- Brandwood. L. (1990). *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Bremmer. J. (1999). *Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?. From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Buxton. R. (ed.). Oxford. Oxford University Press: 71-83.
- Brisson. L. (1982). *Platon: les mots et les mythes*. Paris. François Maspero.
- _____ (1992). Diogène Laërce. 'Vies et doctrines des philosophes illustres'. Livre III. Structure et contenu. ANRW. II 36.5. Haase. W. (ed.). Berlin/Nova Iorque. Walter de Gruyter.

3619-3760.

_____ (1999). *Diogène Laërce. Vies et Doctrines des Philosophes Illustres*. Goulet-Cazé (ed.). Paris. Librairie Générale Française. Livre III (intr., trad. e nn.): 371-464.

_____ (2005). *Introduction à la Philosophie du Mythe*. Paris. Vrin. vol. I: Sauver les mythes.

Brisson. L. & Meyerstein. F. W. (1995). *Puissance et limites de la raison. Le problème des valeurs*. Paris. Les Belles Lettres.

Brumbaugh. S. & Wells. R. (1968). *The Plato Manuscripts. A New Index*. New Haven / London. Yale University Press.

Bülow-Jacobsen. A. (1980) (ed.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part XLIX.

Burnet. J. (1914). *Greek Philosophy*. London. MacMillan & Co. Part I: from Thales to Plato.

_____ (1900-1907). *Platonis opera*. Oxford. Clarendon Press. 6 vols.

Burnyeat. M. (1990). *The of Plato*. Indianapolis. Hackett.

Buxton. R. (1999). Introduction. *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Buxton. R. (ed.). Oxford. Oxford University Press: 1-21.

Caeiro. A. (2007). *A Nostalgia na í de Píndaro. Ensaios sobre Píndaro*. Lourenço. F. (org.). Lisboa. Cotovia.

Calame. C. (2012). The Pragmatics of 'Myth' in Plato's Dialogues: the Story of Prometheus in the . *Plato and Myth*. Collobert et alii (eds.). Leiden / Boston. Brill. *Mnemosyne Supplements*, 337: 127-143.

Campbell. L. (1867). *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford. Clarendon Press.

Carlini. A. (1972). *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*. Roma. Edizioni dell'Ateneo.

Cherniss. H. (1944). *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore. Johns Hopkins Press.

- _____ (1945). *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley. University of California Press.
- Cherniss. H. (1966). *Die ältere Akademie: ein historisches Rätsel und seine Lösung*. Heidelberg. Winter.
- Chroust. A.-H. (1965). The organization of the corpus Platonicum in antiquity. *Hermes* 93.1. 34-46.
- Cockle. H. & Carlini. A. (1984) (eds). *The Oxyrhynchus Papyri*. London. British Academy. Vol. LII.
- Coles. R. A. et alii (1970) (eds). *The Oxyrhynchus Papyri*. London. British Academy. Vol. XXXVI.
- Cornford. F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. London. Kegan Paul.
- _____ (1937). *Plato's Cosmology: The of Plato Translated with a Running Commentary*. London. Routledge & Paul Kegan.
- Couturat. L. (1896). *De Platonicis mythis*. Parisiis. F. Alcan.
- Croiset. A. (1895). *Histoire de la littérature grecque*. Paris. E. Thorin. Vol. IV.
- Crome. C. (1835). *De mythis Platonicis imprimis de Necyis*. Düsseldorf.
- Díaz Tejera. A. (1961). *Ensayo de un metodo lingüístico para cronologia de Platón*. Emerita.
- Diels. H. & Kranz. W. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin. Weidmann. 6^a ed. 2005 repr.
- Dillon. J. (1996). *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca. Cornell University Press.
- _____ (2003). *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford. Clarendon Press.
- _____ (2004) *Plato's Myths in the Late Platonist Tradition*. *Plato. Selected Myths*. Partenie. C. (ed.). Oxford. Oxford University Press: xxvi-xxxii.

Dittenberger. W. (1881). Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge. *Hermes* 16: 321-345.

Dörrie. H. (1981). La manifestation du *é* dans la création. Quelques remarques à propos d'une contribution du Platonicien Thrasyllus à la théorie des idées. *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Trouillard. J. (ed.). Fontenay-aux-Roses. ENS.

_____ (1990). *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt. Fromann-Holzboog.

Droz. G. (1992) (ed.). *Les mythes platoniciens*. Paris. Éditions du Seuil.

Duch. L. (2002). *Mito, Interpretación y Cultura*. Barcelona. Herder. 2^a ed.

Dunn. M. (1976). Iamblichus. Thrasyllus and the reading order of the Platonic dialogues. The significance of Neoplatonism. Harris. R. B. (ed.). Norfolk (Virginia). Old Dominion University Research Foundation: 59-81.

Dusanic. S. (1982). Plato's Atlantis. *L'Antiquité Classique* 51: 25-52.

Eliade. M. (1989), *Aspectos do Mito*. Torres. M. (trad.). Lisboa. Edições 70.

Else. G. F. (1957). *Aristotle's : the argument*. Cambridge (Massachusetts). Harvard University Press.

Erbse. H. (1961). *Überlieferungsgeschichte der Griechischen Klassischen und Hellenistischen Literatur. Geschichte der Textüberlieferung der Antiken und Mittelalterlichen Literatur*. Hunger. H., et al. (eds.). Zürich. Atlantis Verlag. vol. I (Antikes und Mittelalterliches Buch und Schriftwesen; Überlieferungsgeschichte der Antiken Literatur): 207-283.

Étienne. A. (2000). La réception du *é* à travers les Siècles: un Survol. *Le é de Platon. Contributions à l'Histoire de sa Réception*. Neschke-Hentschke, A. (Ed.). Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters: XXIX-XXXVIII.

Ferrari. F. (2007). La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico. *Quaestio* 7: 3-23.

_____ (2012). *Tra metafisica e oralità. Il Platone di Tubinga. Argumenta in Dialogos Platonis*. Erler. M. & Neschke-Hentschke. A. (eds.). Basel. Schwabe Verlag. II: Platoninterpretation und

ihre Hermeneutik vom 19. bis 21. Jahrhundert: 361-391.

Ferrari. G. R. F. (1989). Plato and poetry. Cambridge History of Literary Criticism. Kennedy. G. (ed.). Cambridge. Cambridge University Press: 92-148.

_____ (2012). The Freedom of Platonic Myth. Plato and Myth. Collobert et alii (eds.). Leiden / Boston. Brill. Mnemosyne Supplements, 337: 67-86.

Fortuna. S. et alii (1987). Nuovi frammenti di . 2181 (Platone,) identificati con il ricorso all'archivio computerizzato (T. L. G.). Studi Classici e Orientali 37: 191-203.

Fortunoff. D. (1993). Plato's Dialogues as Subversive Activity. Plato's Dialogues: new studies and Interpretations. Press. G. (ed.). Lanham. Rowman & Littlefield: 61-76.

Frank. E. (1940). The Fundamental Opposition of Plato and Aristotle. American Journal of Philology 61: 34-53.

Frederking. A. (1882). Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge. Neue Jahrbücher für Philologie 125: 534-541.

Friedländer. P. (1928-30, 1954-1957, 1964-1975). . Berlin. De Gruyter. 3 eds.

Frutiger. P. (1930). Les mythes de Platon: Étude philosophique et littéraire. Paris. F. Alcan.

Gaiser. K. (1984). Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici. Napoli. Bibliopolis.

García Gual. C. (2004). Introducción a la mitología griega. Madrid. Alianza.

Gentile. S. (1984). Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Firenze. Le Lettere.

_____ (1987). Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino. Scritti in onore di Eugenio Garin. Pisa. Scuola Normale Superiore: pp. 51-84.

Giannantoni. G. (1990) (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae. Napoli. Bibliopolis.

Gill. C. (1993). Plato on Falsehood — not Fiction. Lies and Fiction in the Ancient World. Gill. C. & Wiseman. T. P. (eds.). Exeter, University of Exeter Press: 38-87.

Gockel. H. (1981). Mythos und Poesie. Frankfurt am Main. Klostermann.

Goldschmidt. V. (1947). *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*. Paris. Presses Universitaires de France.

Goody. J. (1977). *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge. Cambridge University Press.

Göransson. T. (1995). *Albinus. Alcinous. Arius Didymus*. Göteborg. Acta Universitatis Gothoburgensis.

Graf. F. (1996). *Greek Mythology: an Introduction*. Baltimore / London. The Johns Hopkins University Press.

Grenfell. B. P. & Hunt. A. S. (1898) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part I

_____ (1899) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part II

_____ (1903) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Fund. Part III

_____ (1908a) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part V

_____ (1908b) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part VI

_____ (1910) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part VII

_____ (1914) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part X

_____ (1919) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part XIII

_____ (1922) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Fund. Part XV

Griswold. C. (1990). Unifying Plato. Charles Kahn on Platonic Prolepsis. *Ancient Philosophy* 10: 243-262.

_____ (1999). ? On the Platonic 'Corpus. *Ancient Philosophy* 19: 361-397.

Griffiths. J. G. (1985). Atlantis and Egypt. *Historia* 34.1: 3-28.

Guthrie. W. K. C. (1953). Myth and Reason. Oração de Sapiência proferida na London School of Economics and Political Science. From Myth to Reason? *Studies in the Development of Greek Thought*. Buxton. R. (ed.). Oxford. Oxford University Press: 2.

_____ (1975). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge. Cambridge University Press. Vol. IV. Plato. The Man and His Dialogues. Earlier Period.

_____ (1976). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge. Cambridge University Press. Vol. V. The Later Plato and the Academy.

Hack. R. K. (1935). recens. *Les mythes de Platon: Etude philosophique et littéraire* by Perceval Frutiger. *Classical Philology* 30.3: 270-272.

Halliwel. S. (1986). *Aristotle's Poetics*. Chicago. University of Chicago Press.

Hansen. W. (2004). recens. Grammatiki A. Karla, : Ueberlieferung, Sprach und Edition einer fruehbyzantinischen Fassung des Aesopromans. *Serta Graeca: Beitrage zur Erforschung griechischer Texte*, 13. Wiesbaden. Dr. Ludwig Reichert Verlag. *Bryn Mawr Classical Review*. 29/04/2004. <http://bmc.bryn.mawr.edu/2004/2004-09-39.html>

Havelock. E. (1981). *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton. Princeton University Press.

Hermann. K. F. (1839). *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Heidelberg. C.F. Winter. vol. I.

Hirzel. R. (1871). *Über das rhetorische und seine Bedeutung bei Plato*. Leipzig. S. Hirzel.

Hoerber. R. G. (1957). Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles. *Phronesis* 2.1: 10-20.

Howland. J. (1991). Re-Reading Plato. The Problem of Platonic Chronology. *Phoenix* 45.3: 189-214.

_____ (1998). *The Paradox of Political Philosophy: Socrates' Philosophic Trial*. Lanham. Rowman & Littlefield.

Hunt. A. S. (1927) (ed.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part XVII.

Immisch. O. (1903). *Philologische Studien zu Plato*. Lipsia. Teubner. vol. II.

Irwin. T (2009). *The Platonic*. *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford. Oxford University Press. p. 63-87.

Jachmann. G. (1942). *Der platontext*. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

Jaeger. W. W. (1912). *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik*. Berlin. Weidmann.

Janell. G. (1901). *Quaestiones Platonicae*. *Jahrbücher für klassische Philologie* suppl. 26: 263-336.

Janko. R. (1987). *Aristotle: , with the , reconstruction of II, and the fragments of the*. Indianapolis. Hackett.

Jesus. C. (2012). *Poesia e Iconografia. O Mito nos íde Baquílides*. Dissertação de Doutorado. Faculdade de Letras das Universidade de Coimbra.

Kahn. C. (1981). *Did Plato Write Socratic Dialogues?*. *Classical Quarterly* 31.2: 305-320.

_____ (1986). *Plato's Methodology in the*. *Revue Internationale de Philosophie* 40: 7-21.

_____ (1988). *On the Relative Date of the and the*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 69-102.

_____ (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical use of a Literary Form*. Cambridge. Cambridge University Press.

Kaluscha. W. (1904). *Zur Chronologie der platonischen Dialoge*. *Wiener Studien* 26: 190-204.

Kirk. G. S. & Raven. J. E. (1957). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge. Cambridge University Press.

Klibansky. R. (1981). *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*,

together with Plato's in the Middle Ages and the Renaissance. Munich / Millwood (NY), Kraus International Publications.

Kramer, H. J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg. Winter.

_____ (1964a). Retraktationem zum Problem des esoterischen Platon. *Museum Helveticum* 21: 137-167.

_____ (1964b): Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons. *Kant-Studien*. 55: 69-101.

Latacz, J. (1988). Zu Umfang und Art der Vergangenheitsbewahrung in der Mündlichen Überlieferungsphase des Griechischen Heldenepos. *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*. Ungern-Sternberg, J. v. & Reinau, H. (eds.). Stuttgart. Teubner Verlag: 153-183.

Leão, D. (2001). *Sólon. Ética e política*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian.

Ledger, G. R. (1989). *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford. Clarendon Press.

Leshner, J. H. (1992). *Xenophanes of Colophon. Fragments*. Toronto. University of Toronto Press.

Lobel, E. et alii (1941) (eds.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part XX.

Loureiro, J. (2011). *Comentário Político-Filosófico ao í de Platão. Lado A: o Poder entre a Razão e a Violência*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Lutoslawski, W. (1897). *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London/New York/Bombay. Longmans. Green & Co.

Mahaffy, J. P. et alii (1893) (eds.). *The Flinders Petrie Papyri. With Transcriptions, Commentaries and Index*. Dublin. Irish Royal Academy. 2 vols.

Martin, R. P. (1989). *The Language of Heroes: Speech and Performance in the*. Ithaca (NY). Cornell University Press.

Martinelli, S. T. et al. (1997) (eds.) *Corpus dei papiri filosofici Greci e Latini*. Firenze. L. S. Olschki. Vol. I.

Mattéi, J.-F. (2002). *Platon et le miroir du mythe*. Paris. Quadrige.

McCoy, W. J. (1977). *Thrasyllus*. *American Journal of Philology* 98: 264-289.

McPherran, M. (1993). *Knowing the Theaetetus*. *Phronesis* 38.3: 321-336.

Morgan, K. (2000). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge. Cambridge University Press.

Morrow, G. (1932). recens. *Les Mythes de Platon* by Perceval Frutiger. *The Philosophical Review* 41.6: 629-633.

Most, G. (2012). *Plato's Exoteric Myths*. *Plato and Myth*. Collobert et alii (eds.). Leiden / Boston. Brill. *Mnemosyne Supplements*, 337: 13-24.

Murray, P. (1999). *What is a for Plato?. From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Buxton, R. (ed.). Oxford. Oxford University Press: 251-262.

Nails, D. (1995) *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers.

_____ (2002). *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis / Cambridge. Hackett.

_____ (2003). recens. G. R. Ledger. *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford. Clarendon Press. 1989; Holger Thesleff. *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki. Societas Scientiarum Fennica. 1982. *Bryn Mawr Classical Review*. 17/04/2003. <http://bmcr.brynmawr.edu/1992/03.04.17.html>

Narcy, M. & Goulet-Cazé, M.-O. (1999). *Notes complémentaires (livre II)*. Diogène Laërce. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Goulet-Cazé, M.-O. (ed.). Paris. Librairie Générale Française: 360-367.

Nestle, W. (1940). *Vom Mythos Zum Logos*. Stuttgart. Kröner.

Nussbaum, M. (1982). "This story isn't true": poetry, goodness and understanding in Plato's

. Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts. Moravcsik. J. M. E. & Tenko. P. (eds.). Totowa. Rowman and Littlefield: 79–124.

Oliveira. L. (2013). Plotino, escultor de mitos. S. Paulo. Annablume.

Parsons. P. J. et alii (1968) (eds.). The Oxyrhynchus papyri. London. Egypt Exploration Society. Part XXXIII.

Partenie. C. (2004) (ed.). Plato. Selected Myths. Oxford. Oxford University Press.

_____ (2009). Introduction. Plato's Myths. Partenie. C. (ed.). Cambridge. Cambridge University Press: 1-27.

_____ (2014). Plato's Myths. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Zalta. E. (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plato-myths/>.

Pasquali. G. (1952). Storia della tradizione e critica del testo. Firenze. F. Le Monnier.

Pfeiffer. R. (1949-1953). Callimachus. Oxford. Clarendon Press. 2 vols.

_____ (1968). History and Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford. Clarendon Press.

Philip. J. A. (1966). Platonic Diairesis. Transactions and Proceedings of the American Philological Association 97: 335-358.

_____ (1970). The Platonic . Phoenix 24.4: 296-308.

Pinheiro. A. E. (2009) (intr. trad.). Xenofonte. Memoráveis. Coimbra. CECH/Classica Digitalia.

Pontani. F. (1995). Per la tradizione antica del Lachete di Platone: II, 50 e 228. Studi Classici e Orientali 45: 117-126.

Poser. H. (1986). Die Rationalität der Mythologie. Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Lenk. H. (ed.). Alber. München: 121-132.

Powell. B. (1989). Why Was the Greek alphabet invented? The Epigraphical Evidence. Classical Antiquity 8.2: 321-350.

Pradeau. J.-F. (2004) (ed.). Les mythes de Platon. Paris. Flammarion.

Press. G. (1996). The State of the Question in the Study of Plato. *Plato. Critical Assessments*. New York. Routledge I: 309-332 (reimpr. de *Southern Journal of Philosophy* 34: 507-532).

Raeder. H. (1905). *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig. Teubner.

Rea. J. R. (1972) (ed.). *The Oxyrhynchus papyri*. London. Egypt Exploration Society. Part XL.

Renner. T. (1997). Towards Plato in context: A papyrus containing 99a–100b from CS 190 (B 224?) at Karanis. *Actes du 21. Internationalen Papyrologenkongresses*. Kramer. B. et alii (eds.). Stuttgart/Leipzig. Teubner. Vol. 2: 827–834.

Reverdin. O. (1956). Le «Platon» d'Henri Estienne. *Museum Helveticum* 13.4: 239-250.

Reynolds. L. D. & Wilson. N. G. (1991). *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford. Oxford University Press. 3^a ed.

Ricoeur. P. (1960). *Philosophie de la Volonté*. Paris. Aubier. Tome II: Finitude et Culpabilité.

_____ (1965). *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Paris. Éditions du Seuil.

_____ (1969). *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique*. Paris. Éditions du Seuil.

Ritter. C. (1888). *Untersuchungen über Platon. Die Echtheit und Chronologie der Platonischen Schriften*. Stuttgart. Kohlhammer.

Robin. L. (1935). *Platon*. Paris. Alcan.

_____ (1908). *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Paris. Alcan.

Rostagni. A. (1926). *Il dialogo aristotelico*. Torino. G. Chiantore.

Rosen. S. (1965). The role of Eros in Plato's . *Review of Metaphysics* 18.3: 452-475.

_____ (1987). *Plato's* . New Haven. Yale University Press. 2^a ed.

_____ (2001). *Plato, Strauss, and Political Philosophy: an Interview with Stanley Rosen*. *Diotima*. 2.1: <http://college.holycross.edu/diotima/n1v2/rosen.htm>.

- Ross, D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford. Clarendon Press.
- Santos, J. G. T. (1988). *O paradigma identitativo na concepção platónica de saber: estudos de filosofia nos diálogos platónicos dos chamados "primeiro e segundo períodos"*. Dissertação de Doutoramento. Faculdade de Letras das Universidade de Lisboa.
- Schantz, M. (1886). *Zur Entwicklung des platonischen Stils*. *Hermes* 21: 439-459.
- Schissel, J. (1931). *Zum ΠΡΟΛΟΓΟΣ des Platonikers Albinos*. *Hermes* 66.3: 215-226.
- Schleiermacher, F. (1804). *Platons Werke*. Berlin. Realschulbuchhandlung. Vol. I.
- Segal, C. (1978). "The Myth was Saved": Reflections on Homer and the Mythology of Plato's . *Hermes* 106: 315-336.
- Shorey, P. (1903). *The Unity of Plato's Thought*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Slater, W. J. (1976). *Aristophanes of Byzantium on the Pinakes of Callimachus*. *Phoenix* 30.3: 234-241.
- Snell, B. (1953). *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*. Rosenmeyer, T. G. (trad.). Oxford. Blackwell.
- Socher, J. (1820). *Ueber Platons Schriften*. Leipzig. I.J. Lentner.
- Solmsen, F. (1981). *The Academic and the Alexandrian Editions of Plato's Works*. *Illinois Classical Studies* 6.1: 102-111.
- Sorabji, R. (2005). *The Philosophy of the Commentators 200–600 A.D. A Sourcebook*. Ithaca (NY). Cornell University Press. Vol. I (with Ethics and Religion).
- Steffen, G. (1876). *De canone qui dicitur Aristophanis et Aristarchi*. Lipsiae. Typis Reuschi.
- Stenzel, J. A. H. (1916). *Literarische Form und Philosophische Gehalt des Platonischen Dialoges*. *Kleine Schriften zur Griechischen Philosophie*. Darmstadt: Hermann Gentner Verlag: 32–47.
- Strauss, L. (1964). *The City and the Man*. Chicago, Rand McNally.
- _____ (1970). *Xenophon's Socratic discourse: an interpretation of the* . Ithaca (NY). Cornell

University Press.

_____ (1983). *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago. The University of Chicago Press.

Stuart, J. A. (1905). *The myths of Plato*. London. MacMillan.

Sweeney, E. (2013). *Literary Forms of Medieval Philosophy*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Zalta, E. N. (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/medieval-literary/>

Sybel, L. (1888) *Platon's Symposion: ein Programm der Academie*. Marburg. Elwert.

Tarrant, H. (1993). *Thrasyllan platonism*. Ithaca (NY). Cornell University Press.

Taylor, A. E. (1926). *Plato. The Man and His Work*. London. Methuen & Co. Ltd.

Tennemann, W. G. (1792). *System der platonischen Philosophie*. Leipzig. Barth. vol. I.

Thesleff, H. (1982). *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki. Societas Scientiarum Fennica.

_____ (1993). *Plato's Dialogues: new studies and interpretations*. Press. G. (ed.). Lanham. Bowman & Littlefield: 259-275.

Trabattoni, F. (2012). *Myth and Truth in Plato's . Plato and Myth*. Collobert et alii (eds.). Leiden / Boston. Brill. *Mnemosyne Supplements*, 337: 305-321.

Trendelenburg, A. (1826). *Platonis de ideis et numeris, doctrina ex Aristotele illustrata*. Lipsiae. Vogel.

Tschempelik, A. (1993). *Framing the Question of Knowledge: Beginning Plato's . Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*. Press. G. (ed.). Lanham. Rowman & Littlefield: 169-178.

Tuominen, M. (2009). *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*. Stocksfield. Acumen.

Vassiliadis, A. (1981). *Zwei Platon-fragmente*. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 42: 37-38.

Vernant, J.-P. (1981). *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris. François Maspero.

Vidal-Naquet. P. (1964). Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien. *Revue des Études Grecques* 77: 420-444.

Vitelli. G. (1935) (ed.). *Papiri greci e latini*. Firenze. Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto 11: 82-83.

_____ (1990). *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris. La Découverte.

Vlastos. G. (1983). The Historical Socrates and Athenian Democracy. *Political Theory* 11.4: 495-516.

_____ (1988). Elenchus and Mathematics. A Turning-Point in Plato's Philosophical Development. *American Journal of Philology*. v. 109. n. 3. p. 362-396.

_____ (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge. Cambridge University Press.

Vogliano. A. (1937) *Papiri della R. Università degli Studi di Milano*. Milano. Università di Milano. I: 14-15 (9 = Phdr. 267b3-268c7), 16 (10 = R. 485c10-486c3).

Waddell. W.G. (1939) Plato, 522c, d. *Les Papyrus Fouad*. Bataille. A. et al. (eds.). Cairo. Société Fouad I de Papyrologie. I: 2-3.

Werner. D. (2012), *Myth and Philosophy in Plato's* . Cambridge. Cambridge University Press.

Westerink. L. G. (1962). Amsterdam. North-Holland.

Wilamowitz-Moellendorff. U. V. (1920). *Platon*. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung. vol. II: *Beilagen und Texte-Kritik*.

Willi. W. (1925). *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoie*. Zürich. Orell Füssli.

Wishart. D. & Leach. S. V. (1970). A multivariate analysis of Platonic prose rhythm. *Computer Studies in the Humanities and Verbal Behaviour* 3: 90-99.

Witty. F. J. (1958). The Pinakes of Callimachus. *The Library Quarterly* 28.2: 132-136.

Zeller. E. (1875). *Die Philosophie der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*. Fues's Verlag. 3^a ed. Vol. 3.1 (Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie).

Zuckert, C. (2009). *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*. Chicago / London. The University of Chicago Press.

