

A FILOSOFIA ENTRE O LÓGOS E O MÝTHOS: LIÇÕES QUE RECEBEMOS DE PLATÃO

Emilia Maria Mendonça de Morais

Abstract

Ayant pour but souligner l'importance de la fabulation comme forme d'expression de l'exercice philosophique, chez Platon, nous présentons d'abord dans cet article les passages principaux du Teeteto, dont la fin aporétique découlerait de la non exploitation par les interlocuteurs des hypothèses de la Reminiscence et des Idées, qui ne se limitent pas au lógos plus strict ni se détachent du récit mytique. Ensuite, nous mettons en évidence, surtout à partir des dialogues de la maturité que la réinvention poétique de la tradition constitue un support doctrinaire essentiel à la consolidation dialectique de la philosophie. Enfin, sont évoqués les échos du lógos et du mýthos platoniciens dans les représentations non seulement de la mentalité primitive mais surtout de la physique contemporaine.

Resumo

Com o objetivo de ressaltar a importância da fabulação, como meio de expressão do exercício filosófico, em Platão, reconstituem-se inicialmente,

Princípios Ano 04, n 05, p. 115-136, 1997

neste artigo, os principais passos do Teeteto, cujo final aporético decorreria da não exploração pelos interlocutores das hipóteses da Reminiscência e das Idéias, as quais não se restringem ao lógos mais estrito nem se dissociam do relato mítico. Em seguida, evidencia-se que, sobretudo a partir dos diálogos da maturidade, a recriação poética da tradição constitui um suporte doutrinário indispensável à consolidação dialética da filosofia. Finalmente, são evocados os ecos do lógos e do mýthos platônicos, em representações não só da mentalidade primitiva mas sobretudo da física contemporânea.

Podemos ler Platão a partir de algumas ambigüidades que permeiam o seu pensamento. Numa primeira abordagem, parece-nos possível registrá-las sob sete aspectos:

1) No plano das relações entre a política e a pedagogia: a sua postura anti-democrata, sustentada no *Protágoras*, na *República* ou no *Político*, ou seja, desde os primeiros aos últimos dos seus escritos, pode ser contraposta ao próprio *diálogo*, a partir do qual toda a sua obra foi construída e que se constitui o instrumento, por excelência, da democracia. Embora Sócrates, ou algum porta-voz do filósofo, conduza as discussões, não podemos esquecer das palavras que teriam sido pronunciadas pelo mestre de Platão quando, na prisão, Criton lhe propôs a fuga: deve-se “em todas as partes obedecer à pátria ou persuadi-la (...); deve-se convencê-la por persuasão ou obedecer a seus mandatos e sofrer sem murmurar tudo aquilo que ela ordena”¹. Estas palavras atribuídas a Sócrates nem sequer sugerem que o saber possa legitimar o recurso seja da astúcia seja da força a quem se pretenda exemplo para a *pólis*.

2) Quanto à concepção do artesão (*demiurgo*): lembramos a ambigüidade evidenciada por Pierre-Vidal Naquet² - seriam artesãos todos os menosprezados habitantes da *pólis* (tanto na *República* quanto nas *Leis*); mas também seria um *demiurgo* o paradigma do “homem real”, o governante representado pelo tecelão, criador das tramas e urdiduras que compõem o tecido do social delineado no *Político*; assim

¹ *Criton*, 51b. Trad. Jayme Bruna, S. Paulo, Hemus, 1979.

² Cfr. NAQUET, P. - V. *Le chasseur Noir*, Paris, La Découverte, 1991, p. 289 - 315.

como o próprio universo seria obra de um arquiteto, o grande artífice que, diante da matéria originária e caótica, engendrara este nosso mundo, segundo a cosmologia do *Timeu*, conformando-o, tanto quanto possível, ao mundo das Idéias, regido pelo Bem.

3) Em relação à separação das esferas do sensível e do inteligível: embora Platão tenha subordinado a dimensão das paixões e emoções ao jugo de uma ascese racionalizada, saltam aos olhos os apelos emocionais a seus leitores, através da dramatização dos seus diálogos, onde uns riem, outros choram, uns se lamentam, outros se envaidecem, uns se deixam abrandar, outros se encolerizam, uns se mostram perplexos, outros sábios complacentes; uns tentam seduzir, outros cedem ou reagem às seduções; e há ainda quem adormeça durante uma discussão dialética, ou quem seja forçado a conter a sua fala por um simples soluço³. Assim, o que o pensamento nega no seu mais estrito conteúdo, parece ressurgir com ímpeto inaudito na forma em que se exprime: sentimentos ou ressentimentos, paixões, emoções, hesitações, ímpetos e, até mesmo, espasmos fisiológicos permeiam os diálogos platônicos, como se a vida mesma, com toda a sua intensidade, pulsasse nas linhas e entrelinhas das falas dos seus personagens. Aristóteles que, formulando as dez categorias, resgatou a esfera do sensível para o domínio do “ser”, mostrar-se-á, em contrapartida, o autor dos discursos árdus e áridos, avesso às seduções estilísticas do seu mestre Platão.

³ Enquanto Sócrates se mostrava mais irônico, persuasivo ou sereno, Críton, Cebes, Símiás e Apolodoro choravam; Trasímaco e Cálides se irritavam; Glauco gracejava; Protágoras e Górgias se envaideciam; Mênon e Teeteto se resignavam; Filebo ironizava a Sócrates e adormecia. Se não, era memo Sócrates ainda jovem, quem se surpreendia perplexo diante das questões do velho e sábio Parmênides; Hipótales que confessava sua inclinação amorosa para Lísias, ou Alcibiades que reclamava da indiferença de Sócrates aos seus apelos eróticos; ou, então, Aristófanes via-se forçado a retardar o seu discurso em louvor de Eros, até que passasse um acesso de soluço. (Cfr. *Fédon*, 117d; *Górgias*, 481b e segs. e 449a; *Protágoras*, 318a-c; *República*, 336b e segs e 509c; *Mênon*, 95a e segs.; *Teeteto* 210b e segs; *Filebo*, 15c e 22c; *Parmênides*, 130c-d; *Lísias*, 203b e segs. e *Banquete*, 185c-d e 218b e segs.

4) Ainda na esteira da subordinação do sensível ao inteligível: apesar de toda beleza possível dos corpos dever ser submetida à beleza que vem das almas, a prática da “eugenia”, defendida por Platão no livro V d’*A República*, exigiria a exclusão da “pólis” de qualquer criança que nascesse com alguma deformação física⁴, como se se tratasse de uma surpreendente inversão: não haveria alma ou inteligência que compensasse uma deficiência corporal.

5) Sobre o lugar reservado à mulher na *polis*: a partir do mesmo livro V d’*A República*, sabemos que Platão, embora tendo concedido às mulheres a chance de se tornarem guardiãs, não deixou de admitir a inferioridade geral do sexo feminino. No entanto o próprio Sócrates, na plena maturidade da sua missão pedagógica, fez-se porta-voz de duas mulheres: Aspásia e Diótima. Se a adesão ao discurso da primeira é permeada de ironia, no *Menexeno*, é inegável a devoção socrática à iniciação doutrinária acerca de Eros que recebera através da segunda, no *Banquete*^{4 a}.

6) Quanto ao processo dialético próprio à filosofia: é indubitável que o pensamento se constrói, em Platão, através do exame das hipóteses contrárias e das analogias; todavia, esse percurso conjectural do pensar haverá de se submeter ao princípio presumido como apodítico ou a-hipotético do Bem. Assim, tudo o que se pode perguntar ou supor deve ser respondido a partir de um pressuposto que não pode ser contraditado. Todo exercício pelos meandros da dialética, não visando senão à superação dos seus impasses inevitáveis, através da *diánoia*, razão discursiva, e da *nóesis*, intuição intelectual, que capta as Idéias, deveria sempre se subsumir à *Theoria*, ou contemplação do Bem, fundamento não só do agir na vida pública e privada, mas também causa de tudo o que se constitui ser e pensar⁵.

7) Enfim, chegamos à ambigüidade que constitui o objeto deste nosso breve ensaio. O que nos incita a pensar: o mesmo Platão que

⁴ Cfr. *República*, 460c.

^{4a} Cfr. *República*, 451d e segs; *Banquete*, 201d-212a; *Menexeno*, 236b e segs.

⁵ Cfr. *República*, 517c

concebeu as ciências matemáticas como propedêuticas da filosofia e escreveu na entrada da sua Academia - “Não entre quem não for geômetra” - pois, na conversão da alma para o inteligível, as matemáticas “acendem a chama pura mais importante do que dez mil olhos”⁶, esse mesmo pensador, crítico implacável dos poetas, rechaçando aqueles “imitadores” da sua República, não deixou de recorrer, sem hesitação, aos mitos e às fábulas como meio de expressão de alguns aspectos, mais ou menos essenciais a sua doutrina. Do *lógos* ou da racionalidade mais estrita, sempre suscetível de demonstração, à mera fabulação, avessa a toda e qualquer verificação ou procedimento lógico, como compreender essa instigante ambigüidade do pensamento ou da linguagem?

Já não se trata aqui de examinar a passagem do *mito* à filosofia como “ruptura”, de acordo com a tese de J. Burnet, ou como “continuidade”, segundo a alternativa de F. Cornford ou de W. Jaeger⁷. Trata-se sobretudo de tentar compreender por que o *mito* pertence ou permanece como componente indispensável à expressão de um pensamento, não apenas herdeiro da cosmologia matemática dos pitagóricos, mas também da racionalização *iluminista* dos sofistas.

Tomemos como ponto de partida para o exame desta ambígua coexistência *mýthos-lógos*, o diálogo *Teeteto*, onde se trata da questão que, por suposição, haveria de ser do domínio exclusivo do discurso verificável ou do *lógos*: o que é a ciência (*episteme*) ou conhecimento e se é possível distingui-lo da sabedoria?

A definição inicial proposta a Sócrates por Teeteto, jovem discípulo do matemático Teodoro, identificava o conhecimento à sensação. Sócrates refuta essa hipótese em três etapas.

Na primeira, associando a definição proposta ao relativismo, subentendido no princípio de Protágoras - “O homem é a medida de

⁶ Cfr. JAEGER, W., *Paidéia-a formação do homem grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1986, p. 618. e Cfr. *República*, 527e.

⁷ Cfr. BURNET, J., *O Despertar da Filosofia Grega*, São Paulo, Siciliano, 1994, p. 15 - 36; CORNFORD, F., *Principium Sapientiae- as origens do pensamento filosófico grego*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1989, 2ª Parte; JAEGER, W., *op. cit.*, p. 3 - 26.

todas as coisas” - Sócrates leva Teeteto a concluir que, a partir da sensibilidade, a mais humana de todas as medidas, nada poderia ser determinado, estabilizado ou unificado no processo do conhecimento. Se o discurso sobre o ser equivalesse ao perceber, existiriam tantos saberes quantas fossem as sensações e as percepções de cada indivíduo, ou de cada *pólis*, e todo objeto do conhecimento permaneceria enredado no fluxo fragmentário das infinitas particularidades. Por conseguinte, todas as opiniões deveriam ser tomadas como igualmente válidas. Mas, se assim fosse, que alternativa restaria ao próprio sofista, Protágoras, diante de duas opiniões contraditórias: a partir de quais critérios definir qual das duas seria, se não a verdadeira, pelo menos a mais útil ou a melhor? Protágoras parece, enfim, refutado pois não sendo o homem a “medida de todas as coisas”, será apenas a referência no âmbito restrito da sensação, no qual somos todos a medida do que percebemos.

Na segunda etapa da refutação à primeira hipótese, a identificação do conhecimento à sensação é associada ao permanente devir. Sócrates confuta a doutrina do mobilismo universal, sustentada pelos defensores de um heraclitianismo exacerbado. Se tudo se movesse incessantemente, no plano espacial ou qualitativo, nada poderia ser efetivamente conhecido ou sequer percebido. Ora, num mundo onde nada permanecesse por mais de um instante fugaz, idêntico a si mesmo, não existiriam nem objetos que pudessem ser conhecidos nem, conseqüentemente, a própria atividade cognoscitiva. O “tudo se move”, em sua acepção mais extremada, impossibilita qualquer ciência. Se não podemos banhar-nos duas vezes no mesmo rio ou nem sequer podemos perceber duas vezes o mesmo rio, que sensação poderia se tornar a medida do conhecimento?

Enfim, na terceira etapa da refutação à primeira definição de ciência, Sócrates rechaça definitivamente a proposição de Teeteto, pois o conhecimento não poderia advir das sensações isoladas; porém, a partir da reunião das impressões recebidas através de cada um dos nossos sentidos, alcançamos uma “percepção comum” que nos possibilita desenvolver raciocínios ou juízos sobre tudo aquilo que percebemos.

Assim, o conhecimento seria uma operação da mente, e não decorrente apenas de nossas sensações⁸

Teeteto sugere, então, a Sócrates uma segunda hipótese: a ciência seria a opinião verdadeira. O exame dessa proposição foi precedido por uma longa discussão em torno da possibilidade da opinião falsa ou do erro, negada pelos sofistas. Se o juízo falso sobre as coisas fosse impossível, restar-nos-ia apenas a alternativa: conhecê-las ou ignorá-las, de modo que não poderíamos saber o que ignoramos nem ignorar o que sabemos. Abordando essa intrincada questão na perspectiva da sofística, os dois interlocutores apenas enredam-se em aporias e o problema da possibilidade do juízo falso permanece sem solução. Voltando a considerar a segunda hipótese de Teeteto, Sócrates ressaltou que, sendo a opinião um fruto apenas da persuasão, distingue-se essencialmente da ciência, pois carece da propriedade discursivo-demonstrativa dessa última⁹.

O direcionamento da maiêutica socrática leva Teeteto a formular sua terceira e última hipótese: a ciência seria então a opinião verdadeira acompanhada de *lógos* ou da explicação racional. Assim, seriam cognoscíveis as coisas das quais se poderia dar as justificativas da razão e incognoscíveis as demais. Porém, se as coisas complexas pertencem ao primeiro caso, isto é, podem vir a ser explicadas, o que não seria possível com as mais simples ou elementares, Sócrates, então, objeta: como o que é cognoscível (o complexo), poderia derivar do incognoscível (o simples)? Na tentativa de apreender a acepção do *lógos*, Sócrates expõe a Teeteto três significações possíveis:

- 1) a de um enunciado;
- 2) a enumeração ou especificação das partes de um todo;
- 3) a indicação dos signos distintivos de um objeto.

1) Se o *lógos* ou explicação racional fosse apenas um enunciado, qualquer enunciado seria válido pois exprimiria uma opinião aliada a um conhecimento objetivo, mas essa possibilidade já fora refutada.

⁸ Cfr. *Teeteto*, 145a - 186e.

⁹ Cfr. *Teeteto*, 187a - 201c.

2) Se o detalhamento das partes correspondesse ao conhecimento do todo, bastaria enumerarmos os elementos componentes de um nome ou de um objeto composto para conhecê-lo, o que nem sempre ocorre, sobretudo quando desconhecemos a ordenação das partes desse mesmo todo.

3) Enfim, se a opinião verdadeira fosse apenas o que nos permitisse apreender o que uma coisa apresenta em comum com as demais, enquanto a explicação racional fosse, ao contrário, o que nos possibilitasse a compreensão das suas diferenças específicas, toda apreensão dos sinais distintivos de um objeto ultrapassaria o domínio da opinião, o que não é passível de comprovação. Qualquer opinião verdadeira, mesmo quando não acompanhada de uma justificativa da razão, já pressupõe alguma percepção das diferenças ou especificidades dos objetos¹⁰.

O diálogo interrompe-se nessa refutação da terceira hipótese e, por conseguinte, a conclusão que se impõe de toda a discussão é que a ciência não pode ser sensação, nem opinião verdadeira, nem opinião verdadeira acompanhada de *lógos* ou razão. Sócrates, finalmente, despede-se de Teeteto, comunicando que deveria se apresentar diante do arconte-rei no Pórtico real, para responder às acusações que lhe fizera Meleto. Veremos que essa referência final ao processo instaurado contra Sócrates alcança um significado para além do episódico ou do meramente casual.

Embora inconcluso ou aporético, o diálogo entre Sócrates e Teeteto nos deixa três importantes lições. A primeira é que o exercício do conhecimento, quando atrelado à percepção sensível, não alcança a plena apreensão dos seus objetos. A segunda lição permanece tão implícita quanto silenciosa: seria preciso Teeteto romper os cercos da sensibilidade, para atingir a essência da Ciência, do Belo, da Justiça, enfim, das Idéias subsistentes à parte num mundo intangível. A terceira e talvez a mais importante lição: uma compreensão efetiva do que significa conhecer, para além das contingências do mundo percebido, apenas se daria no domínio da sabedoria prática.

¹⁰ Cfr. *Teeteto*, 201d - 210d.

Desde o início do diálogo, Sócrates chamara a atenção de Teeteto para a relação entre o conhecimento e a sabedoria (*Sofia*, 145d-e). O discípulo de Teodoro viu-se perdido, diante da maiêutica socrática, porque não fora iniciado em um método propício à efetiva compreensão de que toda opinião, mais ou menos verdadeira, permanece incapaz de dar conta de si mesma, ou seja, de efetuar a síntese que lhe possibilitasse ultrapassar, pelo pensamento, o fluxo permanente de toda multiplicidade indeterminada, da qual não seria possível retirar os parâmetros para a ciência, definida, em última instância, em relação à sabedoria prática. O longo discurso, inserido na discussão da primeira hipótese, em torno da vida santa e justa dos que se dedicam à filosofia, vida cujo paradigma era a perfeição divina (172d - 177c), não fora uma “digressão” senão para a imprevidência pedagógica de Teodoro. Se importava sobretudo atingir a verdade, era preciso compreender que a sabedoria haveria sempre de ultrapassar toda empiria e até mesmo toda propedêutica geométrica. Principalmente, se a justiça haveria de ser a medida do humano, quando se assemelhava ao divino (176b), por mais sagazes ou eloqüentes que fossem Teodoro ou Teeteto, jamais poderiam dar-se conta de que o conhecimento do sábio ou filósofo, para além de todas as opiniões incertas ou das proposições dos teoremas, haveria de se debater com os processos e as penas dos tribunais.

Aqui abrimos um parêntese para colocar apenas uma questão: ao evidenciar limites para todo conhecimento atrelado à sensibilidade e, sobretudo, por sustentar a preeminência da sabedoria prática, o Platão do *Teeteto* já não teria esboçado ou antecipado a “novidade” kantiana formulada no século XVIII?

Retornemos às nossas indagações acerca da ambigüidade *mýthos-lógos*, na filosofia de Platão. O que visamos ressaltar, a partir dessa sumária reconstituição dos passos do *Teeteto* é a marca, inevitavelmente, aporética inscrita ao longo de todo o seu percurso, e não somente no seu final inconcluso, apesar de ser um diálogo escrito na plena maturidade do filósofo. É evidente que o *Teeteto* teria ultrapassado as aporias se Platão não tivesse contido as interrogações do seu personagem, Sócrates, no espaço teórico estrito das hipóteses propostas por Teeteto; mas tivesse

efetuado o salto, se não lógico, pelo menos metodológico, à hipótese da *reminiscência* ou ao paradigma das Idéias (como já o fizera em escritos anteriores). Se toda opinião deve ser superada, por trazer o signo do falso ou do insuficiente, sendo-lhe a ciência sempre inacessível, isso não implica que o *lógos*, por si mesmo, possa dar conta do que significa, efetivamente, conhecer. Poderíamos então inferir, a partir dos demais diálogos, desde os primeiros aos posteriores que tratam da apreensão dos objetos da ciência, uma outra conjectura; uma possível quarta hipótese, certamente não aporética, a ser formulada em paráfrase suplementar ao *Teeteto* - a ciência seria *lógos* acompanhada de *mýthos* ou de fabulação verossímel e, inversamente, seria *mýthos* ou fabulação verossímel que se faz acompanhar de *lógos*?

A maiêutica socrática, tal qual se revelara a Teeteto, passou ao largo das lições ministradas no *Ménon* quando, através do diálogo com um escravo, Sócrates busca comprovar que tudo aquilo que denominamos saber (*máthesis*) não seria senão decorrência do que podemos lembrar ou re-conhecer (*anámnesis*), pois verdade, enfim, é *a-létheia*, a composição do prefixo negativo *a* ligado ao derivativo do substantivo *léthe*, esquecimento. Porém a hipótese da recordação geométrica não se constrói apenas pelo exercício de uma estrita razão. Neste diálogo, onde a chamada *teoria da reminiscência* é introduzida, o empenho argumentativo de Sócrates faz-se acompanhar de uma narrativa mítica, relativa à *metempsychosis* (a transmigração da alma por vários corpos em vidas sucessivas). Podemos ainda constatar: em todos os diálogos da maturidade, onde as hipóteses acerca do conhecimento são construídas como alternativa, seja à indeterminação própria da multiplicidade ou da relatividade inerentes à sofística, seja à insuficiência das análises matemáticas, Platão sempre interliga o seu engenho racional ao esboço do *mito* ou da fábula (aqui tomados em conjunto pelos seus aspectos comuns, porquanto são composições narrativas não passíveis de comprovação).

A fabulação impõe-se, desse modo, como um recurso discursivo imprescindível, um apelo persuasivo para a necessária sustentação do *lógos*. É o caso do *Fédon*, do *Banquete*, d' *A República* e do *Fedro*. Não nos propomos a considerar, neste breve artigo, diálogos como o

Parmênides ou o *Sofista*, circunscritos ao âmbito da discussão dialética que não se apóia em relatos poéticos pois, nesses escritos posteriores, a hipótese das Formas já se apresenta como uma aquisição firmada a ser questionada ou repensada, porém não descartada.

É necessário portanto reter: a hipótese platônica de um mundo inteligível separado ou inverso ao mundo sensível sustenta-se sobretudo nas duas referidas conjecturas: a crença órfico-pitagórica na *metempsychosis* e a denominada *teoria da reminiscência* que, não apenas no *Ménon*, mas também no *Fédon* e no *Fedro*, Sócrates sustenta ser a gênese e o fundamento de todo conhecimento. Todo saber adquirido – não através de um processo de invenção ou revelação, mas do desvelamento das Idéias ou do que na alma de cada um de nós, a partir do seu encarceramento no corpo, estando encoberto pelo esquecimento, pudesse vir a ser objeto de nossa lembrança metafísica – decorreria de dois exercícios simultâneos: o das virtudes [temperança (*sophrosýne*) coragem (*andreía*), prudência (*phrónesys*), consumadas pela justiça (*dikaíosýne*)] e o do pensamento. Devemos ainda levar em conta que, de todas as fontes das quais se nutriu Platão, Sócrates e Pitágoras (ou os pitagóricos) foram as únicas mantidas fora de qualquer suspeita ou revisão dialética. Anaxógoras foi criticado no *Fédon*; se não Heráclito, pelo menos o heraclitismo foi, como vimos, contestado no *Teeteto*; Parmênides no denominado “parricídio” do *Sofista*; e a sofística mesma, objeto das mais severas críticas, foi examinada, dentre outros diálogos, no *Protágoras*, no *Górgias*, no *Eutidemo*, na *República*, no *Fedro*, no *Político* e sobretudo no próprio *Sofista*. Assim, apenas Sócrates e os pitagóricos foram poupados da dialética construtiva mas também corrosiva do filósofo. Presumimos, por conseguinte, que da herança pitagórica nasce e se nutre, no discurso platônico, a tensão *mýthos-lógos*. Da cosmologia matemática, Platão acolhe o *lógos* mais estrito, mas da crença na *metempsychosis* que os pitagóricos acolheram do orfismo, o *lógos* parece evadir-se para ceder lugar ao *mýthos*, ou à sabedoria legada pela tradição.

No *Fédon*, Platão faz Sócrates relatar a origem da *segunda navegação* que o levou a formular a hipótese das *Formas* ou *Idéias*. De

início, propõe, via *lógos*, a aplicação dos princípios heraclíticos à justificação da sobrevivência da alma, evocando a alternância incessante dos contrários que mutuamente se engendram (no caso, os vivos adviriam dos mortos, assim como os mortos advêm dos vivos). A partir dessa suposição, reforça a noção do conhecimento como *reminiscência*, e o diálogo conclui-se pelo *mito* concernente a recompensas e castigos após a morte. No *Banquete*, a explicação da ascensão gradativa da alma desde o plano da sensibilidade até a Idéia do *Belo em si*, associa-se ao *mito* de Eros, como mediador entre o humano e o divino. Na *República*, o relato da *alegoria da caverna* é subsequente à exposição argumentativa das dimensões correlatas do ser e do conhecer, representadas pela reta segmentada que sobrepõe o mundo inteligível ao mundo sensível. No *Fedro*, é sobretudo pelo *mito da atrelagem alada* que Platão sustém as suas conjecturas acerca da *metempsychosis*, da *reminiscência* e das *Formas*, hipóteses precedentes à discussão final entre a retórica e a filosofia¹¹. Embora a narrativa mítica esteja ausente de diálogos posteriores tais como o *Teeteto*, o *Parmênides* e o *Sofista*, como já lembramos, ela retorna com todo o vigor nos diálogos da velhice como o *Timeu*, o *Crítias* e o *Político*, além das várias alusões poéticas que perpassam o *Filebo* e as *Leis*.

Não nos cabe senão perguntar: por que, ao expor os temas axiais da sua doutrina, Platão não prescinde da fabulação que ora precede ora sucede ao esforço argumentativo do *lógos*? Se o *mito* é, convencionalmente, concebido como uma modalidade pré-científica ou pré-filosófica de apreensão do real, trazendo sempre, segundo a interpretação de Hegel, a marca da impotência conceitual do pensamento, a sua utilização na trajetória dialética, denotaria sobretudo uma debilidade argumentativa no pensamento do discípulo de Sócrates?¹² Seria por uma carência do mais pleno amadurecimento filosófico das suas hipóteses

¹¹ Cfr. *Fédon*, 70b - 75d, 100e e segs e 107c e segs; *Banquete*, 201d - 212a; *República*, 509d - 518b e *Fedro* 246a - 257b.

¹² Cfr. HEGEL, G. W. F. *Leciones sobre la historia de la filosofía*, v. II, trad. W. Roces, Mexico, FCE, 1977, p. 150 e segs.

que Platão incorreria no “desvio” da recriação poética dos mitos? Se não, como pensar a relação subsistente entre *mýthos* e *lógos* na sua doutrina? Seríamos nós capazes de responder a esta questão, herdeiros que somos de uma possível hipertrofia da racionalização da linguagem na ciência e na filosofia?

No *Sofista*, Platão define o “pensamento” como diálogo da alma consigo mesma, tal como já o fizera no *Teeteto*¹³. Por sua vez, o *lógos* seria o discurso formado pela ordenação de nomes e verbos referindo-se sempre a algum ser ou objeto e, por isso mesmo, discurso suscetível à avaliação do verdadeiro e do falso. Discurso, por definição verificável, o *lógos* se constrói como hipótese argumentativa que nomeia, discorre, “emana da alma e sai pelos lábios em emissão vocal”¹⁴. As proposições do *lógos* são falsas quando remetem ou a fatos inexistentes ou a fatos distintos do que se pode perceber. No entanto, são de proposições desta natureza que se constituem todos os *mitos*. Nos termos de Luc Brisson:

*o mito é inverificável pois o seu referente se situa, seja no plano de uma realidade inacessível, tanto ao intelecto quanto aos sentidos, seja no plano das coisas sensíveis, em um passado do qual, aquele que pronuncia o discurso não pode ter experiência, direta ou indiretamente*¹⁵.

Assim, em oposição ao *lógos*, ao substituir o argumento pelo relato poético, faz-se discurso inverificável e impossível, por conseguinte, de ser submetido aos critérios do verdadeiro e do falso por sua adequação, ou não, ao lógico ou ao mundo percebido.

Platão alerta-nos freqüentemente para os limites da narrativa mítica. Porém este recurso discursivo, não apenas estilístico, mas também

¹³ *Sofista*, 263e e *Teeteto*, 190a.

¹⁴ Cfr. *Sofista*, 259e - 264b e Cfr. *Teeteto*, 206d.

¹⁵ BRISSON, L. *Platon: les mots et les mythes*. Paris, Maspero, 1982, p. 127 - 128 e Cfr. 114 - 113.

metodológico, não o tornaria menos filósofo do que os seus pares ou contemporâneos; torná-lo-ia, possivelmente, um escritor mais astucioso e até mesmo um pensador mais arguto? Vejamos as justificativas que nos oferece dos seus relatos poéticos em alguns dos seus diálogos: ora a fábula se impõe como apelo pedagógico, caso da *alegoria da caverna* no livro VII d' *A República*; ora é a expressão de uma crença mediadora entre a esperança e a convicção, caso dos mitos escatológicos contidos no *Górgias*, no *Fedón* e na *República*; ora surge como um necessário reforço moral ao *lógos* pois, segundo o *Mênon*, a *reminiscência* nos torna melhores e não apenas mais perspicazes; ora decorre de um convite ao interlocutor para tornar o diálogo mais ameno e agradável a exemplo do *Protágoras* ou do *Político*; ora surge como o único meio possível de expressão do sagrado, da sabedoria contida nas mais antigas tradições da qual o filósofo não pode ou não deve prescindir, caso sobretudo do *Fedro*, do *Timeu* e do *Crítias*¹⁶. Mas nem por isso a narrativa poética, hipótese que tange menos ao verdadeiro do que ao verossímil, deve ser compreendida pelo homem de bom senso, em seu sentido literal, segundo a advertência de Sócrates no *Fedón*.

Por haver proposto a existência de um mundo arquetípico, e assimilado o sagrado imemorial a sua doutrina, Platão foi considerado por Mircea Eliade, no *Mito do eterno retorno*, o filósofo, por excelência, da *mentalidade primitiva* pois, nos graus mais arcaicos da cultura,

*um objeto ou uma ação só se tornam reais na medida em que imitam ou repetem um arquétipo. Assim, a realidade só é atingida pela repetição ou pela participação; tudo o que não possui um modelo exemplar é desprovido de sentido, isto é, não possui realidade. (...) Poderíamos então dizer que esta ontologia "primitiva" tem uma estrutura platônica*¹⁷.

¹⁶ Cfr. *República*, 514a e segs; *Górgias*, 523 e segs; *Fedón*, 107c e segs; *Protágoras*, 320c e segs; *Político*, 268e e segs; *Fedro*, 214c e segs; *Timeu*, 23d e segs; *Crítias*, 108e e segs; e Cfr. DROZ, G. *Les mythes platoniciens*, Paris, Seuil, 1992, p. 9 - 19

¹⁷ ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*, Lisboa, Edições 70, p. 49.

Mas, afinal, quão distante estamos nós das sociedades tradicionais e de todas as culturas arcaicas! Se Platão ainda pode nos interessar, para além de todos os deleites da erudição, é pelo que permanece “vivo” ou claramente explícito apenas nos pressupostos e proposições do seu *lógos*? Alguns dos mais notáveis homens de ciência do nosso século se reconheceram devedores de sua filosofia. Não focalizaremos lógicos-matemáticos platônicos tais como Frege ou Goedel, dentre outros que postularam a realidade ou a existência objetiva das representações e objetos da matemática; pois o que nos parece mais significativo, para atestar a herança platônica na ciência moderna e contemporânea, é a correspondência entre os fenômenos físicos e as formulações ideais das equações matemáticas. Vamos nos ater, portanto, ao domínio da física. Tomemos o caso exemplar de Werner Heisenberg; lembremos de quando evocou Goethe que pretendia derivar toda a botânica de uma única planta originária:

Esta planta original devia ser um objeto, mas constituir ao mesmo tempo a estrutura fundamental em função da qual todas as plantas são construídas. No sentido de Goethe, poder-se-ia então designar o ácido nucleico como o ser vivo original, desde que, por um lado, esta substância é também um objeto e, por outro lado, ele constitui uma estrutura fundamental para toda a Biologia. Quando se fala assim, já se está seguramente em plena filosofia de Platão. As partículas elementares podem ser comparadas aos corpos regulares do Timeu ... São as imagens originais, as idéias fundamentais da matéria. O ácido nucleico é a idéia fundamental do ser vivo. Essas imagens originais determinam todos os fenômenos ulteriores. Elas são as representantes da ordem central. E mesmo se, no curso do desenvolvimento da grande quantidade de estruturas existentes, o acaso vem mais tarde desempenhar um papel importante, é possível que o próprio acaso seja de uma

certa maneira religado à ordem central. Afinal conclui: (...) Aquele que medita sabe que o mundo é determinado por imagens^{17a}.

No ano de 1964, o mesmo Heisenberg pronunciou em Atenas uma conferência intitulada *A lei da natureza e a estrutura material*. Ali referiu-se a Demócrito e a Aristóteles, como exemplos da concepção mecânica da ciência que vigorou até a Física newtoniana, aos quais opôs o Platão do *Timeu* e Galileu que, herdeiros de Pitágoras, perguntavam antes de tudo sobre a estrutura matemática dos fenômenos da natureza. E advertiu:

*Vamos entrar num mundo de fenômenos muito remotos. Ou vamos para as estrelas distantes ou para as ínfimas partículas atômicas. Nesses novos domínios, a nossa linguagem deixa de servir como instrumento racional. Teremos de confiar na matemática como a única linguagem que resta. Sinto realmente que é melhor não afirmar que as partículas elementares são pequenos pedaços de matéria: é melhor dizer que elas são representações de simetrias... As estruturas matemáticas são atualmente mais profundas do que a existência do espírito ou da matéria. O espírito ou a matéria são uma consequência da estrutura matemática. Esta é evidentemente uma idéia muito platônica*¹⁸.

O que nos cabe agora lembrar é que a cosmologia do *Timeu*, diálogo paradigmático para Werner Heisenberg, é toda ela apresentada

^{17a}. HEISENBERG, W. "Particules élémentaires et philosophie de Platon", in: *La partie et le tout - le monde de la physique atomique*, Paris, Flammarion, 1990, p325 e 332.

¹⁸ Apud. TAPLIN, O. *O fogo grego*, Lisboa, Gradiva/RTC, 1990, p. 166 - 167.

através de um mito sobre a gênese do mundo ordenado pelo *Demiurgo*. Heisenberg parece não ter observado que pensar por imagens significava, para Platão, não somente ater-se às estruturas matemáticas, mas também às possíveis representações das intuições intelectuais através das descrições poéticas. Constatamos, assim, que a idealização matemática, propedêutica à filosofia, nos moldes concebidos por Platão, não ousou romper os seus elos com a imaginação mítica. Werner Heisenberg assim como James Jeans, David Bohm, e mesmo o matemático Roger Penrose quando examina as leis físicas, embora passando ao largo dos relatos míticos, souberam entretanto reconhecer a nossa indubitável dívida para com o legado de Platão¹⁹. Outros dos seus pares e sucessores se detiveram sobre as hipóteses relativas à idéia do universo cíclico e simétrico no tempo, ou seja, à possível reversibilidade do próprio tempo (formuladas por físicos como Thomas Gold e John Wheeler) e parecem não se ter dado conta de que, nesse campo, a ciência contemporânea flertava não apenas com a matemática mas com a fábula e a poesia platônicas. No seu livro *Breve história do Tempo* Stephen Hawking registra algumas especulações sobre as consequências de um possível movimento de contração do universo, a partir do momento em que fosse contida a sua fase atual de expansão:

¹⁹ Sobre o legado platônico à ciência contemporânea, v. do mesmo Heisenberg, "A tradição na ciência" in: *Páginas de auto-retrato e reflexão*, Lisboa, Gradiva, 1990, p. 81; e "El debate entre Platon y Demócrito", in: *Cuestiones Cuánticas*, Ed. Ken Wilber, Barcelona, Kairós, 1994, p. 77 - 90. V. também as observações de J. Jeans, para quem Deus seria um matemático: *descobrimos ainda que o universo apresenta indícios de um poder que o projeta e controla e que tem algo em comum com nossas próprias mentes individuais - não pelo que agora descobrimos com a emoção, a moralidade ou a fruição estética, mas com a tendência a pensar da maneira que, por falta de palavra melhor, descrevemos como matemática.* (*The mysterious universe*, Cambridge University Press, 1931). Quanto a D. Bohm, embora não endosse o privilégio exclusivo concedido à matemática, não deixa de assinalar: *Os físicos poderão não concordar, mas de fato estão atribuindo à matéria qualidades que estão além daquelas que em geral são consideradas materiais. São qualidades espirituais na medida em*

Mas que aconteceria quando o universo parasse de se expandir e começasse a contrair-se? A seta termodinâmica inverter-se-ia a desordem começaria a diminuir com o tempo? Isto levaria a toda espécie de possibilidades do gênero ficção científica para as pessoas que sobrevivessem à passagem da fase de expansão para a de contração. Veríamos xícaras partidas juntarem os seus pedaços do chão e voltarem de novo para cima das mesas? (...) Isto significaria que a fase de contração seria como o inverso do tempo e da fase de expansão. Na fase de contração as pessoas viveriam uma vida às avessas: morreriam antes de terem nascido e ficariam mais novas à medida que o universo se contraísse²⁰.

Anteriormente, Carl Sagan no seu livro *Cosmos* já se referira às mesmas especulações:

*dizemos existir uma ordem matemática sem correlativo em termos materiais. (in: WEBER, R. Diálogos com cientistas e sábios, São Paulo, Cultrix, 1995, p. 180). Ao se reportar a Platão, Bohm não se refere à fabulação como indissociável da propedêutica matemática, mas é provável que seja uma exceção entre os físicos, na medida em que tenta esboçar possíveis elos entre a arte e a ciência. V. a esse respeito, "A ordem generativa e a ordem implícita", in: BOHM, D. e PEAT, D. *Ciência, ordem e criatividade*, Lisboa, Gradiva, 1989, p.201-251 e cfr. p. 7-25. Por sua vez, R. Penrose, no seu livro *The emperor's new mind: concerning computers, minds and the laws of physics*, Oxford University Press, 1989, afirma: *Para mim é difícil acreditar que, como alguns tentaram sustentar, teorias magníficas pudessem surgir da mera seleção natural aleatória de idéias, onde só as boas sobrevivessem. As boas idéias são, na realidade, excessivamente boas para serem sobreviventes de um grupo de idéias que tivessem surgido de maneira aleatória. Ao contrário, deve haver alguma profunda razão subjacente para a correspondência entre a matemática e a física, isto é, entre o mundo platônico e o mundo físico.* [J. Jeans e R. Penrose foram aqui citados através de DAVIES, P. *A mente de Deus*, Rio de Janeiro, Ediouro, 1994, p. 204 e 151].*

²⁰ HAWKING, S. *Breve história do tempo*, Lisboa, Gradiva, 1988, p. 200 - 201.

*Admitir as oscilações do universo faz surgir problemas estranhos. Existem sábios a pensar que, quando a expansão vier a ser seguida de um contração, quando um espectro de longíquas galáxias estiver completamente recuado no espaço a causalidade será invertida, os efeitos precederão as causas (...) É difícil compreender o que quer dizer uma tal inversão da causalidade. As pessoas nasceriam em seu túmulo e morreriam no ventre de suas mães? O tempo fluiria ao inverso? Essas questões teriam mesmo um sentido?*²¹

O que nem S. Hawking, nem C. Sagan parecem ter reconhecido é que essas surpreendentes hipóteses sobre as quais eles próprios se debruçaram e não ousaram endossar, suposições aventadas, todavia, pela cosmologia contemporânea quando tangencia a ficção, em princípio, são as mesmas expostas no *Político* através do mito dos ciclos invertidos do universo. Ali o *Estrangeiro de Eléia* pede ao jovem Sócrates que se digne conceder atenção a uma fábula, assim como o fazem as crianças. Este nosso universo, regido por ciclos alternados, ora teria seu curso circular guiado pela divindade, ora seria abandonado, quando, então, passaria a se mover em sentido contrário. Ao ocorrer a mudança de rotação, a morte faria as maiores devastações; muitos poucos dentre os seres humanos sobreviveriam a tal colapso e os sobreviventes sofreriam os mais insólitos acidentes. A similaridade que podemos, então, constatar entre a fabulação de Platão e as especulações de físicos contemporâneos é notável. O filósofo discorre com desenvoltura em torno das especulações a que Sagan e Hawking se reportaram; vale a pena determos no seu relato mítico:

Todos os seres vivos, então, passaram da idade em que estavam e tudo o que era mortal, já não contemplou mais o espetáculo de

²¹ SAGAN, C. *Cosmos*, Ed. Marabout, 1985, p. 337.

um envelhecimento gradual. Depois, progredindo em sentido contrário, cresceram em juventude e frescor. Os cabelos brancos dos velhos tornaram-se pretos. Naqueles em que a barba já era crescida as faces se alisaram e cada um retornou à flor da mocidade. Os corpos dos imberbes, tornando-se mais tenros e menores, dia por dia, noite por noite, voltaram afinal ao estado de crianças recém-nascidas, a elas semelhantes em corpo e alma, e prosseguindo, após o seu declínio acabavam por desaparecer completamente (...) A meu ver impõe-se pensar assim: desde que os anciãos voltavam a ser crianças, os mortos sepultados na terra, conseqüentemente, deveriam reconstituir-se e voltar à vida, levados por esse movimento de volta que fazia com que as gerações caminhassem em sentido oposto: e sendo assim nasciam necessariamente do seio da terra, dela receberam o seu nome e sua história: quando não foram dirigidos por um dos seus para outros destinos²².

Platão inscreveu este mito no *Político* ao justificar a necessidade de um condutor humano para os homens que a divindade desamparou relegando-os a sua própria sorte. Esta fábula torna-se uma das mais instigantes advertências de que a nossa ciência, talvez desmedidamente racionalizada, pode findar reencontrando os paradoxos das suas origens e, extrema ironia, surpreende-se tentada a recair nas tramas de um enredo que com todo o seu esforço pretendeu renegar. O salto de ascensão para fora do mundo mítico legado pela tradição parece tornar-se, assim, um movimento circular, onde um hipotético ponto de parada da ciência ou do *lógos* incide sobre o ponto primordial da fábula.

Para alguns intérpretes de Platão, a narrativa poética deveria ser compreendida como um desdobramento da discussão dialética, visando à expressão de uma probabilidade:

o uso filosófico do mito lhe confere uma única e mesma função: exprimir a possibilidade de uma passagem, de uma

²² *Político*, 270d - 271c e Cfr. 268d - 273e, in: *Platão*, trad. Jorge Paleikat, Os pensadores, Abril Cultural, 1979.

*articulação, de uma inscrição, quando a argumentação se defronta com os limites da percepção e as aporias da razão, deparando-se, então, com a probabilidade que contemple o divino e o transcendental. Através desse recurso para-científico, Platão consolidaria, assim, o seu *lógos* original ou, nos termos concisos de P. Frutiger, *Platon était un grand philosophe doublé d'un grand poète*²³.*

Podemos, enfim, concluir que, se o *lógos* exprime a razão argumentativa e passível de verificação, o mito reporta-nos à persuasão concernente ao verossímil e ao plausível, para con-formar os habitantes da *pólis* à poesia que deve se manter submissa à *sofia*. Quando a razão se torna opaca, o mito faz as hipóteses transparecerem através de imagens mediatizadoras, inusitadas vestes da linguagem para a filosofia que se transfigura e transmuta, recriando a *phantasia*. Aí, então, todo possível esclarecimento decorrente da razão, refaz-se cúmplice da crença (*pístis*) ou da esperança (*egpís*) - *Fedón* 67b-c, 68a, 114c.

Como filósofo exemplar, seja para a *mentalidade arcaica*, seja para a ciência contemporânea, Platão deve ser repensado não só como instaurador da racionalidade metafísica, mas também como o primeiro crítico da acionalização desmesurada pois, através do entrelaçamento *mýthos-lógos*, construiu talvez a mais sólida ponte entre poesia e filosofia ou ainda entre mística e razão.

²³ DIXSAUT, M. *Le Naturel philosophe*, Paris, Belles Lettres, J. Vrin, 1985, p. 164; e FRUTIGER, P. *Les mythes de Platon*, Paris, Félix Alcan, 1930, p. 267. V. ainda LABORDERIE, J. *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris, Belles Lettres, 1978, p. 445 - 450; JOLY, H. *Le renversement platonicien*, Paris, J. Vrin, p. 337

2) O artigo de Emília Maria M. de Moraes, "A Filosofia entre o Lógos e o Mýthos: Lições que recebemos de Platão" (pp. 115-116) contou com a colaboração de José Lourenço Pereira, mestrando em Filosofia pela UNICAMP. Na página 135, último parágrafo, leia-se 'racionalização' no lugar de 'acionalização'.