

PLATÃO, ACHO, ESTAVA DOENTE

JEANNE MARIE GAGNEBIN

*Departamento de Filosofia
Universidade de Campinas*

Ao Bento, que às vezes também adoce.

Já faz algum tempo que tento estudar uma questão que, geralmente, não é nem mesmo colocada pelos filósofos ou pelas histórias da filosofia. Analisa-se, isso sim, o conceito de sujeito *dentro* de tal sistema filosófico, *dentro* de tal texto, descreve-se como que sujeito e subjetividade são definidos diferentemente pelas várias correntes filosóficas. Isto é: discute-se e analisa-se os conceitos de sujeito e de subjetividade na filosofia – o que, aliás, será certamente amplamente feito nesse encontro nosso.

Mas não se presta geralmente muita atenção num outro sujeito: aquele que toma a palavra ou, para citar o grande lingüista Benveniste, que *enuncia* o discurso filosófico. O sujeito do discurso filosófico, não *no* discurso filosófico, portanto. Essa problemática levanta várias questões. Elenco a seguir algumas:

1. Qual é a relação entre o sujeito de tal discurso filosófico determinado e as figuras de autor e de narrador que imperavam nas outras práticas de fala contemporâneas a esse discurso?

2. Existe uma relação específica entre, de um lado, o sujeito de um discurso filosófico particular (o modo de enunciação desse sujeito), e, do outro, a definição do conceito de sujeito nesse *corpus* filosófico particular?

3. O fato da tradição filosófica geralmente não tratar da problemática da enunciação subjetiva discursiva (fora, é claro, nos casos muito instigantes de autobiografia assumida, por exemplo nas *Confissões* de Santo Agostinho e de Rousseau), esse fato teria implicações para a filosofia enquanto gênero discursivo específico?

Não vou responder a essas questões. Aliás, me vejo na obrigação de reservar essa pesquisa para dias futuros menos cheios de preocupações peda-

gógicas e administrativas. Gostaria, aqui, de somente abordar essa problemática pelo viés de alguns diálogos de Platão.

A obra de Platão nos oferece, pois, um material privilegiado porque ela reivindica a criação de um tipo de fala e de escrita que se chama, justamente, *filosofia* em oposição a outras práticas de fala e de escrita vigentes na época. Platão escolhe terminantemente um certo tipo de discurso e um certo tipo de “intelectual”, como diríamos hoje¹, para lhes atribuir os nomes de *filosofia* e de *filósofo*. A escolha é necessária para ressaltar a especificidade de sua atividade (e da de Sócrates), especificidade que se contrapõe a outras práticas de fala muito poderosas na *pólis*: aquilo que se chamava sabedoria e sábio, retórica e retor, e, sobretudo, poesia e poeta e, também, sofística e sofista.

Mas dever realçar a especificidade da própria atividade discursiva não significa somente que, num lance de gênios, Sócrates e Platão tenham “inventado” a filosofia. Significa, antes de mais nada, que precisam delimitar seu discurso, porque esse poderia ser facilmente assimilado a outros tipos de fala mais conhecidos pelo público, pelo povo, pelo povão. Poder-se-ia, por exemplo, assimilar, ou pior, *confundir* facilmente filosofia e... sofística, Sócrates e Protágoras, ambos condenados em circunstâncias muito semelhantes (crises da democracia ateniense) e sob acusações muito parecidas (ateísmo, educação anti-tradicional para os jovens). Com isso, quero dizer que a insistência platônica em propor novos nomes para um certo tipo de discurso e um certo papel social, a filosofia e o filósofo, *também* testemunha as dificuldades dessa diferenciação. Dificuldades essas, aliás, que parecem ser nossas até hoje, quando teimamos em dizer, por exemplo, que o colega x faz talvez história das idéias ou teoria da física ou, pior ainda, literatura, mas que ele não faz filosofia. Parece que até hoje precisamos defender uma definição restrita e específica daquilo que seria a *verdadeira filosofia*, necessidade que também prova a precariedade dessa distinção!

Mas voltando a Platão: qual é, na sua época, o grande paradigma do autor e do educador? Ainda é, como vocês sabem, o poeta épico, em particular Homero. Vou examinar nesse artigo alguns traços que determinam a função do sujeito/autor do poema épico e do sujeito/autor do diálogo filosófico platônico. Vou me restringir, portanto, a alguns aspectos dessa relação conturbada que a obra platônica entretém com a obra homérica, relação de amor e

¹ HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papyrus, 1996. p. 299 ss.

de ódio que sustenta todo o texto da *República*, sendo esse texto não só uma obra de filosofia política, mas também um tratado de educação contra os sofistas, sem dúvida, e, mais ainda, contra a influência de Homero, o “educador da Grécia”.

Queria, primeiro, mostrar o quanto Platão retoma, de maneira surpreendente, várias atribuições do poeta épico, e, depois, tentarei indicar como ele também as transforma.

Quais são as atribuições essenciais da função do poeta épico, função tematizada e refletida no seio do próprio poema? Se seguirmos as belas análises de Jean-Pierre Vernant², podemos destacar três conceitos chaves interligados: os conceitos da glória (*kléos*) do herói, de memória do poeta e de túmulo. A palavra do poeta, palavra de rememoração e de louvor, mantém viva a glória do herói morto, cuja lembrança mergulharia, senão, no esquecimento pior que a morte física. Ao manter vivos a glória e o esplendor (*kléos*) dos mortos, o poeta preenche a mesma função sagrada das cerimônias fúnebres descritas tantas vezes na *Iliada*. Como a pedra do túmulo, erigida em memória do morto, assim também o canto poético luta contra o esquecimento e, fundamentalmente, contra a morte. Simultaneamente, reconhece, por essa luta mesma, a força do esquecimento e o poder da morte. A palavra grega *sêma* tem um duplo significado: túmulo, pedra funerária e, também, signo. Túmulo e canto poético se unem na mesma função primordial de evitar que os mortos sejam definitivamente esquecidos. A obra poética é, por assim dizer, um monumento funerário feito de palavras para a glória e em memória dos heróis mortos. O poeta como mestre de memória e de verdade (*a-létheia*) preenche simultaneamente o papel de sacerdote (ligação às origens e aos mortos) e de virtuose (domínio da memória e das técnicas de memorização), uma função essencial que *Iliada* e *Odisséia* realizam.

Ora, não deixa de chamar atenção que o gesto inaugural da filosofia na obra de Platão, em particular nos diálogos ditos socráticos, retoma vários desses elementos. Podemos seguir aqui as instigantes sugestões de Nicole Loraux no seu artigo *Socrate est un homme, donc Socrate est immortel* sobre o *Fédon*.³ Podemos arriscar a seguinte hipótese: o impulso a filosofar em Platão, em particular a *escrever* diálogos filosóficos, apesar de suas numerosas críticas à

² Cf. os três primeiros capítulos de VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 1989.

³ LORAUX, Nicole. *Les expériences de Tirésias*. Paris: Gallimard, 1989. cap. VIII.

escrita⁴, provém não só de uma “busca da verdade”, meio abstrata, mas também da necessidade, ligada a essa busca, de defender a memória, a honra, a glória, o *kléos* de um herói/mestre morto, Sócrates. Essa temática está onipresente nos três diálogos centrados nessa morte, a saber, *Apologia*, *Críton* e *Fedón*. Na *Apologia*, essa *defesa* de Sócrates escrita por Platão como se fosse a transcrição da defesa de si mesmo por Sócrates no tribunal, Sócrates compara sua escolha (uma vida consagrada à busca da verdade, mesmo que essa escolha lhe acarrete numerosos inimigos e que até o exponha à morte), à escolha famosa de Aquiles na *Ilíada*.⁵ Advertido por sua mãe, Thétis, que se ele vingar seu amigo Pátroclo e matar Heitor, ele mesmo morrerá em breve, mas que se ele deixar de lutar, voltará para a pátria e morrerá na velhice depois de uma vida longa e feliz, Aquiles escolhe sem titubear a vida curta – mas gloriosa e lembrada no futuro pela palavra poética – em detrimento da vida longa e obscura. Esse episódio paradigmático institui uma linhagem heróica na qual Sócrates se inscreve explicitamente, ou melhor, na qual Sócrates é colocado explicitamente por Platão. Nesse contexto, podemos também dizer que Platão assume, em relação ao mestre morto, a mesma função que cabia ao poeta em relação aos heróis mortos: lembrar suas façanhas e suas palavras para que a posteridade não se esqueça dos seus nomes e de sua glória. Arrisquemos uma fórmula analógica: Platão está em relação a Sócrates como Homero está em relação a Aquiles. Nicole Loraux fala dos diálogos de Platão, em particular do *Fedón* que celebra a morte do mestre, como de tantas “pedras funerárias comemorativas”⁶, cuja matéria não seria mais nem o mármore nem os versos, mas sim uma nova forma de prosa, a prosa do *lógos* filosófico.

Podemos observar aqui que essa função comemorativa e rememorativa em relação à figura do herói/mestre Sócrates oferece novas pistas para analisarmos a questão controvertida da distinção entre o pensamento socrático e o pensamento mais genuinamente platônico, ou ainda da “influência” de Sócrates sobre Platão e da “emancipação” desse último em relação ao mestre. Poderíamos talvez deslocar levemente essa problemática e afirmar que há um período da produção platônica consagrado à preservação da memória de Sócrates e, de uma certa maneira, a um trabalho intenso de

⁴ Cf. *Carta VII* e *Fedro*.

⁵ Ver PLATÃO. *Apologia*, 28b-d, alusão à mesma cena de HOMERO. *Ilíada*, XVIII, v. 94 -139 em PLATÃO. *Banquete*, 179 e-180 a.

⁶ LORAUX, N. op. cit. p. 199.

luto pela escrita e pela lembrança. Após a conclusão, por assim dizer, desse trabalho de rememoração e de luto, a produção platônica poderá assumir outras funções e outras preocupações.

Dizia, há pouco, que alguns diálogos platônicos constituem pedras funerárias comemorativas, construídas numa matéria nova, na prosa filosófica. Esse novo material indica a diferenciação entre discurso filosófico nascente e canto poético. Gostaria de apontar, aqui, para uma dupla transformação: tanto da função da memória como também da função do autor.

Em relação, primeiro, à memória. Devemos notar que sua função, mesmo que essencial para a reflexão filosófica de Platão, mudou. No caso específico da rememoração de Sócrates, o discurso platônico não deve só preservar, mas, antes de tudo, defender a lembrança de um homem condenado injustamente. Isto é, deve antes mostrar que essa condenação foi injusta e cuidar, portanto, da *reabilitação* do mestre morto que não tem seu lugar assegurado na memória da *pólis*, como o tinham os heróis antigos ou os guerreiros mortos para a pátria. Antes de poder celebrar a memória e a glória/honra do mestre, Platão deve em primeiro lugar mostrar que ele não é aquele que o povo ateniense pensa que é (isto é, um sofista a mais ou um tagarela subversivo). Deve defender Sócrates contra as acusações de ateísmo, de ser um sofista (na *Apologia*), ou, então, de covardia e de passividade por não tentar fugir da prisão (toda argumentação inicial do *Críton*). Platão deve, por assim dizer, *construir a morte exemplar de Sócrates* contra a opinião da maioria da *pólis*. Ele não pode, portanto, celebrar os feitos do passado que formam a tradição da cidade, mas deve se contentar em narrar, em construir uma versão diferente do recém-acontecido. A voz do filósofo não pode mais reivindicar para si a função sagrada da ligação ao passado e às origens, como o podia o poeta. Deve, sim, propor e defender uma outra interpretação de um episódio singular.

Essa mudança de tom e de estatuto também indica uma mudança no estatuto da verdade da palavra. Se a palavra poética, pela sua origem sagrada, podia prescindir de uma partilha clara entre verdade e mentira/ficção, pois o que a caracterizava era seu poder numinoso, sua eficácia efetiva⁷, a prosa platônica se debate na alternativa entre um discurso mentiroso, mas que parece verdade, e um discurso verdadeiro que não consegue impor sua veracidade.

⁷ A esse respeito ver o livro fundamental de DÉTIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspéro, 1981. Cf. também HESÍODO. *Teogonia*, v. 26-28. Tradução e comentário de Jaa Torrano. São Paulo: Edusp, Iluminuras, 1991. versos 26-28.

Poderíamos, nesse contexto, caracterizar os diálogos de Platão como um gênero literário muito específico que oscila entre ficção e relato, ou ainda, que constroi sabiamente, através de uma narrativa subjetiva e singular, a ficção de uma verdade factual. Vale a pena estudar as estratégias *retóricas* muito sutis de Platão para nos convencer de que seu texto não é, simplesmente, uma narrativa subjetiva, *uma* versão (aliás instigante e genial) do autor Platão, mas sim o relato verdadeiro e fiel, hoje diríamos “objetivo”, dos acontecimentos. Todos os estudiosos de Platão que analisam, por exemplo, as encenações iniciais dos diálogos, sabem dessas construções complexas (para não dizer... sofisticadas!).

Uma dessas estratégias, uma das mais bem sucedidas, consiste na denegação sistemática do possível caráter autobiográfico dos diálogos. Volto, aqui, às minhas indagações iniciais sobre o modo de enunciação do sujeito no discurso filosófico.

Chama, pois, atenção que o autor Platão sempre se ausenta como autor, como narrador e até como personagem, para melhor cumprir seu papel de narrador objetivo. A ponto de Platão afirmar, pela boca de Fédon, claro, que ele, Platão, não estava nos últimos momentos do mestre por ele maravilhosamente descritos:

“Platão, acho, estava doente”⁸, ou, mais precisamente, como o propõe Nicole Loraux, “Platão, acho, estava fraco (demais)” para assistir ao último dia de Sócrates. Como se fosse necessária essa fraqueza do sujeito-autor para garantir a força de verdade do discurso filosófico, ou ainda, num gesto que a tradição filosófica varia de inúmeras maneiras: o sujeito que enuncia o discurso filosófico deve se apagar em proveito da coisa mesma, *tò òn ontós*.

Esse gesto de elisão pode ser interpretado de maneiras diferentes, mas, ao meu ver, não necessariamente contraditórias. Uma interpretação especulativa mais respeitosa consiste em dizer, com Monique Dixsaut por exemplo⁹, que esse “anonimato vertiginoso” é condição necessária de um vaguear-passar verdadeiramente filosófico. Esse “divaguer” seria caracterizado por uma relação de não-posse do autor filósofo em relação a seu discurso. Ele não faz questão de possuir seus pensamentos, de ser o senhor dos seus *lógoi*, de ser o

⁸ PLATÃO. *Fédon*, 59b. “Mas os que então estiveram a seu [de Sócrates] lado, Fédon, quais foram?” Além do mencionado Apolodoro estavam lá, de sua terra, Crisóbulo com seu pai, e também Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes. Lá se encontravam ainda Clésipo de Peânia, Menéxeno e alguns outros da mesma região. Platão, creio, estava doente.” Tradução de Jorge Paleikat.

⁹ DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Belles Lettres, Vrin, 1994.

proprietário exclusivo de seus livros e de seus escritos (como sustenta toda a crítica de Platão à escrita, ou melhor, a essa relação fetichista que o escritor pode ter com seus escritos). Fundamentalmente, portanto, o filósofo não é o sujeito soberano de seu discurso; seria muito mais o próprio *lógos* que o move e não o sujeito-autor particular que se apodera e se assenhora do *lógos*. Dixsaut afirma, muito platonicamente:

*Être immortel, ce n'est pas se laisser dans ses écrits, ce n'est pas que les hommes se souviennent, c'est enfanter du logos sans auteur, sans signature et sans date.*¹⁰

Concordo com essa belíssima – e platônica – interpretação. Mas não há como se furtrar a uma outra leitura, mais crítica e mais irreverente.¹¹ Essa elisão do sujeito-autor só é possível por um refinamento extremo da estratégia retórica-literária, por um perpétuo fazer de conta que não há ninguém atrás do palco do diálogo, pois esse palco filosófico seria o próprio *real*. Dito de maneira ainda mais provocativa: só a ficção (o disfarce, a mentira) da ausência do sujeito-autor permite a constituição de um discurso que reivindica uma verdade e uma validade não subjetivas. Esse gesto propriamente ficcional é instaurado pela filosofia platônica com uma radicalidade que a distingue das outras práticas discursivas vigentes na época: da retórica e da sofística, sem dúvida, da poesia também, e até da história; mesmo o grande contemporâneo Tucídides assume e reivindica *sua* visão (racional) da Guerra do Peloponeso.

Esse gesto acompanha até hoje, com sua bela e incômoda ambigüidade, a prática da escrita filosófica, fadada a ser a escrita de nenhum sujeito singular para melhor ser a linguagem – universal? – da verdade.

¹⁰ DIXSAUT, M. op. cit., p. 24. “ser imortal, não é deixar a si mesmo em seus escritos, não é o fato dos homens se lembrarem, é gerar (um) *lógos* sem autor, sem assinatura e sem data.”

¹¹ LORAUX, N. op. cit., p.193.