

LIMA, Paulo Butti de. *Platone: Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto*. Venezia: Marsilio Editori, 2002.

Pergunta-se a um helenista sobre o tema do *Teeteto* de Platão e ouve-se imediatamente: a *epistème*. A instantaneidade da resposta convém à estrutura narrativa que, virando e mexendo, sempre retorna ao mesmo desconcerto *peri epistemes*. Mas em um momento essa tônica parece deixar de soar no diálogo, surge então uma “longa digressão” que sugere um desvio de rota. Se seu caráter se pautasse pela objetividade e paciência, nosso amigo helenista desconsideraria os passos 172c a 177c sob acusação de desimportância; estes seriam argumentos extrínsecos à preocupação do diálogo, funcionando apenas como um certo ornamento.¹

O professor Paulo Butti, no entanto, viu nessa digressão o fio de Ariadne para resgatar o *Teeteto* da categoria dos diálogos aporéticos, a partir exatamente da caracterização aí torneada do filósofo e sua relação com a cidade. Em outras palavras, tivesse Teeteto prestado atenção ao diálogo de Sócrates com Teodoro, talvez, ao fim de tantas tentativas, não parisse apenas ar.

O primeiro bom motivo para não se considerar o trecho como tergiversação é dado pelo próprio Teodoro: há tempo livre (*skholé* - 172c2) para a conversa. Por meio de uma análise dos procedimentos retóricos, o professor Butti, de resto especialista em retórica, faz contrastar esse tipo de discurso – sempre submetido à clepsidra, à pertinência ao caso e à persuasão dos juízes – à possibilidade, proposta então por Sócrates, de um discurso filosófico livre, ou, ao menos, independente desses constrangimentos externos.

Os exercícios de filosofia que dão nome ao ensaio começariam, portanto, com a identificação de uma distinção social que se mantém nos moldes da cidade grega – entre escravos e homens livres –, contudo o aprendizado estaria exatamente em passar a ver como signo da escravidão o diferencial que marcava os homens livres: o uso da palavra no tribunal e na assembléia. Livres os ociosos, escravos os discursos não-autônomos: mesmo que negativamente, está traçada uma necessidade do discurso filosófico.

Quem fala demais dá bom dia a cavalo: não se transformaria toda essa disponibilidade para percorrer os caminhos a que nos leva o *lógos* em

¹ Para referência a helenistas que assim pensaram, cf. LIMA, op. cit., p. 25, em especial a nota 16.

falatório inútil, em *adoleskbia*? A resposta de Butti é exatamente que não há incompatibilidade entre *philosophía* e *adoleskbia*², a liberdade do discurso liga-se necessariamente a uma falta de concisão, de objetividade. Mas a conexão não pára por aí. Em seu discurso livre, o filósofo será ridículo.

Não é por acaso, nos diz nosso autor, que a digressão do *Teeteto* é fonte da famosa anedota de Tales³: observando os astros, caiu no buraco. Como se não bastasse, ainda foi zombado por uma escrava Trácia: não se dava conta do que acontecia aos seus pés. Escravo e homem livre se relacionam na historieta através do ridículo. Mais do que isso. O ridículo, conseqüência da liberdade, advém de uma certa ocupação estranha aos afazeres cotidianos, de um trabalho sem para quê. O sábio retratado na figura de Tales é um homem fora de sua cidade, um estrangeiro, um exilado voluntário que se retira para aprender, através da distância, aquela primeira lição de identificação dos escravos.

“A constituição do *lógos* é, de todo modo, relacional, liga-se à exclusão que submete e faz submeter, conotando-se através do que está distanciado”⁴: da primeira lição sobre cidadãos e escravos, passa-se à segunda: o aprendizado da distância. É exatamente esse distanciamento, já indicado no *Teeteto* pela citação de Píndaro⁵, que há de esclarecer a origem do ridículo na oposição liberdade/escravidão. No entanto, surgirão nesse segundo passo algumas questões de difícil solução.

Em pauta está a *persona* socrática. Mesmo sabendo-se impotente frente às leis da cidade, logo objeto de escárnio, Sócrates insiste em falar. Circunstância paradigmática encontramos na *Apologia*, onde ele não só se propõe a elaborar uma *dikaiología* – um discurso de tribunal – como o faz de maneira a empregar diversas funções e atribuições retóricas. Com isso nos enredamos na delicada e turbulenta relação entre filosofia e retórica:

*A inexperiência declarada do filósofo não parece diferente daquela que os próprios oradores atribuem a si mesmos, uma técnica bem preparada, explorada por aqueles que deveriam continuamente prestar atenção às formas de atuação e reconhecimento público (os oradores, os mestres de retórica).*⁶

² Cf. LIMA, 2002, p. 144.

³ Cf. PLATÃO. *Teeteto*, 174a.

⁴ LIMA, 2002, p. 65.

⁵ Cf. PLATÃO. *Teeteto*, 173e: “[*atímásasa*] *tá te gás hypénerthe kai tà epípēda geometroúsa ouranoú th’ hýper astronomoúsa* – avaliando os abismos da terra e mensurando a superfície, observando os astros para além do céu.”

⁶ LIMA, 2002, p. 70.

Nas palavras de Butti, trata-se, quanto ao filósofo, de uma inconsciência de sua *atopia* – ou seja, de um esquecimento de seu estatuto de estrangeiro – mas de uma inconsciência sempre consciente.⁷ Explica-se: há sempre a tentativa filosófica de persuasão da cidade exatamente porque há uma expectativa, quase sempre frustrada, de transformar aquele em seu lugar. Unindo, portanto, filosofia e retórica está a persuasão e é a persuasão que deve distingui-las.

O ponto de Arquimedes será encontrado no *Timeu*. Lá, as narrativas tanto de Crítias quanto de Timeu em momento algum se pretendem verdadeiras, mas sempre verossímeis (*eikós*).⁸ Se, por um lado, a falta de verdade aproxima essas *arkaiologías* e *kosmologías* do discurso retórico, haja vista que nos tribunais as decisões são tomadas por verossimilhança⁹, por outro, na impossibilidade de verdade quanto ao âmbito divino de que tratam, elas realizam o melhor discurso possível. Essa busca de verdade do discurso no *Timeu* é não apenas o seu diferencial da retórica, mas a fundação mesma de um outro gênero do discurso:

As fórmulas com as quais se exprimem essas narrativas são indicativas de uma 'tópica' (a relação particular e insistente com a verdade), que passa, por sua vez, a caracterizar uma parte delas, confrontadas com a 'negligência' – em relação ao que é verdadeiro – aparentemente peculiar desse gênero de discurso [sofístico].¹⁰

A semelhança não é mera coincidência: a narrativa verossímil realizaria perfeitamente a consciência da inconsciência da *atopia* do filósofo. A tentativa da verdade compõe um único caráter com a busca sempre fracassada e sempre insistente da persuasão na cidade. É nesse sentido que a filosofia se funda no mito; não se trata de contar histórias, mas de narrar uma só história, ou ainda, de exercitar um só gênero, aquele ardiloso gênero da verossimilhança, da verdade possível.

É hora de voltar ao *Teeteto*. O diálogo entre Sócrates, Teodoro e Teeteto é apresentado como um livro composto por Euclides a partir de relatos socráticos que foram transformados em diálogos diretos. Que verossimilhança existe aí? Não muita. É que a insistência de verdade, parece indicar

⁷ LIMA, 2002, p. 67.

⁸ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 29c-d e LIMA, 2002, p. 117.

⁹ Cf. PLATÃO. *Teeteto*, 201b-c e LIMA, 2002, p. 126.

¹⁰ LIMA, 2002, p. 119.

Butti, é socrática, não platônica; ou melhor, ela é uma “armadilha platônica”¹¹ da qual é impossível se desvencilhar. Em defesa de um diálogo socrático, muito mais próximo da filosofia, nosso autor vai ver em Platão a morte de um gênero, o abandono do diálogo e a abertura do caminho para o catecismo.¹²

Esse salto temos dificuldade em dar, mais especificamente dificuldade em acompanhar o desvinculamento de um discurso (socrático) do discurso (platônico) no qual ele é apresentado, principalmente ao se tratar de uma interpretação do *Teeteto*. A armadilha platônica não é uma intransponibilidade histórica, no sentido de que deveríamos lamentar a transformação dos *sokratikoi logoi* em um gênero pelos discípulos de Sócrates. A armadilha platônica é a perspectiva privilegiada do discurso socrático, logo, não é uma armadilha, mas um acesso. Preferível a ler o *Teeteto* como o fruto decadente e nostálgico é lê-lo como o lugar por excelência da filosofia entendida como um discurso tardio em época de crise.

Talvez o argumento ganhe maior clareza se tratarmos de um outro ponto, quanto ao qual o ensaio nos deixa sedentos: a relação entre filosofia e comédia. O resgate da caracterização aristofânica de Sócrates nas *Nuvens* para a imagem do filósofo palrador e distante pode ser eficaz na solução dos problemas sobre a sua relação com a retórica e a sofística, mas não seria muito mais fundamental uma aproximação entre filosofia e comédia pelos gêneros que aí estão em jogo, do que uma associação de imagens, para a qual a figura de Sócrates no *phrontistêrion* seria de bom proveito? Será que as conexões entre filosofia e comédia se resumem apenas ao ridículo de um personagem comum aos dois gêneros?

Se levantamos essas considerações é porque acreditamos que é pelo diálogo platônico que os elos entre filosofia e comédia como gêneros se tornam mais claros. A relação, por exemplo, entre parábases e narrativas verossímeis¹³, como os mitos do *Timen*, aponta para conexões que se estendem para além do riso até seriedade que o sustenta; uma seriedade ligada à atuação po-

¹¹ LIMA, 2002, p. 15, nota 5.

¹² Ibid., p. 14.

¹³ Sobre a abordagem dessa relação no contexto de um outro diálogo (PLATÃO. *Górgias*, 505e6): “Nessa passagem, assim como na exposição positiva após o *elenchos* ser concluído e novamente no mito, Platão vai além da forma estritamente dramática de uma conversa entre parceiros de diálogo e usa sua *persona* privilegiada para falar diretamente à platéia, como em uma parábases aristofânica.” (KAHN, C. Drama and dialectic in Plato’s *Gorgias*. *Oxford studies in ancient philosophy*, Oxford, v. 1, 1983, p. 104.)

RECENSÕES BIBLIOGRÁFICAS

lítica das comédias e dos diálogos.¹⁴ Nesse sentido, as caracterizações de Sócrates nas *Nuvens* e nos diálogos platônicos convergiriam, não por se tratar em ambos de um personagem nefelibata, mas porque intrínseco a esses dois gêneros do discurso está um modelo de cidade. E é somente a partir desse modelo que podemos falar em narrativas verossímeis. A admiração de Platão por Epicarmo e Sóphron¹⁵ não foi casual.

Carolina Araújo
Doutoranda em Filosofia - UFRJ

¹⁴ “A sua [dos comediantes] crítica era parte de sua tentativa de convidar o démos a olhar para si mesmo com afínco – a refletir sobre os caminhos nos quais o governo democrático e seus cidadãos poderiam degradingolar. Dados esses objetivos e o contexto do festival, os comediantes eram capazes de censurar os atenienses com uma liberdade muito maior e uma extensão de temas muito mais ampla do que a oratória. A comédia, em suma, tinha muito a oferecer a Platão, tanto quanto nenhuma outra crítica social em Atenas poderia fornecer.”(NIGHTINGALE, A. W. *Genres in dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 184-185).

¹⁵ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*, III, 9-18.