

Íon ou o rapsodo iluminado *

Benjamin Rodrigues Ferreira Filho

Ler é muito arriscado. Há sempre perigo de sobra na relação do leitor com os riscos de toda grafia. Cada linha pode gerar uma escola e as leituras podem ser tanto visionárias quanto peremptórias, tímidas ou combativas, venerandas ou irônicas; podem fruir, deixar fluir, propor, impor ou rechaçar sentidos.

Que implicação tem ler Platão a esta distância de tempo e de espaço? Como superar o sério problema da linguagem, uma vez que, mesmo para os que lêem o grego clássico, a dicção própria dos antigos helenos apresenta especificidades tantas vezes irreconhecíveis para as civilizações desta época cibernética, veloz e pragmática (herdeira, no entanto, de inúmeros traços do “milagre grego”)? Ademais, entre Platão e nós, leitores de hoje, há consideráveis refrações, como o platonismo, os comentários equívocos, as reduções, os esquematismos e ainda os limites das traduções (por melhores que sejam e reconhecidos todos os seus méritos). Ler Platão é uma aventura. Ler sempre será tortuoso.

Há um pequeno diálogo de Platão, relativamente marginal, certamente de capital importância, chamado *Íon*. Nele, em seu corpo de texto, em seu tecido de verbo, no centro da discussão, está: a poesia; juntamente a ela, o sentido do ofício do rapsodo; e, na oficina da fala que se tece, como os artesãos das palavras que constituem propriamente a conversa, os dois personagens que estão em cena: Sócrates e Íon.

Sócrates está em Atenas, talvez numa rua, talvez numa praça (as palavras suplantam o cenário), quando vislumbra o rapsodo Íon de Éfeso. Há alegria em seu modo de saudar o artista. Íon viaja pelas cidades levando suas deslumbrantes recitações de Homero; participa de competições em homenagem aos deuses — que são acontecimentos muito importantes na vida dos gregos — e seu talento costuma ser premiado. Sócrates e Íon conversam sobre a última vitória de Íon, sobre a (provável) próxima glória do rapsodo, sobre a técnica e sobre a manifestação da pura verdade real da poesia de que Íon é porta-voz.

Que leitura apresentar para este diálogo curto e aparentemente banal? Nele, como é freqüente, a ironia socrática opera a sua desautorização e o seu convencimento. Íon

parece um interlocutor ingênuo e maleável, uma presa para o enredo discursivo de Sócrates. Será que se trata apenas disso?

Ler *Íon* aciona a lembrança de que os diálogos de Platão brincam de ciranda. Ler *Íon* é ler Platão. Ler Platão é tortuoso. Ler é emocionante, é abrangente, é perifísico — é periclitante.

Em um de seus muitos golpes contra Sócrates (e contra Platão), Friedrich Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, acusa o filósofo ateniense da ironia e da maiêutica de ser o responsável pela morte do mito trágico, da força, da saúde e da superabundância que caracterizam a tragédia grega. Sócrates seria, em tal perspectiva, o representante do saber teórico e científico contrário ao espírito dionisíaco que brotava vivamente até então entre os gregos. Um mundo caiu. E Sócrates o derrubou.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, o parricídio de Nietzsche dedica toda uma parte do livro ao rival: “O problema de Sócrates”. Sócrates e Platão como decadência, como “instrumentos da decomposição grega, pseudo-gregos, antigregos”.

A inquietação de Nietzsche com a questão de Sócrates (e de Platão) aflora a cada livro do filósofo alemão. Mesmo na consideração do fim da vida do ateniense, suas sentenças e farpas estão afiadas. Nietzsche afirma (seção 13 de *O nascimento da tragédia*) que Sócrates devia ter sido banido “como algo completamente enigmático, inclassificável, inexplicável”; porém sua condenação à morte e não ao exílio, diz Nietzsche, parece algo realizado pelo próprio Sócrates, que caminhou para a fatalidade muito serenamente, da mesma maneira que deixava para trás os banquetes, sóbrio, enquanto ficavam adormecidos, bêbados, os seus companheiros, sonhando com Sócrates, “o verdadeiro erótico”. A zanga de Nietzsche completa-se com a revoltada reclamação de que Sócrates foi o ideal dos jovens gregos; e, “mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda a fervorosa entrega de sua alma apaixonada”.

Sócrates e Platão são obsessões de Nietzsche, que não cessam de pulsar em seus escritos. A força de Nietzsche deve muito a essas duas referências gregas, cada uma delas com seus encantos, seus enigmas e sua potência. Alberto Pucheu cita (em *Íon: a poesia e seus entornos interventivos*) um momento de *O nascimento da tragédia* (seção 14) em que Nietzsche menciona o texto de Platão como o bote em que se salvou a poesia grega que naufragava no período socrático-platônico. Em *A gaia ciência* (Livro I, seção 32), aparece uma alusão a Sócrates que pelo menos pode ser

classificada como ambivalente (em termos da relação Nietzsche-Sócrates):

Discípulos indesejados . — Que devo fazer com esses dois jovens? — gritou, com mau humor, um filósofo que “corrompia” a juventude, como Sócrates uma vez a corrompeu — eles não são alunos bem-vindos. Esse não sabe dizer “não”. E aquele diz a tudo “meio a meio”. Supondo que entendessem minha doutrina, o primeiro *sofreria* demais, pois meu modo de pensar requer uma alma guerreira, um querer-fazer-mal, um prazer em dizer “não”, uma pele dura — ele lentamente morreria de feridas abertas e internas. O outro fará um compromisso de toda causa que sustentar, de tal forma que a comprometerá — um discípulo assim eu desejo a meus inimigos .

A leitura de Platão tem a extensão do tempo histórico simultâneo e posterior ao filósofo (uma análise mais detida projeta para antes dele a dimensão de suas questões, pois, claro, elas são permanentes). A história da filosofia, em certa medida, confunde-se com a consideração e o reprocessamento da obra de Platão. O entendimento de uma postura racional, por parte de Platão, que teria afundado, na verdade desde Sócrates, seu mestre, a fase mítica, instintiva e poética da realidade grega, é muito comum a um grupo de leitores.

Em sua entrevista-testamento, Martin Heidegger afirma que a dominação romana sobre a Grécia causou os maiores estragos no pensamento grego ao traduzi-lo para o latim. Uma vez que esse acontecimento “ainda hoje nos impede de meditar suficientemente sobre as palavras fundamentais do pensamento grego”, Heidegger retorna aos chamados “pré-socráticos” (denominação que, no ensaio “O pensamento originário”, Emmanuel Carneiro Leão, no caminho de Heidegger, substitui por “primeiros pensadores gregos”, em busca do “pensamento originário” e contra a ligação destes “primeiros pensadores gregos” com a filosofia metafísica de Sócrates, Platão e Aristóteles, ligação esta que traria um falso dado, como se estes fossem a continuação daqueles ou como se aqueles representassem simplesmente o momento cronológico anterior a estes; para Carneiro Leão, sempre na esteira de Heidegger, é preciso discernir o “pensamento originário” do domínio metafísico da filosofia ocidental que se inicia com Sócrates, Platão e Aristóteles). O retorno de Heidegger busca retomar a dimensão da linguagem como “morada do Ser”. Para Heidegger, a linguagem técnico-científica, por intermédio da lógica e da gramática, provocou a decadência da linguagem, a perda de sua dimensão essencial, e, portanto, seria necessário — “Libertar a linguagem da gramática, para um contexto Essencial mais originário” .

No que diz respeito a Platão (e não só), muitas questões difíceis aparecem aqui. Mas, começando pela interpretação atual dos textos dos gregos antigos, seria possível ler os helenos apenas *em* grego? Seria preciso ler os gregos *como* os gregos? Seria isto

alcançável? Temos acesso àquilo que é propriamente grego? Temos enfim acesso aos gregos (os gregos — “inteiramente desconhecidos e inimagináveis”, segundo Nietzsche)? Quantas projeções foram aceitas como exatas, quando são apenas projeções (genericamente falando)? Todas as dificuldades decorrentes da tradução latina aumentam ainda mais quando temos que admitir que o contexto romano inaugura um novo tempo, com suas características próprias, com sua nova visão, com sua nova dicção e com o seu direito de constituir sentidos. Arruinado o Império, as invasões bárbaras e os novos direcionamentos político-sociais terão também sua linguagem própria. Sábios e copistas preservarão manuscritos. A escolástica fará sua leitura dos clássicos. É sempre de leitura que se trata. E, depois, na direção de nossos dias, ainda temos novas “traduções” do latim para os idiomas neolatinos. E essas novas línguas, consideradas, numa certa perspectiva, incapazes de exprimir a “essência” do grego, não teriam direito de manifestar sua maneira de ler? O contexto neolatino e a cultura atual do ocidente, de toda maneira, também *podem* expressar suas leituras. O ocidente também *pode* impor sua interpretação (mesmo supondo que haja uma miserável linha determinante, a da publicidade ou da comunicação de massa, hoje, talvez). Tudo é muito complexo e o embaraço do desenredo é também um desafio para o leitor.

Quanto à oposição Platão X Pré-socráticos, há um privilégio do “pensamento originário”, ou da “essência do pensar”, sobre a filosofia de Platão e sobre a “tradição metafísica” posterior, tanto em Heidegger quanto no movimento em torno deste filósofo que se desenvolveu no Brasil desde a década de 1960 (como se observa no texto de Emmanuel Carneiro Leão). Em Heidegger:

Para aprendermos a experimentar em sua pureza — e isto significa também levar à plenitude — essa Essência do pensar, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensamento. Seus primórdios remontam até Platão e Aristóteles. Para eles o pensamento é, em si mesmo, uma *techne*, o processo de calcular a serviço do fazer e operar. [...]. Na interpretação técnica do pensamento, se abandona o Ser como o elemento do pensar. A partir da sofística e de Platão, a lógica é a sanção dessa interpretação .

A “interpretação técnica” a que Heidegger se refere (da qual Platão seria um dos primeiros representantes) é responsável pelo “esquecimento do Ser” e pela objetivação do ente. Inaugurar-se-ia com os sofistas e Platão o processo de subjetivação que abandona a linguagem como “morada do Ser” e instaura a relação hierárquica entre sujeito e objeto tal como a praticam as ciências e a elaboração conceitual.

Assim como o *Fedro* e, principalmente, *A República*, o *Íon* vem sendo lido como outro momento contrário à poesia (e à escrita) dentro da filosofia de Platão. No ensaio

“Platão como uma festa para a revelação cristã”, escrito em 1797, mas publicado somente em 1826, Goethe inaugura uma recepção emburrada do diálogo. No contexto de Goethe, sua irritação pode ser explicada pelas circunstâncias da publicação de *Íon* na Alemanha. De fato, em 1795, Friedrich Stolberg, leitor precoce de Goethe, faz imprimir uma seleção de diálogos de Platão acompanhada de um prefácio salientemente cristão. É que Stolberg havia se convertido ao catolicismo e, tudo indica, sua piedade toda precisava derramar-se sobre Platão, contaminá-lo, fazer dele um aliado. Goethe, agastado, justamente responde à cristianização que observa. Assim, Goethe reclama que a publicação de Platão deveria vir acompanhada de notas explicativas e uma introdução, não para “edificar” o leitor, mas para informá-lo quanto a aspectos importantes do texto.

De toda maneira, já que a referida edição alemã não trouxe maiores (talvez nem menores) informações adicionais ao diálogo, Goethe diz que *Íon* não passa de um sarcasmo e que Sócrates é meramente irônico; caberia, portanto, identificar, pelo menos, aquilo contra o que Sócrates fala e aquilo a favor de que são enunciadas suas palavras. Então, no retrato que Goethe pinta de Íon, aparecem os traços de “limitado”, “mero executor”, “artista incapaz de dar atenção inteligente à arte”. Íon teria sido mostrado com toda a sua fraqueza exposta e um título melhor para o diálogo seria “Íon ou o rapsodo humilhado”, já que, segundo Goethe, Sócrates o aniquila. De acordo com a rabugem de Goethe, o diálogo nada teria a ver com poesia.

A leitura que defende ser Sócrates desfavorável ao entusiasmo poético e à poesia, que classifica Platão como racionalista e atribui a ele a condenação da poesia, marcará as recepções do diálogo *Íon*. Outro exemplo é Victor Goldschmidt, que vê a inspiração a que Sócrates se refere como uma “categoria infamante”.

No diálogo, Sócrates encontra Íon em Atenas, em espaço público. Vê-se que Sócrates fica contente com a visão do rapsodo. Percebe-se que o gosto dos gregos — e particularmente de Sócrates — por uma boa conferência está ativado: é como se fosse visível o brilho do olhar de Sócrates, que prevê uma boa conversa. Íon de Éfeso ouve de Sócrates de Atenas calorosas boas vindas; Sócrates pergunta de onde ele vem e Íon diz que não é de Éfeso, como Sócrates havia suposto, mas sim de Epidauro, do festival consagrado a Asclépio; Sócrates indaga se Íon ganhou algum prêmio, a que Íon responde que sim (venceu em primeiro lugar); Sócrates comemora (“Ótimo!”) e diz “Cuida, agora, de vencermos também nas Panatenéias”; Íon diz que será assim, se assim quiser o deus. Não há ironia nas palavras de Sócrates. Há alegria em seus gestos. Quando demonstra seu apoio a Íon, com relação às Panatenéias, refere-se a uma (possível) vitória conjunta (“vencermos”): a conquista de Íon é também a de Sócrates, assim a cena configura.

No entanto, um diálogo será constituído, a partir de palavras mutuamente pronunciadas e atentamente ouvidas. Caso uma conversa seja polida a ponto de se entender que nenhuma afirmação pode ser questionada, sob pena de haver ofensa ao interlocutor, então pode-se prever que não haverá maiores provocações à inteligência e a conversa ficará estacionada no “respeito” pela fala alheia. Mas há aí um perigo: que amigo pode admitir uma formulação duvidosa, ou mesmo incorreta, ou pelo menos questionável, da parte de seu camarada, e deixar que ela fique intacta, protegida pela segurança de uma conveniente concordância? Sócrates, como filósofo, tem a obrigação de verificar se as formulações de seus interlocutores realmente se sustentam.

Aliás, Sócrates é famoso pela habilidade que tem com as palavras. Nos diálogos de Platão, nota-se como é capaz de prever determinados direcionamentos que as conversas irão tomar, como resolve bem problemas imprevistos, como deixa que seus companheiros falem, assim como os conduz para um ou outro caminho, de acordo com seus desígnios. Conversar com Sócrates significa enfrentar certas dificuldades, tão previsíveis quanto inevitáveis. Mas este malabarista do discurso e do raciocínio também representa uma *prova* interessante para os seus contemporâneos, em um contexto tão favorável ao discurso e às demandas da eloqüência. Em *História da guerra do Peloponeso*, Tucídides recorre várias vezes aos discursos para mostrar como são freqüentes e relevantes na vida dos gregos. No discurso dos atenienses na Assembléia da Lacedemônia, eles próprios referem-se a seu gosto por lidas oratórias: “De fato, nós, que levamos desvantagem nas questões oriundas de nossos acordos comerciais, cujo foro nós mesmos sugerimos que fossem os nossos tribunais, temos fama de gostar de disputas judiciais” (Livro I, 77). Nota-se, pois, tanto a elevada dimensão da linguagem quanto seu aspecto polêmico.

Mas, voltando ao diálogo *Íon*, após as saudações iniciais, principia-se uma conversa sobre a rapsódia. Sócrates não é irônico quando diz que admira os rapsodos, por sua arte, que exige toda uma preparação, requer a convivência com os poetas e possibilita que se celebre, enfim, a poesia; o rapsodo, comenta Sócrates, não pode deixar nascer em si o próprio rapsodo que é se não conhece o pensamento profundo (*dianoia*) dos poetas, de que é intérprete junto a seus ouvintes. Íon, em resposta, diz que, realmente, esse aspecto da arte da rapsódia lhe deu muito trabalho, mas ninguém disserta sobre Homero melhor do que ele; embora Íon ainda assegure que ninguém é capaz de formular, como ele, tantas e tão belas sentenças (*dianoiai*) a respeito de Homero, o fato de ter se referido a “esse aspecto da arte” (técnica) e à possibilidade de “dissertar” sobre Homero é que faz Sócrates inquiri-lo a respeito de sua arte e depois convencê-lo de que não é a técnica que faz o rapsodo falar bem do poeta, mas sim a inspiração divina. Os verdadeiros poetas, afirma Sócrates, não compuseram seus versos, épicos ou líricos, por meio de técnica; é certo que estavam inspirados e possuídos pelos deuses quando escreveram os mais belos poemas.

Em seu comentário, Victor Goldschmidt afirma que, no *Íon*, não é o caso de elogiar a inspiração e dizer que ela é maior que a ciência; trata-se, ao contrário, de humilhar o rapsodo, mostrar que a rapsódia não é ciência (como Íon intenta que seja), mas somente inspiração. E a inspiração — ressalte-se — é inferior à pretensão da rapsódia de ser uma ciência. A inspiração do rapsodo, ademais, encontra-se em uma escala gradativa: os poetas são intérpretes dos deuses; os rapsodos (com sua inspiração de segundo grau em relação aos poetas) são intérpretes de intérpretes. A categoria “inspiração”, afinal, para Goldschmidt, é, na linguagem de Sócrates, uma fórmula degradante, pois ela corresponde a um grau de representação que se afasta da fonte primitiva (os deuses) e, portanto, “marca uma decadência”.

Maria Cristina Franco Ferraz também lê o *Íon* como determinação da lógica e da razão sobre a poesia. Para ela, a partir da desvalorização da *mimesis*, Sócrates estaria empreendendo a desqualificação da poesia em favor da razão. Relacionar o poeta e o rapsodo com a inspiração divina significa atrelar a rapsódia e a poesia a uma modalidade de compreensão que está em franca decadência no tempo de Sócrates: a visão mítica do mundo. De fato, explica Maria Cristina Franco Ferraz, Sócrates e Platão pertencem a um tempo em que decai o regime de pensamento centrado na concepção mítico-sagrada, que predominava no período arcaico; agora, na Grécia clássica, a Hélade de Sócrates e Platão, domina uma forma de percepção laica e racional. Posta no âmbito do sagrado, a poesia seria fatalmente depreciada:

À primeira vista, nessa passagem do diálogo, Sócrates reafirma a antiga inscrição da poesia no âmbito do sagrado. No entanto, não se deve perder de vista que a discussão se passa em outro contexto, no momento em que já vigora uma palavra laicizada; nesse novo regime, tal resgate de uma suposta função sagrada da poesia, pensada como intermediária entre o mundo dos deuses e o dos homens, funciona, antes, como um ardiloso suporte para sua desqualificação. Com efeito, em um mundo em que o estatuto da palavra não corresponde mais ao regime mítico-religioso, recolocar a fala do poeta exclusivamente na esfera do sagrado é desalojá-la do campo no qual a palavra-diálogo se enfrenta e luta por supremacia. No contexto da palavra laicizada, tal ressacralização, além de confinar a palavra poética no regime do sagrado em declínio, equivale à sua efetiva exclusão do solo a partir do qual passam a buscar legitimação os discursos na Grécia clássica. No caso do diálogo platônico em questão, a poesia é destronada exatamente na medida em que é elevada às alturas do sagrado, o que se evidencia, por ora, em sua exclusão do campo das *technai*, em que ao menos ela poderia garantir para si o estatuto de um saber específico, dentre outros, cada um deles exercendo, segundo Platão, uma função legítima no mundo grego.

Já Friedrich Schleiermacher, em sua *Introdução aos diálogos de Platão*, aponta e reitera a necessidade de se ler o autor dos diálogos como “artista filosófico”. Platão distancia-se das formas usuais de comunicação filosófica, tanto a sistemática quanto a fragmentária e, assim, sua linguagem não se submete ao modo de formulação comum à maior parte de tudo aquilo que é comumente chamado de filosofia, constituindo, com seus diálogos, uma dicção sobretudo poética.

Nota-se, aqui, uma reviravolta. De um lado, uma leitura do *Íon* que classifica Platão como lógico, racionalista e contrário à poesia; de outro lado, uma forma de ler a filosofia de Platão como texto poético, favorável à poesia. Quantos são os tons que preenchem a distância entre os extremos?

Jacques Derrida, por sua vez, partindo do *Fedro*, reclama da leitura desatenta que disseminou a idéia de que Platão condenou a escrita:

Somente uma leitura cega ou grosseira pôde, com efeito, deixar correr o boato de que Platão dondenava *simplesmente* a atividade do escritor. Nada aqui está isolado, e o *Fedro* procura também, na sua escritura, salvar — o que é também perder — a escritura como o melhor, o mais nobre jogo.

Há, portanto, maneiras diversas de ler Platão. Uma delas entende que o filósofo seja imperativamente lógico, racional e científico; em nome da racionalidade, ele teria condenado a escrita e teria expulsado o poeta da República. Há outra maneira de ler Platão, que se deleita com sua multiplicidade, que não submete o texto platônico — que não é sistemático e sim artístico, como já alertou Schleiermacher — a uma Razão determinante e definitiva, que seria o único fio condutor de seu pensamento. Assim, pode-se perceber que a leitura que faz de Platão o representante por excelência de uma cientificidade que enterra o mundo mítico e inaugura um período definitivamente racional é redutora, não leva em conta o embate entre duas forças, basicamente, de sua textualidade: a poética e a filosófica. Platão é muito mais do que um lógico. A própria maneira de organizar o discurso configura uma textualidade poética e não um rígido sistema filosófico.

Como mostra Alberto Pucheu, em seu ensaio *Íon: a poesia e seus entornos filosóficos*, citando o *Nascimento da tragédia* de Nietzsche, Platão mistura todos os estilos, os anteriores a ele e os de seu próprio tempo, apresentando tendências narrativas, líricas e dramáticas, que dão a seu texto um aspecto híbrido. Pucheu ressalta a presença de uma polifonia que se dissemina:

Platão-poeta, Platão-filósofo, Platão-sofista, Platão-geômetra, Platão-erótico, Platão-político, Platão-... Estas palavras não deixam de soar. Platão: o nome da filosofia, não-sistemática, em seu princípio. Que se inaugura como filosofia-poesia, filosofia-sofística, filosofia-geometria, filosofia-erótica, filosofia-política... Platão aproveita, renovando-as, todas as possibilidades do pensamento presentes anteriormente na tradição e nas ruas: a narrativa mítica, o cantar lírico, o drama musical trágico, a comédia, a sofística, as expressões religiosas, a, ainda que artificializada e reinventada no contexto das necessidades internas dos diálogos, conversação diária etc .

Ler Platão, portanto, como “pluralidade de vozes”, aqui (no *Íon*) e alhures. Não se trata de uma condenação da poesia. O discurso de Sócrates não é apenas o golpe de mestre que, atrelando a poesia à inspiração divina, decreta sua morte nas ruínas do pensamento mítico-sagrado, imagem proposta por Maria Cristina Franco Ferraz. Ou, o golpe de mestre é mais abrangente, é um golpe maior, de um mestre mais hábil ainda: Sócrates atinge a poesia em nome da racionalidade e submete, em seguida, a razão à “lógica” múltipla, rizomática e caótica da poesia, nos plurais momentos de seus diálogos e num jogo permanente de revoluções e imbricações discursivas.

Sócrates. Quantas faces tem este filósofo que não escreveu seu pensamento, mas apenas o divulgou oralmente, no meio da rua, na praça pública, nos encontros acidentais, nas reuniões, nos banquetes e nas festas? Pode-se dizer que Sócrates só tem — só pode ter — uma face, a face histórica. Mas como seria possível a uma humana constituição apresentar apenas uma face sob suas inúmeras máscaras? Quantos rostos escondem-se sob a máscara permanente, esquiva e imperscrutável de cada um?

No *Íon* , nota-se uma relação de respeito entre Sócrates e Íon e não só uma ironia corrosiva por parte de Sócrates . Quando Sócrates assegura que não é pela arte ou pela ciência que Íon é capaz de falar sobre Homero (do contrário, falaria também sobre os outros poetas, porém Íon desinteressa-se pelos demais, e concentra-se apenas em “seu” Homero) e em seguida pergunta se Íon deseja que ele, Sócrates, explique sua formulação de que o modo de compreensão de uma arte em particular aplica-se também ao exame de outras artes, a resposta de Íon é: “Com todo o prazer, Sócrates, por Zeus! Gosto de ouvir os sábios”. Como as especulações de Sócrates — acerca do fato de que se alguém é hábil em dissertar sobre um determinado artista tem que ser capaz também de comentar outros — desorientam Íon, este diz:

Não tenho argumentos para contestar-te, Sócrates, mas o de que estou plenamente

consciente é que não há quem melhor do que eu disserte a respeito de Homero, o que, aliás, confirmam quantos me ouvem. Porém com referência aos outros poetas, não se dá a mesma coisa. Vê se descobres a razão de semelhante fato .

Íon já havia dito que gosta de ouvir os sábios (Sócrates não se lisonjeia, nem aceita a imputação). Agora, percebendo sua dificuldade de entender claramente o que Sócrates propõe, pede ao ateniense que elucide os pontos obscuros. Sócrates desenvolve uma longa consideração, na qual aparecerá a imagem da pedra de Hércules, ou pedra magnética, que é capaz de comunicar seu poder a uma longa cadeia de anéis de ferro; da mesma forma, diz Sócrates, as Musas possibilitam que o entusiasmo forme grandes elos de inspiração. Magnético e explosivo, o entusiasmo parte dos deuses, passa pelos poetas, percorre os nervos dos rapsodos e atinge plenamente o público. Sócrates reafirma e reitera que não é a técnica que permite aos poetas que componham seus belos versos, mas sim a inspiração, que os possui e lhes tira do juízo normal, a ponto de, tal como as bacantes, perderem de todo o senso, sob a embriaguez causada pela força divina. Depois de pintar e comentar cuidadosamente a sua imagem, Sócrates pergunta a Íon se não tem razão. A resposta de Íon é uma confirmação da medida do interesse dos gregos pelos discursos:

Sim, por Zeus; eu também penso assim. Tuas palavras, Sócrates, me tocam na alma, estando eu de algum modo convencido de que por certa disposição divina os bons poetas nos servem, nesse particular, como intérpretes dos deuses .

Envolvido pela força do ímã, Íon convence-se de que a inspiração está acima da técnica. Ímã-Íon, Íon-ímã: o verdadeiro fundamento do cosmos desperta na dinâmica poesia divina. Imantação do poeta, do rapsodo e do público. A cadeia é longa e a potência da poesia está em sua própria medida.

Nas palavras de Íon, a admiração pela composição verbal de Sócrates. As falas dos gregos não são emitidas indiscriminadamente. Os pronunciamentos são atentamente ouvidos e avaliados, cabendo muitas vezes um parecer da audiência sobre o discurso apreciado. A fala não pode corresponder à verborragia e a expressão não pode ser meramente ocasional.

No *Sofista* , prolongando o usufruto de que goza um grupo de atenienses das qualidades verbais do Estrangeiro (de Eléia), Teodoro apresenta a Sócrates o orador e é Sócrates que escolhe os temas da palestra: o sofista, o político e o filósofo. Claro que, como são assuntos vastos e complexos, o Estrangeiro vai se concentrar, como o

título do diálogo indica, apenas no sofista. Teeteto é escolhido como interlocutor e então se desenvolvem os procedimentos metodológicos da discussão que vão delinear a busca de se definir o gênero sofístico (“procura difícil e penosa”, está claro). No início do *Político* (continuação da reunião que compõe o *Sofista*), grato, Sócrates avalia: “Quanto te agradeço, Teodoro, por me haveres apresentado Teeteto e o Estrangeiro!”. A resposta de Teodoro também demonstra o valor que os gregos atribuem às conversas que permitem a contemplação da plena manifestação da linguagem: “Pois em breve, Sócrates, hás de dever-me uma gratidão três vezes maior ao completarem eles o retrato do político e a seguir o do filósofo”. Ainda no *Político*, para que Teeteto descanse, um outro Sócrates presente (Sócrates, o jovem) é convidado a debater com o Estrangeiro. No final do diálogo, Sócrates, o jovem, mede o desempenho do Estrangeiro: “Excelente retrato, Estrangeiro, que terminas, agora, do homem real e do homem político”.

No *Político*, mais uma vez, pode-se perceber a preocupação com o discurso, em vários níveis: de sua composição, dos deveres do orador para com os interlocutores, da obrigação de rever a elaboração e desbastá-la em busca do melhor resultado possível. Quando Sócrates, o jovem, dá-se por satisfeito em um certo ponto da discussão sobre o rei, o Estrangeiro pondera:

Seria esplêndido, Sócrates. Mas não basta a tua convicção, apenas; é preciso que tu e eu, em comum, a tenhamos. Ora, a meu ver, a nossa descrição do rei ainda não está terminada. Ao contrário: tal como escultores que, algumas vezes, trabalhando apressadamente e havendo exagerado várias partes de sua obra, perdem tempo, depois, em corrigi-las, retardando o que lhes cabe fazer, da mesma forma nós, procurando corrigir, sem demora e de maneira grandiosa o erro cometido em nossa exposição anterior, acreditamos que para o rei só eram dignos os modelos de alta grandeza; e assim tomamos uma parte enorme de uma lenda da qual nos servimos mais do que seria necessário, alongamo-nos na demonstração sem havermos, afinal, chegado ao fim de nosso mito. Ao contrário do que te parece, o nosso discurso se assemelha a um quadro muito bem desenhado em suas linhas exteriores, mas ao qual, entretanto, falta o relevo que lhe será dado pela pintura e pela harmonia de cores. É o que melhor nos convém não é o desenho, nem uma representação manual qualquer; são as palavras e o discurso; pois que se trata de expor um assunto vivo a espíritos capazes de segui-lo.

Mas é evidente que a linguagem, entre os gregos, também se dá no campo da erística e que o próprio Sócrates não está a salvo do conflito, tanto que nunca pôde abolir a guerra, não fugiu aos questionamentos que lhe foram dirigidos, não se deixou intimidar pelas advertências de autoridades e poderosos, não deixou de argumentar mesmo sob ameaça ou sob proibição e afinal foi julgado e condenado à morte, por ter sido

considerado um grande perigo para o Estado.

Não são poucas as cenas em que Sócrates é acusado de ser um prestidigitador em matéria de oratória. Há vários exemplos de reação à enervante habilidade discursiva de Sócrates. Em *A República* (Livro I), Trasímaco, tomado de fúria, grita contra ele:

Que tagarelice é essa, Sócrates, e por que agis como tolos, inclinando-vos alternadamente um diante do outro? Se queres mesmo saber o que é justo, não te limites a indagar e não teimes em refutar aquele que responde, mas, tendo reconhecido que é mais fácil indagar do que responder, responde tu mesmo e diz como defines a justiça. E abstém-te de pretender ensinar o que se deve fazer, o que é o útil, proveitoso, lucrativo ou vantajoso; exprime-te com clareza e precisão, pois eu não admitirei tais banalidades .

Tendo ouvido as ponderações de Sócrates (que tecem um belo enredo como resposta), Trasímaco dispara: “Ó Hércules! Aqui está a habitual ironia de Sócrates! Eu sabia e disse a estes jovens que não querias responder, que fingirias ignorância, que farias por não responder às perguntas que te fizessem!”. Adiante, Trasímaco ainda acusa: “Para que Sócrates se entregue à sua ocupação habitual, não deve responder. E, quando alguém responde, apodera-se do argumento e refuta-o!”.

Quem é este filósofo, amado e odiado em Atenas? Teria, como Juno, duas faces (uma platônica outra histórica)? Teria, como Cérbero, três rostos (platônico, histórico e aristofânico)? Quatro, cinco, seis, sete... quantas faces, afinal? O Sócrates de Xenofonte, o de Diôgenes Laértios, o de Nietzsche. Cada um de nós tem direito de elaborar seu próprio Sócrates. A hidra multicéfala. Há o Sócrates indispensável que todos querem ouvir. Há o Sócrates assustador que apavora os inimigos declarados: feridos pela ironia do filósofo, alguns se assumem como seus adversários e tentam atingi-lo de algum modo (o processo de condenação nasceu desse tipo de intriga).

Em *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* , Xenofonte conta que Crítias, não tendo de que acusá-lo e somente para atacar Sócrates, proibiu o ensino da oratória. Sócrates tinha feito um comentário público que dizia respeito à atuação política de Crítias; então Cáricles e Crítias chamaram Sócrates em sua presença, para dar explicações, e mostraram a lei ao filósofo. Sócrates perguntou se podia interrogá-los sobre algo que não estava entendendo bem. Disseram que sim. Sócrates falou que sua intenção era submeter-se às leis, mas para não as infringir sem se dar conta, era necessário que respondessem a isto:

Que entendeis, quando lhe proibis a prática, por arte da palavra? O mal ou o bem falar? Porque se vos referis à arte de bem falar, evidente é dever abster-se de bem falar. Mas se tendes em vista a má oratória, claro é dever esforçar-se por bem falar.

A seqüência é engraçadíssima: “— De vez que és tão bronco, ó Sócrates — repostou Cáricles colérico —, interdizemos-te expressamente, o que é mais claro, o conversar com os moços”. Evidentemente, os argumentos de Sócrates prosseguem.

Há o Sócrates anedótico, que Diôgenes Laêrtios apresenta (e que mesmo Platão não se furta a exhibir). Em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Laêrtios apresenta uma curiosa teoria de Sócrates acerca de mulheres e corcéis. É muito famoso o temperamento de Xantipe, mulher de Sócrates. De acordo com Sócrates, pois, para com as mulheres bravas deve-se dedicar o comportamento dos cavaleiros: assim como eles, domando os corcéis indóceis, aprendem a lidar melhor com os outros, Sócrates, convivendo com Xantipe, aprende a se adaptar melhor às dificuldades da convivência humana. É também Diôgenes Laêrtios que aponta o arrependimento de Atenas por ter condenado Sócrates:

E assim Sócrates deixou de estar entre os homens; passado pouco tempo os atenienses arrependeram-se, fecharam as palestras e os ginásios atléticos, baniram os outros acusadores e condenaram Mêletos à morte; além disso honraram Sócrates com uma estátua de bronze, obra de Lísipos, erigida no recinto destinado às procissões. Ânitos, recém chegado a Heracléia, foi expulso pelos habitantes da cidade no mesmo dia .

Sócrates é uma das figuras mais célebres de todos os tempos. Na introdução ao volume dedicado a ele na coleção “Os pensadores” (“Sócrates: vida e obra”), menciona-se o caráter lendário que o homem Sócrates apresenta.

Quando narra a Equécrates os últimos momentos de vida de Sócrates, Fédon faz um retrato do companheiro que somente poderia ter sido desenhado por um admirador: “Foi desta forma, ó Equécrates, que nosso grande amigo faleceu. Podemos afirmar que foi o melhor homem entre todos que conhecemos, o mais sábio e o mais íntegro” .

É este famoso e complexo Sócrates que conversa com o rapsodo Íon. Que medida Íon dá a Sócrates em sua aferição (consciente ou não) do texto que resultou do encontro? Íon se rende às palavras de Sócrates e parece prezar o colóquio que ambos constituíram, repleto da força poética que se dissemina pelos diálogos platônicos afora.

Referências

ARISTÓFANES. *Lisístrata ; As nuvens* . Tradução: David Jardim Junior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

ARISTÓFANES; PLATÃO; XENOFONTE. *Sócrates* . Seleção de Textos: José Américo Motta Pessanha. Traduções: Jaime Bruna et al... 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os pensadores).

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão* . Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1999.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. O poeta, como o sofista: um fingidor. In: _____. *Platão: as artimanhas do fingimento* . Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 33-72.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3 : o cuidado de si*. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Platão como uma festa para a revelação cristã. Tradução: Paulo Batista Menezes. Vitória: 2005, mimeo.

GOLDSCHMIDT, Victor. Íon. In: _____. *Os diálogos de Platão; estrutura e método dialético* . Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 88-96.

HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: _____. *Ensaio e conferências* . Petrópolis: Vozes, 2002, p. 143-164.

_____. De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: _____ . *A caminho da linguagem* . Petrópolis: Vozes, 2003, p. 71-120.

_____. Que é isto — a filosofia? In: _____. *Conferências e escritos filosóficos* . Tradução e notas: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 21-40.

_____. *Sobre o humanismo* . Introdução, tradução e notas: Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, Martin; AUGSTEIN, Rudolf; WOLFF, Georg. Heidegger e a política. O caso de 1933. *Tempo Brasileiro* , Rio de Janeiro, n. 50, p. 67-89, jul.-set. 1977.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* . 2. ed. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. O pensamento originário. *Tempo Brasileiro* , Rio de Janeiro, n. 47, p. 3-13, out.-dez. 1976.

_____. As questões da arte em Aristóteles. Conferência pronunciada no Círculo de Conferências, Mini-Cursos e Comunicações *Poesia e pensamento II — A arte em questão, as questões da arte* , realizado de 25 a 28 de abril de 2005, na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa às marteladas* . Versão e notas: Delfim Santos Filho. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo* . Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. *A gaia ciência* . Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PLATÃO. *Diálogos* (*O banquete* ; *Fédon* ; *Sofista* ; *Político*). Seleção de textos: José Américo Motta Pessanha; Tradução e notas: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os pensadores).

_____. *Diálogos* (*Eutífron* ; *Apologia de Sócrates* ; *Críton* ; *Fédon*). São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Os pensadores).

_____. *Diálogos* (*Fédon* ; *Sofista* ; *Político*). Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].

_____. *Diálogos* (*Mênnon* ; *Banquete* ; *Fedro*). Tradução: Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].

_____. *A república* . Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Os pensadores).

_____. *Íon* . Tradução: Humberto Zanardo Petrelli. Disponível em: < <http://consciencia.org/antiga/plaion.shtml> >. Acesso em 25 nov 2004.

_____. *Íon* . Tradução Carlos Alberto Nunes. In: _____. *Diálogos* (*Apologia de Sócrates* ; *Crítão* ; *Mênão* ; *Hípias maior* ; e outros). Belém: UFPA, 1980, p. 223-239.

_____. *Íon* . Tradução e notas: Victor Jabouille. Lisboa: Editorial Inquérito, 1988 (edição bilíngüe).

PUCHEU, Alberto. *Íon: a poesia e seus entornos interventivos* . Rio de Janeiro: 2005, mimeo.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução: Georg Otte; revisão técnica e notas: Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

* Este ensaio foi escrito especificamente como monografia para o curso “Poesia e filosofia: o *Íon* de Platão”, conduzido pelo professor Alberto Pucheu e ligado à disciplina “Literatura e filosofia” do Doutorado em Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Assim, alguns encaminhamentos dados às questões que aqui aparecem devem-se à orientação do professor e às discussões feitas em sala. Além disso, houve a indicação direta de textos e passagens de textos, que foi de fato seguida em certos momentos da confecção do trabalho. Não serão assinaladas explicitamente tais contribuições, mas ficam destacadas as letras do *agradecimento* especial para a turma e o professor.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa às marteladas*. Versão e notas: Delfim Santos Filho. Lisboa: Guimarães Editores, 1985, p. 26.

Id. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 86-87.

Id. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 80.

HEIDEGGER, Martim; AUGSTEIN, Rudolf; WOLFF, Georg. Heidegger e a política. O caso de 1933. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 50, p. 87, jul.-set. 1977.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. O pensamento originário. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 47, p. 3-13, out.-dez. 1976. Entretanto, na conferência “As questões da arte em Aristóteles”, apresentada no Círculo de Conferências, Mini-cursos e Comunicações *Poesia e pensamento II — A arte em questão, as questões da arte* — evento ocorrido de 25 a 28 de abril de 2005 na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) —, Emmanuel Carneiro Leão lê a dicção de Aristóteles como absolutamente poética (e não técnica).

HEIDEGGER, Martim. *Sobre o humanismo*. 2. ed. Introdução, tradução e notas: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 25-26.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 16.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. 2. ed. Introdução, tradução e notas: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 26-27. Cabe observar, no entanto, que em “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” Heidegger refere-se afetivamente ao *Íon* de Platão e em “Que é isto — a filosofia?” ele encerra sua preleção sobre a autêntica filosofia grega citando Aristóteles.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001, p. 44.

Todas as citações de *Íon* referem-se à tradução de Carlos Alberto Nunes: PLATÃO. *Íon*. Tradução Carlos Alberto Nunes. In: _____. *Diálogos (Apologia de Sócrates ; Crítão ; Mênon ; Hípias maior ; e outros)*. Belém: UFPA, 1980, p. 223-239. Só excepcionalmente poderá haver menção a outra tradução.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. O poeta, como o sofista: um fingidor. In: _____. *Platão: as artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 50-51.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução: Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 11.

Pucheu concilia Nietzsche e Platão. Para ele, Platão é, “sem dúvida”, o escritor preferido de Nietzsche. A afirmação foi proferida oralmente, durante o curso “Poesia e filosofia: o *Íon* de Platão”. Aguarde-se um livro seu sobre o assunto.

PUCHEU, Alberto. *Íon: a poesia e seus entornos interventivos*. Rio de Janeiro: 2005, mimeo, p. 3.

O desafio de Goethe, de que seria necessário detectar ou pelo menos supor o que é irônico e o que não é, no *Íon* (e também nos outros diálogos, pois sim?), propõe realmente um grande embaraço. Quantas interpretações adviriam das respostas dadas a tal provocação? Inclusive, também os interlocutores de Sócrates recorrem à ironia, não?

PLATÃO. *Íon*. Tradução Carlos Alberto Nunes. In: _____. *Diálogos (Apologia de Sócrates ; Crítão ; Mênon ; Hípias maior ; e outros)*. Belém: UFPA, 1980, p. 227.

PLATÃO. *Íon*. Tradução Carlos Alberto Nunes. In: _____. *Diálogos (Apologia de Sócrates ; Crítão ; Mênon ; Hípias maior ; e outros)*. Belém: UFPA, 1980, p. 229.

Id. *Diálogos (O banquete ; Fédon ; Sofista ; Político)*. Seleção de textos: José Américo Motta Pessanha; Tradução e notas: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 131.

Ibid., p. 199.

PLATÃO. *Diálogos (O banquete ; Fédon ; Sofista ; Político)*. Seleção de textos: José Américo Motta Pessanha; Tradução e notas: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat

e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 261.

Id. Ibid., p. 223-224.

Id. *A República*. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 17. As citações seguintes encontram-se às páginas 18 e 19.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. In: ARISTÓFANES; PLATÃO; XENOFONTE. *Sócrates*. Seleção de Textos: José Américo Motta Pessanha. Traduções: Jaime Bruna et al... 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 40.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987, p. 40.

PLATÃO. *Diálogos* (*Eutífron* ; *Apologia de Sócrates* ; *Críton* ; *Fédon*). São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 190. Esta edição da coleção Os pensadores traz a seqüência de acusação, julgamento, prisão e condenação de Sócrates. O conjunto permite uma visão abrangente do processo.