

# A CIDADE SONHADA: FILOSOFIA, UTOPIA, SONHO E ADIVINHAÇÃO

ALEXANDRE SCHMITT

*Programa de Pós-graduação em Psicologia  
Universidade Gama Filho*

O *Cármides* é um diálogo privilegiado para a análise de alguns tópicos tradicionalmente ligados ao tema da utopia. Nele, pelo menos duas cidades – uma distópica e uma utópica – são construídas e os elementos motivadores dessa construção, bem como os métodos nela empregados, são bastante evidentes. A busca da felicidade humana, pautada em uma investigação acerca da ideia de bem, o método dialético, e a própria constituição do filósofo como tal ao empreender essa atividade são ali evidenciadas.

A cena, a data dramática e as personagens envolvidas nesse diálogo que tem como tema principal a investigação da temperança constituem também evidências de alguns elementos primordiais nesse processo. Elas assinalam o pano de fundo em que se dá a atuação do filósofo na construção de suas cidades. No caso do *Cármides*, está-se diante de uma Atenas devastada pela injustiça: a data dramática recentemente acordada por boa parte dos comentadores, depois do estudo de Planeaux<sup>1</sup>, a situa ao final da primavera do ano de 429a.C., terceiro ano da guerra do Peloponeso e final do primeiro ano da famosa peste que assolou a cidade. O cenário terrível de anomia descrito por Tucídides no segundo livro da *História da Guerra do Peloponeso* oferece um pano de fundo razoável para a situação que aquelas personagens logo enfrentariam. O cenário da guerra e da peste ecoa as cidades injustas castigadas por esses flagelos, decorrentes dos atos de desmedida de seus soberanos, desde Homero<sup>2</sup> a Hesíodo<sup>3</sup>, passando pelo

---

<sup>1</sup> PLANEAUX, Christopher. Socrates, Alcibiades, and Plato's ΤΑ ΠΟΤΕΙΔΕΑΤΙΚΑ. Does the *Charmides* have an historical setting? *Mnemosyne*, Leiden, v. 52, n. 1, p. 72-77, 1999.

<sup>2</sup> HOMERO. *Ilíada*, I, 41-53.

<sup>3</sup> HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, 238-247.

*Édipo-Rei*<sup>4</sup> e pela *Antígona*<sup>5</sup> de Sófocles – cidades doentes, com soberanos injustos. Um dos piores tiranos de Atenas – Crítias – é um dos interlocutores de Sócrates no diálogo, que será acompanhado de outro membro da tirania dos trinta – Cármides, que, curiosamente, sofre de uma dor de cabeça – alusão possivelmente metafórica também não só à desmedida da Atenas Imperial, cabeça de um grande império, mas também à doença que dizimaria boa parte de sua população, que afeta inicialmente<sup>6</sup> esse órgão do corpo humano. Nesse cenário, está-se diante de futuros tiranos.

O objetivo desse trabalho é investigar o emprego por Platão do artifício<sup>7</sup> do sonho para introduzir o tema da construção de uma cidade utópica no diálogo. O recurso do sonho será também um convite para uma reflexão não só acerca da distinção entre o filósofo e o adivinho, mas também acerca de suas semelhanças.

Duas cidades são construídas por meio do discurso no *Cármides*. A primeira delas encontra-se descrita nas passagens 161e a 162a do diálogo, logo após Cármides definir que temperança consistiria em “cada um fazer o que lhe pertence” (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). Visando a investigar como seria uma cidade temperante, segundo essa definição, Sócrates pergunta a Cármides como seria uma cidade em que cada um fizesse apenas aquilo que lhe pertence:

δοκεῖ ἄν σοι πόλις εὖ οἰκεῖσθαι ὑπὸ τούτου τοῦ νόμου τοῦ κελεύοντος τὸ ἑαυτοῦ ἱμάτιον ἕκαστον ὑφαίνειν καὶ πλύνειν, καὶ ὑποδήματα σκυτοτομεῖν, καὶ λήκυθον καὶ σπλεγγίδα καὶ τᾶλλα πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τῶν μὲν ἄλλοτριῶν μὴ ἄπτεσθαι, τὰ δὲ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐργάζεσθαι τε καὶ πράττειν; - Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ἦ δ' ὅς.

*Parece-te bem uma cidade governada por uma lei como a que obriga cada um a lavar e tecer o seu próprio manto, e a confeccionar o seu próprio calçado e o lécito, o pente ou qualquer outro objeto semelhante, de acordo com o mesmo raciocínio, e a não tocar nos*

<sup>4</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 22-30.

<sup>5</sup> SÓFOCLES. *Antígona*, 1115-1152.

<sup>6</sup> Ver TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, II, 49, 2.

<sup>7</sup> Pelo termo utopia, pretende-se neste trabalho designar a atividade de descrição de uma sociedade imaginada defendida pelo seu autor como melhor do que qualquer sociedade que exista, no passado ou no presente. No caso limite, tratar-se-á não só de uma sociedade melhor, mas da melhor sociedade. Um outro tema importante da discussão sobre a utopia é, obviamente, se essa sociedade é, de fato, possível de ser realizada.

*dos outros, mas a executar e fazer cada qual o que lhes pertence? – Não me parece bem governada.*

Essa é a chamada primeira cidade do *Cármides*, uma cidade que não é bem governada e que produz bens cuja qualidade não é tão boa como numa cidade em que há divisão do trabalho. Nessa cidade, parece também não haver qualquer distribuição desses bens ou troca entre seus membros.

A segunda cidade criada por meio do discurso no *Cármides* é uma cidade em que há uma clara divisão do trabalho por especialização e em que cada indivíduo de fato possui o conhecimento necessário à execução de suas tarefas, sem, portanto, enganar as pessoas dizendo-se especialistas em algo sem que o sejam. Sócrates afirma que os habitantes dessa cidade procederiam bem e seriam felizes. Mas, ele mesmo, depois desse relato, diz não estar convencido de que as pessoas nessa cidade de fato seriam felizes e resolve, por meio da dialética, investigá-la:

Εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα ἡμῶν ἄρχοι ἢ σωφροσύνη, οὓσα οἶαν νῦν ὀριζόμεθα, ἄλλο τι κατὰ τὰς ἐπιστήμας ἂν πράττειτο, καὶ οὔτε τις κυβερνήτης φάσκων εἶναι, ὦν δὲ οὐ, ἔξαπατῶ ἂν ἡμᾶς, οὔτε ἰατρὸς οὔτε στρατηγὸς οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς, προσποιούμενός τι εἰδέναί δὲ μὴ οἶδεν, λανθάνοι ἂν ἐκ δὴ τούτων οὕτως ἐχόντων ἄλλο ἂν ἡμῖν τι ζυμβαίνοι ἢ ὑγίεσιν τε τὰ σώματα εἶναι μάλλον ἢ νῦν, καὶ ἐν τῇ θαλάττῃ κινδυνεύοντας καὶ ἐν πολέμῳ σφύζεσθαι, καὶ τὰ σκεύη καὶ τὴν ἀμπεχόνην καὶ ὑπόδεσιν πᾶσαν καὶ τὰ χρήματα πάντα τεχνικῶς ἡμῖν εἰργασμένα εἶναι καὶ ἄλλα πολλὰ διὰ τὸ ἀληθινοῖς δημιουργοῖς χρῆσθαι [...] ἢ γὰρ σωφροσύνη φυλάττουσα οὐκ ἂν ἐφ' ἡμῶν παρεπίπτουσαν τὴν ἀνεπιστημοσύνην συνειργὸν ἡμῖν εἶναι· ὅτι δ' ἐπιστημόνως ἂν πράττοντες εὖ ἂν πράττοιμεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν.

*Se realmente, tal como ainda agora a definimos, fosse a temperança a governar-nos, passar-se-ia nas várias ciências algo de completamente diferente: não nos enganaria quem disse ser piloto sem o ser, nem nos iludiria o médico, o estrategista ou qualquer outro que fingisse conhecer o que não conhecia. Assim, que resultaria para nós além de sermos mais saudáveis de corpo do que agora, de nos salvarmos quer nos perigos do mar, quer na guerra, e de serem confeccionados com mais arte os nossos utensílios, o vestuário, o calçado e toda espécie de objetos por dispormos de artesãos competentes? [...] A temperança estaria vigilante e não permitiria que a ignorância*

<sup>8</sup> PLATÃO. *Cármides*, 161e-162a.

*acompanhasse o nosso trabalho. E, procedendo com o conhecimento, passaríamos bem e seríamos felizes.*<sup>9</sup>

A segunda cidade do *Cármides* é introduzida no diálogo por Sócrates por meio de um sonho: “Então ouve o meu sonho, tenha ele vindo pela porta do chifre ou pela porta de marfim” (ἄκουε δὴ τὸ ἐμὸν ὄναρ, εἴτε διὰ κεράτων εἴτε δι’ ἐλέφαντος ἐλήλυθεν<sup>10</sup>). Esse artifício de comparar uma ideia desenvolvida por meio do procedimento dialético com um sonho é semelhante ao que pode ser encontrado em uma passagem do *Teeteto* em que Sócrates introduz uma teoria que ele ouvira de terceiros e da qual o próprio Teeteto, de súbito, em parte se recorda com as seguintes palavras: “ouça então um sonho em troca de um sonho” (ἄκουε δὴ ὄναρ ἀντὶ ὀνειράτος<sup>11</sup>). Em ambos os diálogos, essa comparação enfatiza que o sonho deve ser submetido a uma investigação por meio de um procedimento dialético antes que ele possa ser aceito ou rejeitado. A interpretação do sonho se dá por meio do método dialético e, portanto, não por meio de práticas oneiromânticas tradicionais. A menção, por sua vez, à porta de chifre e à porta de marfim é uma referência direta a uma conhecida passagem do canto XIX da *Odisseia* em que Penélope conta a Odisseu, já retornado a Ítaca, mas ainda disfarçado, um sonho que tivera. No sonho, ela vira uma águia matar dezenas de gansos no seu jardim. A águia então revela que ela é Odisseu que havia retornado para matar os pretendentes ao trono de Ítaca:

Θάρσει, Ἰκαρίου κόρη τηλεκλειτοῖο·  
οὐκ ὄναρ, ἀλλ’ ὕπαρ ἐσθελόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται.  
χῆνες μὲν μνηστῆρες, ἐγὼ δέ τοι αἰετὸς ὄρνις  
ἦα πάρος, νῦν αὖτε τεὸς πόσις εἰλήλυθα,  
ὃς πᾶσι μνηστῆρσιν ἀεικέα πότμον ἐφήσω.

*Fica tranquila, filha de Icário famoso:*

*Não foi sonho ilusório, mas a verdade foi antecipada.*

*Os pretendentes são, aqui, os gansos; eu mesmo fui a águia,*

*Mas agora sou teu marido, que à casa novamente retorna*

*Para apressar a eles todos um destino miserável.*<sup>12</sup>

<sup>9</sup> PLATÃO. *Cármides*, 173a-d.

<sup>10</sup> PLATÃO. *Cármides*, 173a.

<sup>11</sup> PLATÃO. *Teeteto*, 201d.

<sup>12</sup> HOMERO. *Odisseia*, XIX, 546-550.

Odisseu, disfarçado, diz a Penélope que o sonho significa que ele retornará e se vingará. Penélope, então, lhe responde que há dois tipos de sonhos: aqueles que vêm pelas portas de marfim, que trazem coisas falsas e enganosas, e aqueles que vêm pelas portas de chifre, que trazem verdades sobre eventos futuros:

ζεῖν', ἧ τοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι  
 γίγνοντ', οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισι.  
 δοιαὶ γὰρ τε πύλαι ἀμνηνῶν εἰσὶν ὀνείρων·  
 αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντι·  
 τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,  
 οἳ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες·  
 οἳ δὲ διὰ ζεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,  
 οἳ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδῃται.

*Estrangeiro, de fato, todos os sonhos são inexplicáveis,  
 sem sentido, sem que se realize o que predizem aos homens.*

*Dois espécies de portas existem dos sonhos falazes:  
 uma é feita de chifre; a outra, de puro marfim.*

*Os sonhos que vêm a nós através do marfim trabalhado  
 são aparência e nos falam de coisas vazias;*

*Os que vêm, contudo, dos batentes de chifre polido,  
 verdade anunciam, para os que vêem, acerca das coisas futuras.*<sup>13</sup>

A referência ao sonho de Penélope permite que provavelmente outras analogias<sup>14</sup>, além daquela relativa à investigação da verdade, possam ser feitas. Como bem salienta Tuozzo<sup>15</sup>, o contexto homérico faz referência, em um nível superficial, ao desastre que acomete uma residência que tem os seus gansos mortos por uma águia. Em um nível metafórico, ele possivelmente alude à correção de uma cidade que vem sendo mal governada: o retorno de Odisseu e, com ele, o retorno do bom ordenamento a Ítaca. Essa imagem pode desempenhar um papel significativo na compreensão da *saprosýne*<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> HOMERO. *Odisseia*, XIX, 560-567.

<sup>14</sup> Para uma interpretação alternativa da passagem, ver LAMPERT, C. *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides and Republic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010. p. 217.

<sup>15</sup> TUOZZO, Thomas M. *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 267.

<sup>16</sup> A imagem pode remeter também à necessidade de um grande derramamento de san-

Algumas passagens de Platão podem ser ilustrativas para uma amplificação ainda maior do tema do sonho nesse trecho: em especial, três passagens que tratam da produção de sonhos falsos/monstruosos e de sonhos verdadeiros, presentes na *República*. Ali é exposta parte da teoria dos sonhos de Platão.

A primeira delas descreve sonhos terríveis que acometem o sonhador quando a parte concupiscente da alma se vê liberta do controle do *logistikón*:

Τὰς περὶ τὸν ὕπνον, ἦν δ' ἐγώ, ἐγειρομένηας, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὐδῆ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ Θηριῶδες τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῆ ἰέναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἥθη· οἷσθ' ὅτι πάντα ἐντῷ τοιοῦτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὡς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως. Μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι, ὡς οἴεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλω τε ὄντων ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μισσησθῆναι τε ὅτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός· καὶ ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀνασχυντίας.

*Aqueles que despertam durante o sono, respondi, quando a parte da alma que é racional, doce e feita para comandar a outra está adormecida, e que a parte bestial e selvagem, saciada de alimentos ou de bebida se agita, e repudiando o sono, tenta prosseguir e satisfazer seus apetites. Sabes que nesse estado ela ousa tudo, como se ela estivesse separada e desembaraçada de todo pudor e de toda razão; ela não hesita em tentar pensar em violar a sua mãe, ou a qualquer homem, deus ou animal; em cometer qualquer assassinato, nem se abster de qualquer alimento; em resumo, não há qualquer loucura ou despudor do qual ela se abstenha.*<sup>17</sup>

Um pouco mais adiante, Platão discorrerá acerca das condições necessárias à produção de sonhos verdadeiros:

ὅταν δέ γε οἷμαι ὑγιεινῶς τις ἔχη αὐτὸς αὐτοῦ καὶ σωφρόνως, καὶ εἰς τὸν ὕπνον ἴη τὸ λογιστικὸν μὲν ἐγείρας ἑαυτοῦ καὶ ἐστιάσας λόγων καλῶν καὶ σκέψεων, εἰς σύννοιαν αὐτὸς αὐτῷ ἀφικόμενος, τὸ ἐπιθυμητικὸν δὲ μῆτε ἐνδεία δούς μῆτε πλησμονῆ, ὅπως ἂν κοιμηθῆ καὶ μὴ παρέχη θόρυβον τῷ

---

que para que o ordenamento justo de uma cidade possa ser reinstaurado. A referência, nesse caso, ao projeto fracassado da tirania dos trinta seria evidente. Sobre isso, ver TUOZZO, 2011, p. 267.

<sup>17</sup> PLATÃO. *República*, IX, 571c-d.

βελτίστῳ χαῖρον ἢ λυπούμενον, ἀλλ' ἔξ αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον καθαρὸν σκοπεῖν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν, ἢ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων, ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ θυμοειδὲς πραῦνας καὶ μὴ τισιν εἰς ὀργὰς ἐλθῶν κεινημένῳ τῷ θυμῷ καθευδῆ, ἀλλ' ἡσυχάσας μὲν τῷ δύο εἶδη, τὸ τρίτον δὲ κινήσας ἐν ᾧ τὸ φρονεῖν ἐγγίγνεται, οὕτως ἀναπαύηται, οἷσθ' ὅτι τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιούτῳ μάλιστα ἀπτεται καὶ ἥκιστα παράνομοι τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων.

*Mas, no meu entender, quando uma pessoa que possui a saúde e a temperança, e só se entrega ao sono depois de ter despertado o seu raciocínio e de tê-lo nutrido com belos pensamentos e com belas especulações, entregando-se à meditação interior; quando ela acalma o desejo sem submetê-lo à carência nem ao excesso, a fim de que ele durma e não perturbe por suas alegrias ou por suas tristezas a parte melhor, e a deixa só, para ansiar por descobrir aquilo que ela ignora do passado, do presente ou do futuro; quando, do mesmo modo, essa pessoa adozou a parte irascível e, sem se irritar com ninguém, adormece com um coração calmo; quando ela tiver apaziguado essas duas partes da alma e estimulado a terceira, onde reside a reflexão, ela se entregar ao repouso, sabes que é nessas condições que a alma atinge da melhor forma a verdade, e que aparecem menos as visões monstruosas dos sonhos.*<sup>18</sup>

Em outras palavras, no trecho acima, Platão descreve o sono da alma temperante e como esse sonho é o sonho propício à produção da verdade.

A terceira passagem resume a sua teoria:

ὃ δὲ βουλόμεθα γινῶναι τόδ' ἐστίν, ὡς ἄρα δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἐκάστῳ ἔνεστι, καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι· τοῦτο δὲ ἄρα ἐν τοῖς ὑπνοῖς γίγνεται ἔνδηλον.

*Mas o que nós queremos saber é que há dentro de cada um de nós uma espécie terrível de desejos, selvagens, sem leis, que podem ser encontrados mesmo no pequeno número de pessoas que parecem ser comedidas e que os sonhos colocam em evidência.*<sup>19</sup>

Ou seja, uma alma que adormeça em uma estado de tranqüilidade será mais propensa a ter sonhos verdadeiros do que uma alma que adormeça em estado de agitação. É possível, portanto, que o sonho de Sócrates, ícone do comportamento temperante, seja um sonho verdadeiro, mesmo que a verdade por trás dele não seja tão evidente e que seja

<sup>18</sup> PLATÃO. *República*, IX, 571d-572b.

<sup>19</sup> PLATÃO. *República*, IX, 572b.

necessária a sua investigação.

Dois outros diálogos platônicos evidenciam também sonhos de Sócrates e, mesmo, o seu processo interpretativo. O primeiro deles é o *Críton*. Quando Críton visita Sócrates na prisão, onde ele aguarda a sua execução, Sócrates diz-lhe que está convencido de que o navio de Delos chegará no dia seguinte:

τεκμαίρομαι δὲ ἕκ τινος ἐνυπνίου ὃ εἴωρακα ὀλίγον πρότερον ταύτης τῆς νυκτός· καὶ κινδυνεύεις ἐν καιρῷ τινι οὐκ ἐγείραί με.

*Fundo a minha suposição em um sonho que tive esta noite, há pouco. Ainda bem que não me acordaste nesta ocasião.*<sup>20</sup>

Críton então lhe pergunta qual havia sido o sonho e Sócrates lhe responde:

ἔδοκεί τις μοι γυνὴ προσελθοῦσα καλὴ καὶ εὐειδής,  
λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· ὦ Σώκρατες,  
“ἤματί κεν τριτάτῃ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο.”

*Pareceu-me ver uma mulher bela e graciosa de manto branco aproximar-se de mim, chamar-me e dizer: Sócrates, “dentro de três dias deverá chegar à fértil Ftia”.*<sup>21</sup>

A descrição do sonho feita por Sócrates é uma adaptação do trecho do canto IX, verso 363 e seguintes da *Iliada* em que Aquiles menciona a possibilidade de retornar à sua casa. Sócrates possivelmente interpretou metaforicamente a fala da mulher de branco no sonho: a chegada à fértil Ftia no terceiro dia seria uma indicação clara de sua morte iminente. Porém, interpretada literalmente, tal fala poderia estar prevendo o exílio de Sócrates na Tessália, proposta que será feita por Críton mais adiante no passo 45c2, uma vez que a Ftia era parte dessa região grega.

O segundo diálogo é o *Fédon*. Em uma passagem conhecida, Sócrates relata como constantemente o mesmo sonho o visitava:

ἦν γὰρ δὴ ἄττα τοιάδε· πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνυπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον,

<sup>20</sup> PLATÃO. *Críton*, 44a.

<sup>21</sup> PLATÃO. *Críton*, 44b.

“ὦ Σώκρατες” ἔφη, “μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου”.

*Eis, em linhas gerais, os fatos: frequentemente, ao longo da minha vida, me visitava o mesmo sonho, ora sob uma, ora sob outra visão, mas sempre com as mesmas palavras: Sócrates, compõe, pratica a arte das Musas.*<sup>22</sup>

Sócrates interpreta o sonho como uma incitação à sua atividade, que tinha como objeto a música: “visto que a filosofia é a mais alta forma de música e outra não era justamente a minha ocupação.” (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μερίστης μουσικῆς, ἑμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος<sup>23</sup>).

Ainda assim, após o seu julgamento e a festa em honra do deus, pensou se não seria a música comum aquela que a divindade lhe indicava:

ἔδοξε χρῆναι, εἰ ἄρα πολλάκις μοι προστάττοι τὸ ἐνύπνιον ταύτην τὴν δημῶδη μουσικὴν ποιεῖν, μὴ ἀπειθῆσαι αὐτῷ ἀλλὰ ποιεῖν· ἀσφαλέςτερον γὰρ εἶναι μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα καὶ πιθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ. οὕτω δὴ πρῶτον μὲν εἰς τὸν θεὸν ἐποίησα οὗ ἦν ἡ παρούσα θυσία· μετὰ δὲ τὸν θεόν, ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι, εἴπερ μέλλοι ποιητὴς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ’ οὐ λόγους, καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός, διὰ ταῦτα δὴ οὗς προχείρους εἶχον μύθους καὶ ἠπιστάμην τοὺς Αἰσώπου, τούτων ἐποίησα οἷς πρώτοις ἐνέτυχον. Ταῦτα οὖν, ὦ Κέβες, Εὐήνῳ φράζε, καὶ, ἂν σωφρονῆ, ἑμὲ διώκειν ὡς τάχιστα.

*Achei conveniente então voltar-me para a poesia, para, no caso de assim o ser, não cair em desobediência. De fato, era mais seguro não partir sem me separar desse dever de compor poemas, seguindo as prescrições do sonho. Foi desse modo que comecei a fazer um hino ao deus em honra de quem a presente festa se realiza: a seguir ao hino, contudo, pensei que o poeta, que é verdadeiramente poeta, deve criar ficções e não argumentos: ora, eu não era um criador de ficções. Eis porque peguei essas histórias mais acessíveis, que sabia de cor – as fábulas de Esopo – e versifiquei as primeiras com que me deparei.<sup>24</sup> Aí tens, portanto, Cebes, o que explicará a Eveno.*

É interessante perceber que Sócrates fornece duas interpretações ao seu sonho. Na primeira, a música é considerada como filosofia; na segunda, a música é vista como poesia. É importante notar na passagem acima como Sócrates admite que a sua primeira interpretação do sonho

<sup>22</sup> PLATÃO. *Fédon*, 60e.

<sup>23</sup> PLATÃO. *Fédon*, 61a.

<sup>24</sup> PLATÃO. *Fédon*, 61a-b.

possa não ser correta. Isso não significa, contudo, na interpretação dessa difícil passagem, que as opções quanto às possíveis interpretações do sonho sejam excludentes entre si.

O que se pode depreender, portanto, do emprego do recurso do sonho na introdução da segunda cidade do *Cármides* e da sua relação com o tema da utopia e da diferença entre a atividade do adivinho e a do filósofo?

O sonho parece ter diferentes funções ao ser utilizado como recurso literário por Platão para introduzir o tema da cidade governada pelo conhecimento. A referência à conhecida passagem da *Odisseia*, como visto anteriormente, não só revela a possibilidade de se tratar de um sonho enganador ou verdadeiro e que, portanto, precisa ser examinado por um verdadeiro adivinho de sonhos, como também insere o sonho socrático em uma relação analógica com a situação vivida por Penélope e Odisseu: o de uma cidade mal governada onde reinava a injustiça e que necessitava de uma correção. A possibilidade de o sonho ser verdadeiro pode ser pensada, obviamente, a partir da conexão com o tema da utopia, como a própria possibilidade de aquela cidade vir a se constituir como tal algum dia. Do mesmo modo, seguindo a mesma analogia entre a atividade de intérprete de sonhos e a atividade do filósofo, o método de interpretação de sonhos do filósofo difere do método do adivinho nessa passagem. Analogicamente trata-se obviamente do método dialético. É interessante notar também que Sócrates, diferentemente dos demais adivinhos de sonhos, interpreta seus próprios sonhos e não os sonhos de outros. E, do mesmo modo, ele nada recebe nem nada cobra por essa atividade. A utilização do recurso do sonho pode igualmente servir como uma referência ao tema da contemplação das ideias. Além disso, deve-se lembrar que, na tradição grega, os sonhos são costumeiramente vistos como enviados pelos deuses, aqueles que, sim, têm acesso à verdade.

É interessante igualmente notar que nos demais sonhos de Sócrates que aparecem no corpus platônico e que foram reunidos neste trabalho há sempre uma possibilidade interpretativa que permite que haja uma séria dúvida por parte do seu intérprete quanto ao seu verdadeiro significado. O sonho da cidade do *Cármides* parece, no entanto, diferir substancialmente dos sonhos do *Crítion* e do *Fédon* por dizer respeito, em contraste com esses, ao destino de uma cidade imaginária e não ao próprio destino socrático, ao menos diretamente.

Finalmente, uma outra possibilidade interpretativa quanto ao uso do recurso do sonho não pode deixar de ser aventada, apesar de ela não haver sido explorada aqui anteriormente. Trata-se do uso do sonho em rituais de cura em templos dedicados a Asclépio. Na medicina asclepiade, o sonho desempenhava um papel fundamental na cura dos doentes: os doentes dormiam no templo dedicado ao deus e lá ele lhes enviava o sonho que trazia a imagem daquilo que proporcionaria a cura ao doente. Ora, o contexto do *Cármides* permite esse tipo de interpretação. Está-se diante de uma cidade doente: se uma relação analógica entre a doença do corpo e a doença da alma também for possível no nível da pólis, trata-se de uma cidade tomada pela peste (ao se concordar com a data dramática proposta por Planeaux) que poderia ser equiparada à doença do corpo da pólis e que tem a sua alma tomada pela doença da injustiça. Se tradicionalmente nos textos da tradição literária grega é a figura do adivinho, que supostamente conhece o passado, o presente e o futuro, que é capaz de enunciar a causa da peste, bem como oferecer o *phármakon* necessário à sua cura, no contexto acima assinalado, é Sócrates, o filósofo, que, por meio de um sonho, pode refletir sobre como tratar da injustiça que acomete a alma da cidade. No início do diálogo, Sócrates expusera a Cármides que aprendera com médicos trácios, discípulos de Zalmóxis, a cura para a sua dor de cabeça. Esses médicos apontaram um erro em que os médicos gregos incorriam nas suas práticas curativas: eles negligenciavam o todo, a cujo tratamento seria preciso proceder, pois, não estando ele bom, impossível seria que a parte ficasse boa<sup>25</sup>: era preciso tratar da alma primeiro para que o corpo pudesse posteriormente ser tratado. O tratamento da alma se dava por meio de belos discursos que incutiam na alma a temperança<sup>26</sup>. Do mesmo modo, o sonho de Sócrates parece também indicar que a saúde da alma dos indivíduos dessa pólis só pode igualmente ser tratada se a alma dessa pólis assim também o for. Em outras palavras, talvez não possa ser possível tratar da alma dos indivíduos se não se tratar antes da alma da cidade, se se considera a advertência dos médicos trácios. Para tanto, a Atenas imperial, tomada de atos de desmedida precisa também ser encantada e ter nela fomentada a temperança. Como

---

<sup>25</sup> PLATÃO. *Cármides*, 156e.

<sup>26</sup> PLATÃO. *Cármides*, 157a.

tratar a alma da cidade? Tratando da alma do seu futuro governante? Seria Cármites, portanto, ainda jovem, esse possível futuro governante de Atenas? Vale salientar que é justamente em uma passagem anteriormente citada nesse trabalho que há uma pequena referência aos efeitos desse tratamento sobre a cidade: o trecho, que será mais uma vez repetido, é o seguinte: “Se fosse realmente a temperança a governar-nos, passar-se-ia nas várias ciências algo de completamente diferente: [...] Assim, que resultaria para nós, [...] sermos mais saudáveis do corpo do que agora...”

Apenas para reforçar ainda mais essa relação analógica entre a peste como uma doença da cabeça e o uso metafórico da cabeça como referência à ideia de governo, recorrer-se-á aqui a uma breve descrição de Tucídides que evidencia como a peste agia logo sobre o espírito dos indivíduos e, após isso, será apresentado um breve comentário interpretativo da passagem elaborado por Desclos: “O corpo não definha enquanto a doença não atingia o seu auge” (καὶ τὸ σῶμα, ὅσον περ χρόνον καὶ ἡ νόσος ἀκμάζοι, οὐκ ἐμαραίνετο<sup>27</sup>), mas o espírito, esse sim, parecia ser o primeiro a ser exaurido.

δεινότατον δὲ παντὸς ἦν τοῦ κακοῦ ἢ τε ἀθυμία ὁ πότε τις αἰσθοῖτο κάμνων (πρὸς γὰρ τὸ ἀνέλπιστον εὐθὺς τραπέμενοι τῇ γνώμῃ πολλῶ μᾶλλον προΐεντο σφᾶς αὐτοῦς καὶ οὐκ ἀντείχον).

*O aspecto mais terrível da doença era a apatia das pessoas atingidas por ela, pois seu espírito se rendia imediatamente ao desespero e elas se consideravam perdidas, incapazes de reagir<sup>28</sup>.*

*[...] é conveniente igualmente que lhe seja conferido [...] o status de indicador textual que institui a cabeça como começo absoluto de um mal que só poderia, em seguida, se propagar, sendo a sua inevitável progressão através do corpo, nada mais do que uma consequência derivada dessa primeira afecção e que contém em si mesma a sua própria incurabilidade. Em outros termos, as diversas afecções do peito, da cárdia, do intestino e das extremidades, são apenas apóstases da mesma doença: uma doença da cabeça, a qual, além disso, encontra a sua origem, a sua ἀρχή, apenas na cabeça. O que, além disso, confirma a presença, em cada etapa do deslocamento do humor para um outro lugar do corpo, de problemas das faculdades intelectuais e de desordens psicológicas*

<sup>27</sup> TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, II, 49,6.

<sup>28</sup> TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*, II, 51,4.

*procedentemente evocadas. Platão retornará essa imagem de uma “doença da cabeça” afetando a sede da inteligência, como aquela do poder político* <sup>29</sup>.

Uma referência ao tratado da doença sagrada também é importante. Segundo o tratado, é por meio do cérebro que nós:

καὶ τούτῳ φρονεῦμεν μάλιστα καὶ βλέπομεν καὶ ἀκούομεν καὶ γινώσκομεν τὰ τε αἰσχροῦ καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ ἡ ὀρα καὶ ἀηδέα, τὰ μὲν νόμῳ διακρίνοντες, τὰ δὲ τῷ ζυμφέρον τι αἰσθανόμενοι, τῷ δὲ καὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἀηδίας τοῖσι καιροῖσι διαγινώσκοντες, καὶ οὐ ταῦτα ἀρέσκει ἡμῖν. τῷ δὲ αὐτῷ τούτῳ καὶ μαινόμεθα καὶ παραφρονέομεν, καὶ δείματα καὶ φόβοι παρίστανται ἡμῖν τὰ μὲν νύκτωρ, τὰ δὲ μεθ’ ἡμέρη, καὶ ἐνύπνια καὶ πλάνοι ἄκαιροι, καὶ φροντίδες οὐχ ἰκνεύμεναι, καὶ ἀγνωσίῳ τῶν καθεστωτέρων καὶ ἀηθίῃ καὶ ἀπειρίῃ. καὶ ταῦτα πάσχομεν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πάντα, ὅταν οὗτος μὴ υἰγαίνῃ, ἀλλ’ ἢ θερμότερος τῆς φύσιος γένηται ἢ ψυχρότερος ἢ ὑγρότερος ἢ ξηρότερος, ἢ τι ἄλλο πεπόνθη πάθος παρὰ τὴν φύσιν ὃ μὴ εὔθι. Καὶ μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος· ὁκόταν γὰρ ὑγρότερος τῆς φύσιος ἔῃ, ἀνάγκη κινέεσθαι, κινευμένου δὲ μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, ἀλλ’ ἄλλοτε ἄλλο ὄρᾶν καὶ ἀκούειν, τὴν τε γλῶσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλέπῃ τε καὶ ἀκούῃ ἐκάστοτε· ὁκόσον δ’ ἂν ἀτρεμήσῃ ὁ ἐγκέφαλος χρόνον, τοσοῦτον καὶ φρονέει ὁ ἄνθρωπος.

*[...] refletimos, que nós vemos e ouvimos, que nós discernimos o belo e o feio, o bem e o mal, o agradável e o desagradável; alguns nós discriminamos pelo hábito e alguns nós percebemos pela sua utilidade. Por meio dele, nós distinguimos objetos de apreço dos de repugnância, de acordo com as estações; e as mesmas coisas nem sempre nos agradam. É ainda por lá que nós ficamos loucos, que deliramos, que medos e pavores nos perseguem, seja à noite, seja na chegada do dia, sonhos, enganos, inoportunos, preocupações sem motivos, a ignorância do presente, a falta de hábito, a inexperiência. Tudo isso nós experimentamos por meio do cérebro quando ele não está são, isto é, quando está muito quente, ou muito frio, ou muito úmido, ou muito seco, ou quando ele sofre alguma outra lesão para a qual não está preparado. A loucura é proveniente da umidade pois, quando está mais úmido do que o natural, ele necessariamente é colocado em movimento e, com isso, nem a visão nem a audição podem ficar tranquilas, e a língua fala de acordo com a visão<sup>30</sup> e com a audição. Mas, quando o cérebro está em repouso, o homem tem discernimento.*

<sup>29</sup> DESCLOS, Marie-Laurence. *Aux marges des dialogues de Platon: Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*. Grénoble: Jérôme Million, 2003. p. 107. Tradução nossa.

<sup>30</sup> HIPÓCRATES. *Tratado da Doença Sagrada*, 14.

Esse importante trecho do tratado evidencia como é o cérebro o órgão responsável pelo discernimento entre o bem e o mal, entre o belo e o feio. A doença da cabeça<sup>31</sup> afeta a capacidade de discernimento entre o bem e o mal. Se valem os ensinamentos dos médicos trácios de Zalmóxis, a cabeça da cidade adoece primeiro. Depois adoecem seus indivíduos. E a cabeça da cidade só adoece porque a alma da cidade já está doente. É preciso tratá-la e pedir a Asclépio que envie a sua cura. Depois, um galo será oferecido a ele em sacrifício.

Sócrates, segundo essa interpretação, também é equiparável à figura do adivinho, como foi dito acima, pois é o adivinho que, na tradição literária, é capaz de conhecer a causa do adoecimento da cidade e de prescrever a cura para o miasma que a polui.

Diferentemente dos adivinhos, contudo, Sócrates, não é conhecedor do passado, do presente e do futuro. Ele usa, no entanto, ao menos no processo de investigação do sonho presente no *Cármides*, o método dialético.

Uma passagem no diálogo parece chamar a atenção para a diferença entre o filósofo e o adivinho. Perguntado sobre o benefício que a *sphrosýne* traria para aqueles que a possuíssem, Sócrates responde: “Pois eu adivinho que a *sphrosýne* é algo benéfico e bom (τὴν γὰρ οὖν δὴ σωφροσύνην ὠφελιμὸν τι καὶ ἀγαθὸν μαντεύομαι εἶναι)”. O uso do verbo “adivinhar” nessa passagem aponta para uma espécie de intuição socrática: algo pressentido por ele sem que ele tenha por meio do procedimento dialético demonstrado de fato se se trata de algo verdadeiro. Aqui, parece, de algum modo, estar insinuada a diferença que Platão apontará no *Mênon*<sup>32</sup> entre o filósofo e o adivinho e que diz respeito à diferença entre a opinião (δόξα) e a ciência (ἐπιστήμη): a adivinuação é uma espécie de dom dado pelos deuses ao homem e não é passível de ser ensinada, ao passo que a ciência o é. O seu ensinamento se dá por meio do método dialético.

Um conhecido passo do *Timeu* esclarece como é possível a arte da adivinuação dos sonhos:

<sup>31</sup> Semelhante papel é atribuído à cabeça por Platão, no *Timeu*. Ver PLATÃO. *Timeu*, 44d.

<sup>32</sup> PLATÃO. *Mênon*, 99a-d.

ἱκανὸν δὲ σημείον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννοους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ἕν ἕν ὑπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διὰ τινὰ ἐνθουσιασμόν παραλλάξας. ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τὰ τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὑπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἀν φαντάσματα ὀφθῆ, πάντα λογισμῶ διελέσθαι ὅπη τι σημαίνει καὶ ὅτω μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ: τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γινῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν. ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος· οὐδὲ μάντιες αὐτοὺς ὀνομάζουσιν τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὗτοι μάντιες, προφήται δὲ μαντευσμένων δικαιοτάτα ὀνομάζονται ἔν.

*A prova de que Deus concedeu aos homens a adivinhação para suprir sua ignorância é que ninguém no estado normal consegue adivinhar com inspiração e verdade, mas apenas no sono, quando a força do entendimento está presa ou desviada por alguma desordem orgânica, senão mesmo por influência divina. Compete ao mesmo homem, no seu estado normal, procurar lembrar-se das palavras ouvidas no sono ou no estado de vigília, pelo dom profético ou pelo entusiasmo, e sobre elas refletir submetendo à prova do raciocínio todas as visões percebidas naquelas condições, para saber de que maneira e a quem elas anunciam algum bem ou mal futuro ou passado ou presente. Mas o homem em estado de delírio e que ainda não voltou a si não apresenta condições para julgar suas próprias visões ou enunciados. É muito verdadeiro o velho brocardo de que somente aos temperantes compete cuidar de seus próprios negócios e conhecer-se a si mesmo<sup>33</sup>. Essa é a origem da lei que institui a raça dos profetas para julgar as inspirações divinas. Há quem os chame de adivinhos; mas os que assim procedem ignoram de todo em todo que eles são intérpretes de palavras e de visões misteriosas: o nome mais certo, portanto, não será o de adivinho, mas o de profeta das coisas reveladas pela adivinhação.<sup>34</sup>*

O passo parece salientar justamente, como foi aventado anteriormente, que aos temperantes, ou, mesmo com foi visto no tratado da doença sagrada, se valer o paralelismo entre um cérebro calmo e o vínculo da temperança com a ideia de tranquilidade da alma, é facultado cuidar de si e conhecer-se a si mesmo. Interpretar os seus próprios sonhos e conseguir

<sup>33</sup> Observe-se aqui que “cuidar dos próprios negócios” e “conhecer-se a si mesmo” são duas definições de temperança presentes no *Cármides*.

<sup>34</sup> PLATÃO. *Timen*, 71e-72b.

interpretações verdadeiras acerca deles talvez nada mais seja do que um sinal de conhecimento de si.

#### RESUMO

Uma das cidades governadas pela temperança investigadas no *Cármides*, de Platão, aparece em um sonho que é relatado por Sócrates nesse diálogo. O objetivo desse artigo é o de examinar o emprego por Platão do artifício do sonho para introduzir o tema da construção de uma cidade utópica no diálogo e estabelecer uma distinção entre o filósofo e o adivinho na forma como ambos lidam com o sonho.

Palavras-chave: Platão. *Cármides*. Sonhos. Peste. Utopia.

#### ABSTRACT

One of the cities ruled by temperance investigated in Plato's *Charmides* appears in a dream that is reported by Socrates in this dialogue. The aim of this paper is to examine the use of a dream by Plato to introduce the theme of the construction of a utopian city in the dialogue and to make a distinction between the philosopher and the diviner in how they work with dreams.

Key-words: Plato. *Charmides*. Dreams. Plague. Utopia.