

Dois movimentos para o Íon, de Platão

Alberto Pucheu

1. Platão, Goethe e o Íon

Em Platão, a polêmica: o encontro e o embate: entre o poético e o filosófico, por exemplo. A tensão. A disputa. O combate como alavanca para uma individuação dos termos e, ao mesmo tempo, como fusão, como confusão, como a simultaneidade entre o que se diferencia e o mergulho na indiferença viva, inquietantemente trêmula. Como estilo. Que aproveita, renovando-as, todas as possibilidades do pensamento presentes anteriormente na tradição, muitas delas, inclusive, como a epopéia, a tragédia, a comédia, o ditirambo, a lírica e o epigrama, já experimentadas, na juventude, por ele. Em um de seus últimos livros, mesmo que criticamente, é Nietzsche quem salienta o que admiro: “Platão mistura confusamente todas as formas do estilo”¹; mas, desde sua primeira publicação, isto já se mostra, claramente:

Se a tragédia havia absorvido em si todos os gêneros de arte anteriores, cabe dizer o mesmo, por sua vez, do diálogo platônico, o qual nascido, por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia, e com isso infringe igualmente a severa lei antiga da unidade da forma lingüística².

Tal mistura é vista, então, elogiosamente, como possibilidade de salvaguarda da poesia no novo tempo, dito socrático: “O diálogo platônico foi, por assim dizer, o bote em que a velha poesia naufragante se salvou com todos os seus filhos”³. Ou, ainda: “Na realidade, Platão proporcionou a toda a posteridade o protótipo de uma nova forma de arte, o protótipo do romance”⁴. Esta posição miscigenadora não era alheia ao mundo grego, como observa Diôgenes de Laértios: “Aristóteles diz que a forma de seus escritos ficava entre a poesia e a prosa”⁵, acrescentando, ainda, que alguns autores diziam que o nome Platão fora dado a Aristoclés (seu nome de nascimento) possivelmente por causa da robustez de seu estilo⁶. Desinteressado por uma distinção entre gêneros, Platão inaugura uma nova maneira de pensar, um novo hibridismo, constantemente interrogativo, – os diálogos –, que mantém a conexão constante entre o poético e sua mais nova derivação, o filosófico, mostrando-o enquanto abertura para um renovamento de seu modo de realização. À poesia, foi intrinsecamente necessário um obrar, uma aprovação de variações inclusivas. Nascendo de uma intimidade agonística, impossível de ser superada, com a poesia, a filosofia, e, nessa intimidade, tentando conquistar algumas diferenças, ela se arrisca – estranha. Uma íntima estranheza, esta, entre poesia e filosofia, tornando a disputa – acolhimento. Os diálogos: um saque em um fundo da tradição jamais, por impossível de ser, inteiramente explorado, a extensão do poético na composição explícita do poético-filosófico. Os diálogos: um risco, um traço... Uma inscrição no traçado de um hífen.

No jogo do mesmo e da diferença, os acolhimentos jamais permitem a nulificação de uma das possibilidades, mas, justamente, sua incorporação através de uma escrita, ambígua, que não nos deixa apreendê-la em sua totalidade. Lemos fragmentos que se constroem acatando diferenças, uma pluralidade de vozes, de pensamentos que se entrecrocaram, diálogos que equivocam, e não monólogos que buscam qualquer tipo de unificação. A única unificação: um caminho, sem saída, para transitá-lo, em suas próprias aporias. Esbarros que são a assinatura de uma tal polifonia: os arranjos platônicos do pensamento, nos quais a hierarquia das vozes, das exclamações, das indagações, dos personagens, não é estanque nem unívoca. Edificação infinita, a proposta. Platão-poeta, Platão-filósofo, Platão-sofista

ta, 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. Se, para os gregos, origem não é apenas o momento volátil, que logo se apaga, em que algo se inicia, mas, sobretudo, aquilo que permanece enquanto fundamento do que nasce em todo o seu processo duradouro, a filosofia, grega que é, enquanto durar, há de se fundamentar pela recepção a outras áreas, e não pela tentativa de excluí-las. Uma filosofia constantemente aberta ao que, convencionalmente, não é tido por filosófico. Uma filosofia, artística, sem exclusões, impossibilitada de qualquer redução e inauguradora de novas aventuras, trazendo, sempre, para si, a importância do hipotético não-filosófico. Desde sua nascença, uma filosofia indiscernível de sua suposta alteridade, aberta a seu fora, uma filosofia cuja identidade, vazada, se faz no movimento inestancável de se outrar, no desguarnecimento de qualquer fronteira imaginada.

Apesar disto, insistem: Platão contra a poesia. O Livro X da *República* condensaria as atitudes da exclusão: “Assim teremos uma primeira razão que justifica não o admitirmos numa cidade que vai ser governada por boas leis⁷; (...) para me justificar de haver precedentemente banido uma arte tão frívola de nossa cidade”⁸. Esta exclusão, respectivamente, a do poeta e a da poesia, para muitos, inaugurada por Platão. O próprio Sócrates previne, entretanto, para que não o acusem de rígido, de rude, de rústico, por travar esta luta. Ela faz parte da tradição, grega, agonística: “é antigo o diferendo entre a filosofia e a poesia”⁹; “é antigo o antagonismo entre elas”¹⁰. Não foi Sócrates, personagem de Platão, quem teria causado o exílio ou o banimento, mas o próprio percurso do pensamento grego, desde seus primórdios. Mais um problema.

Para quem, pela expulsão dos poetas da cidade, continuar julgando o filósofo como o motivo da divergência, pode causar mais surpresa ainda o fato de o texto mostrar, como justificativa de tal contrariedade, os ataques desferidos pelos poetas antes mesmo da escrita do respectivo diálogo: para eles, os filósofos seriam “cadelas que ganem contra seus donos, o homem superior em tolas tagarelices, o bando que quer se assenhorear de Zeus, pensadores que, de tão pobres, cortam as idéias em quatro”¹¹. Com tais frases, além do desacordo, parece se redirecionar o horizonte de tal oposição, impossibilitando quem quer que seja de o pensar unilateralmente, ou seja, de ver no filósofo o censor e no poeta a vítima. A manter a diferença de denominação, os poetas, em Platão, demarcam, antes mesmo dos filósofos, alguma discordância. Neste começo de tratamento, o jogo de forças se faz proporcional e a tensão, recíproca. Trata-se, ao menos, de uma disputa, onde as intensidades se equiparam. Privilegiando as disputas e suas aporias, Platão: um dos maiores mestres agonísticos gregos. Platão-atleta, Platão-guerreiro, Platão-conquistador-de-prêmio-de-bravura, Platão competindo com Xenofonte, Platão, “o primeiro a opor-se a quase todos os seus predecessores”¹². Ou, então, de novo, Nietzsche:

Nos diálogos platônicos, o que é de especial importância artística constitui-se como resultado de uma disputa com a arte dos oradores, dos sofistas e dos dramaturgos de sua época; disputa inventada para que Platão possa, por fim, dizer: “Olhem, também posso fazer o que meus grandes rivais fazem; na verdade, posso fazer ainda melhor do que eles. Protágoras nenhum inventou mitos tão belos quanto os meus; nenhum dramaturgo criou uma atmosfera tão vívida e cativante quanto a de meu Banquete; nenhum orador escreveu orações como aquelas de meu Górgias – agora, eu repudio todos eles, e condeno toda a arte imitativa. Apenas a disputa fez-me poeta, sofista, orador”. Que problema abre-se diante de nós quando inquirimos a relação da disputa com a concepção do trabalho de arte!¹³

Platão, o último grande combatente, que, através da confusão das rixas, assinala, sem perfazê-las, as individualizações, seja a filosófica, a poética, a sofística, a política...: e elas, as individualizações, sem completarem suas

diferenças, através da potência de uma zona de entretecimento, teimam em se indiferenciar, confundindo-se, obscuramente. Platão, o último Homero, entretanto paradoxal, ambíguo, enigmático, como o poeta de Quios conciliado ao pensador de Éfeso?

Em todo caso, na *República*, quais são os filósofos injuriados pelos poetas? Quem são os poetas que insultam os filósofos? Em quem Platão está pensando, já que, na tradição, não há indícios de que estes termos sejam excludentes entre si, já que, na tradição, a própria palavra – filosofia – é recentíssima? Teria Platão tirado tais passagens de versos que não chegaram até nós? Ou poderiam ser as citações dos poetas, desconhecidas, mais uma invenção de Platão para promover a ambigüidade da problemática? E, assim, o lance do passado do divórcio seria mais uma invenção platônica. Procedimento que se adequaria perfeitamente ao modo de escrita do ateniense, privilegiador, acima de tudo, das aporias dialógicas que, tensivamente, sendo ruas que não levam a lugar algum que não seja o emaranhado surgido do próprio percurso, instigam, dando o que pensar com seu poético-filosófico, obrigando o leitor a participar, criativamente, do fluxo das idéias, refecundá-las, tornando-o – o leitor – mais um personagem ativo dos diálogos, ao invés de responderem na imobilidade última do suposto pensamento sistemático, conclusivo, de mão única.

Schleiermacher estava certo: “Faz parte do interior e da essência da forma platônica tudo aquilo que resulta da intenção de obrigar a alma do leitor à produção de idéias próprias”¹⁴. Para isto, comendo a primazia da arte dialógica – na qual, as personagens, ao invés de representarem indivíduos empíricos, são figurações de vetores exclamativos do pensamento transformados numa dinâmica de questões representada por eles em suas conversas –, o mítico, o imagético, o proverbial, o oracular, o divinatório, o demonstrativo, o conceitual, o discursivo, o metafórico, o dramático, a encenação, os cenários, todo um universo sensível das aparências e muitos outros procedimentos poético-filosóficos se descobrem à disposição do pensador para uma pertinência cada vez maior com as necessidades

incipientes. O próprio ponto de vista cênico, habitualmente pouco avaliado como filosófico, já foi, em outros tempos, usado como elemento primordial de distinção e classificação dos arranjos dialógicos platônicos¹⁵. O privilégio quanto ao modo de escrever se dá pela escolha calcada na extensão do limite daquilo que se quer atingir; quanto mais largo este limite, mais os recursos a serem utilizados têm de o acompanhar. Faz-se necessário um tipo de uso da linguagem que, resguardado em seu limite, permita o contato com o ilimitado, beirando-o a cada instante. Tudo isto em nome da própria criação e de uma pedagogia, ou de uma política, do pensamento que se quer direta e imediatamente extensiva a seus leitores, exigindo que eles se transformem, necessariamente, em intérpretes de uma maneira de escrever e pensar até então imprevista.

Além de suas tensões com a separação, com a diferenciação, essa atitude de miscigenação, de indiferenciação, era tarefa comum entre os gregos dessa época. Na *Metafísica*, Aristóteles também chama de “filósofos, de os mais antigos filósofos”¹⁶, boa parte dos pensadores anteriores a ele, incluindo Hesíodo; Protágoras, no diálogo homônimo escrito por Platão, relaciona Hesíodo, Homero e Simônides, dentre outros, com a sofística¹⁷. Se levarmos em conta Aristóteles, o Sócrates da *Politéia* e o Protágoras do diálogo, Hesíodo, por exemplo, aparece como filósofo, poeta e sofista: a encruzilhada do pensamento grego, no mesmo instante, em uma só pessoa. Três experiências do pensamento entrelaçadas entre si, indiferenciadas, difíceis de serem distinguidas, confundidas. Posteriormente, Diôgenes de Laértios lembrou: “Outro nome para os sábios era sofista, e não somente para os filósofos, mas também para os poetas – Crátinos, ao elogiar Homero e Hesíodo em sua peça Arquíloco, dá-lhes esse nome”¹⁸. Sábio, sofista, filósofo, poeta (aos quais ainda poderia juntar, pelo menos, os rapsodos, os sacerdotes, os adivinhos e os políticos) uma confusão virtuosa a ser difundida. O mesmo Diôgenes afirma que a filosofia, grega que é em sua origem, teria começado com o poeta Musaios, o primeiro a compor uma teogonia, ou com um outro, Lino, que teria escrito um poema cosmogônico¹⁹. A força do entrelaçamento e, a um só tempo, a alternativa da separação se fazem perceptíveis, obrigam-

do-nos a não abrir mão de uma nem de outra. Distinguir, mantendo a fusão – um dos paradoxos, uma das mais fortes aporias, um dos motores mais potentes do pensamento platônico.

Sempre difícil ler Platão. A movência contínua de seus sentidos leva, muitas vezes, contraditoriamente, os leitores a cristalizações interpretativas, fixidades pouco aventurosas, caricaturas monstruosas e arrogantes, obviamente muito menos de Platão que de seus intérpretes, ou melhor, apenas de seus intérpretes. Chega a ser inacreditável o número de professores universitários que, hoje, parecem se julgar superiores a Platão, criticando-o, ao contrário de Nietzsche, em nome de tolices que não fazem avançar o pensamento, em nome de clichês, de estereótipos, que acabam, tola e equivocadamente, por fixar o próprio pensamento nietzschiano e sua relação com Platão, intensamente admirativa, se lida com atenção e cuidado. A partir de Nietzsche e, depois, de Heidegger, criticar Platão se tornou o senso-comum, o mais convencional, ao passo que o necessário, agora, é justamente o ler à luz das transformações nietzschianas, kierkegaardianas, heideggerianas, deleuzianas, lacanianas, derridianas ou quaisquer outras. Lê-lo, portanto, sabendo que, a cada leitura de um diálogo, uma outra cópia, do mesmo diálogo, se mantém ilegível, alimentando todas as leituras presentes e futuras, que inventarão novas legibilidades sem jamais prescindir daquela cópia, ideal, que, de algum modo, permanecerá para sempre ilegível, ou legível apenas parcialmente, configurando todas as que lemos. Platão passa incólume por todas as caricaturas feitas dele. Assim, a inesgotabilidade de todo grande escritor.

Desconfio que, no *Íon*, de Platão, por exemplo – diálogo que, muitas vezes, foi tido por apócrifo, comumente visto como um escrito de juventude e, portanto, menor, repleto de interporlações etc. –, lemos, na maioria dos casos, a cópia lida por Goethe, a partir da qual, desde 1826, data da publicação de seu texto sobre o respectivo diálogo, se fazem as leituras da modernidade, até a maioria das de nossos dias. Lemos, portanto, o simulacro do diálogo platônico. Ainda não conseguimos superar essas três pou-

cas e escassas páginas, não nos afundamos em uma nova ilegibilidade necessária que traçasse a possibilidade virtuosa de uma outra interpretação. Quando um poeta – e, em todos os sentidos, um pensador – do porte de Goethe afirma que o diálogo, que se quer sobre o poético e fora escrito por um filósofo, não tem “absolutamente nada a ver com a poesia”²⁰, pode-se solidificar, enrijecendo-a, uma caricatura: a da filosofia contra a poesia, em busca de sua hegemonia. E, em contrapartida vingativa, a da poesia contra a filosofia.

Não se pode esquecer, entretanto, o motivo que levou o poeta alemão a escrever o ensaio *Platão como uma festa para a revelação cristã*. Em 1795, o poeta e jurista Friedrich Stolberg, um outrora conhecido de Goethe que, posteriormente, se converteu ao cristianismo, publicara uma seleção dos diálogos platônicos com um prefácio afetadamente religioso. Ainda que tardio em relação à edição dos diálogos, o texto de Goethe tem um caráter interventivo, combativo, agonístico, polêmico, contra a tentativa de se fazer de Platão um pensador cristão: “Mesmo Platão fora antes louvado por ter sido vinculado à revelação cristã, e é nesse papel que ele nos é apresentado na respectiva tradução”²¹. Contra uma vaga edificação, inconsistente em todos os níveis, Goethe clama por uma apresentação “clara e crítica das circunstâncias e motivações da escrita” platônica, que nos levaria a pensar Platão não como ele parece ter sido aos caprichos de quem quer que seja, obrigando-nos a uma leitura equivocada e redutora, mas, para que possamos efetivamente avaliá-lo como ele realmente foi: grego. Ler grego onde se lia cristão – no que concerne Platão, eis a exigência, de fundo, goethiana... Ainda que este – grego – tenha de ser, a cada instante, reinventado.

Se o breve ensaio é um libelo contra a cristianização caricata de Platão, Goethe, óbvia e simultaneamente, se coloca em guerra contra a canonização do *Íon*, pretendida por Stolberg:

Como pode, por exemplo, o *Íon* ser oferecido como obra canônica quando esse pequeno diálogo é apenas uma zomba-

ria! Provavelmente, por haver, no fim, menção à inspiração divina! Infelizmente, entretanto, aqui como em vários outros lugares, Sócrates está apenas falando ironicamente²².

Para desfazer a mistificadora leitura cristã, apenas a partir deste solo, deste projeto, o poeta ironiza a própria ironia supostamente socrática, zomba da própria zombaria supostamente platônica. Assumindo as máscaras da ironia socrática e do humor platônico, Goethe re-intitula o diálogo, chamando-o de *Íon*, o *rapsodo humilhado*, e, afastando Platão da santidade atribuída a ele por Stolberg, leva-o a dialogar ironicamente com a comédia, como mais uma das dissoluções de fronteiras habituais do filósofo grego, associando-o a Aristófanes, ao dizer que, se essa terra platônica é santa, até o teatro de Aristófanes é solo sagrado! Em nome de Platão e do resguardo de uma potência afirmativa, grega, de seu pensamento, uma possível santidade platônica se torna ilegítima, inteiramente jocosa, burlesca. Numa galeria de espelhos abissais, enaltecendo o ritual fálico onde antes era louvado o cristianismo com sua cruz, o poeta-ensaísta alemão realiza o mesmo procedimento que ele vê Sócrates efetuar no respectivo diálogo.

Poderia aprazer a Goethe a idéia de Trasilos, aquele que deu a cada um dos diálogos platônicos um título, tirado do nome de um dos interlocutores da obra, e um subtítulo, extraído do assunto abordado, até hoje, habitualmente utilizados, como se originalmente de Platão:

Trasilos diz que Platão publicou seus diálogos em tetralogias, à semelhança dos poetas trágicos, que participavam com quatro peças das competições dramáticas – as Dionísias, as Lênaias, as Panatenaias e o festival dos Quítroi. A última das quatro peças era um drama satírico, e as quatro juntas chamavam-se uma tetralogia²³.

O *Íon*, como o último arranjo de uma das tetralogias platônicas, como um drama satírico filosófico? Talvez Goethe gostasse desta idéia, que, se hoje, não faz muito sentido, nos mostra, mais uma vez, explicitamente,

um dos fortes vínculos com os quais a antiguidade juntava Platão e a poesia, Platão e o drama. Platão, como artista. Do pensamento. Como poeta. Filosófico.

Sob o signo da chacota ou da galhofa, por causa de seus poucos conhecimentos dos poetas e, finalmente, por ter sido convencido de ser apenas o recipiente da inspiração divina, e não o agente de um artifício, de uma *techne*, Íon, o famoso rapsodo laureado, mais ou menos como o Penteu das Bacantes, é travestido em um rapsodo aturdido, atordoado, confundido, envergonhado, zozzo, grato por ter sido feito de tolo, uma pessoa extremamente limitada, com toda sua fraqueza exposta, favorecida, talvez, por uma aparência atraente, uma boa voz e um coração receptivo, um talento natural, meramente performático, recebido através de uma prática possivelmente familiar, um rapsodo que nunca pensou sua arte nem a arte em geral, que conseguia, quando muito, ao invés de explicar os poetas, apenas parafraseá-los, um rapsodo, afinal, que não tinha o menor brilho de conhecimento poético. No talentoso, mas tolo, Íon, ter-se-ia a antecipação merecida de um poeta exilado.

Na leitura goethiana, a princípio, aparentemente, de poeta, ficaria Platão – o filósofo, suposto criador de personagens estúpidos com o intuito de enfatizar a verdadeira sabedoria socrática – também desmerecido, merecendo o exílio da República de Weimar? Parece-me que não. Mais uma vez, é importante lembrar ser Stolberg, e não Platão, o alvo de Goethe. Aqui, de novo, o jogo de espelhos, o pôr-se em abismos, faz-se presente: afirmando que, mesmo quando pouco perceptível, em todos os escritos filosóficos há um desafio polêmico, Goethe, o poeta, faz de seu pensamento uma polêmica contra o tradutor alemão, transformando-se, pelo encampamento de uma polêmica do pensamento, em filósofo, um símile de Platão. Um alemão que, num devir grego, pensa insuflado pela disputa. Goethe-Platão, um agenciamento fabricado pela força da disputa. Tentar exilar a introdução feita pelo tradutor aos diálogos platônicos, eis o desafio filosófico do poeta Goethe. Por isso, ou seja, por causa da interpretação

cristã de Platão, ele minimiza a inspiração divina, para ele, mistificadora, em nome de uma interpretação científica, psicológica, da inspiração, que se afaste de “milagres e das operações de poderes estranhos”. Ou seja, onde, em Stolberg, ao invés de grego, lê-se cristão, em Goethe, ao invés de grego, lê-se moderno. Por isso, por sua briga não ser primeiramente com Platão, ao dizer que, no *Íon*, Sócrates está falando apenas ironicamente, não precisa investigar aquilo que ele próprio requer ao fim de seu texto:

Certamente, se alguém distinguisse para nós o que homens como Platão disseram seriamente, ironicamente ou semi-ironicamente, seja por convicção ou por necessidades de argumentação, nos renderia um serviço extraordinário e contribuiria imensamente para nossa educação²⁴.

Mais uma vez: se o próprio Goethe não se lança nesta aventura, é por sua preocupação ser momentânea, polêmica, querendo tão somente conter a possível propagação da interpretação stolbergiana do diálogo.

Cito, de novo: “Aqui, como em vários outros lugares, Sócrates está apenas falando ironicamente”²⁵. A inspiração vista pela lente da ironia? É o que Goethe quis; e, nele, a presença da ironia não só acerca da inspiração, mas, constantemente, em múltiplas passagens de cada um dos diálogos, persistindo, inclusive, em tudo aquilo que, neles, apela à multiplicidade heterogênea. Ao longo da modernidade, na esteira goethiana, tal maximização da ironia se transformou num rolo compressor que, em nome da unidade socrático-platônica, contra a ficcionalização de Sócrates, contra os outros personagens que também compõem a poesia dramático-filosófica, contra sua intrínseca agonística, contra, enfim, a sutileza da filosofia com suas tensões manifestas e latentes, ao invés de instigar o fecundo pensamento plurívoco, acabou sendo a justificativa para a desatenção em relação a inúmeras passagens – sérias, não risíveis, difíceis, das conversações e conflitos criados por Platão: contraditoriamente, a ironia se opôs à aporia, ao invés de ser o seu motor. No *Íon*, Maria Cristina Franco Ferraz, por exemplo, afirma haver uma “sobrecarga de ironia”²⁶, desdobrada, por ela, em dois níveis: explicitamente, quanto à caricatura do rapsodo, e, im-

plicitamente, em relação ao poeta. Assim, no diálogo, tudo seria irônico, inclusive os elogios socráticos à rapsódia²⁷; mas, apesar de o diálogo ser basicamente avaliado por sua suposta sobrecarga irônica, curiosamente, em nenhum momento é explicitado o que se entende por ironia. Parece que a ironia é confundida com uma pura galhofa.

Cito, de novo, Goethe:

Certamente, se alguém distinguisse para nós o que homens como Platão disseram seriamente, ironicamente ou semi-ironicamente, seja por convicção ou por necessidades de argumentação, nos renderia um serviço extraordinário e contribuiria imensamente para nossa educação²⁸.

Ao invés da permeabilidade da ironia por tudo, faz-se necessário demarcá-la, contribuindo, desta maneira, para uma melhor compreensão do texto platônico. Como, entretanto, distingui-la, se nem mesmo se sabe o que ela, ironia, é? O que é a ironia socrática presente nos diálogos platônicos? Talvez seja Kierkegaard quem melhor pensa esta questão, pois o faz com sua habitual radicalidade filosófica. Para ele, o método irônico consiste em alavancar as perguntas de tal modo que seu interesse não repouse sobre o futuro de uma resposta conquistada, mas “na exaustão de um conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio”²⁹. Ao invés de para clarificar e saber alguma coisa, perguntar para, em nome de um não-saber, cuja disposição se faz simultaneamente fraterna e combativa com o saber³⁰, em nome desta tal de filosofia que exala todo o frescor de um recém-nascido aliado às forças inabituais do que se quer renovador... perguntar, portanto, para confundir, para estarrecer, para levar o interlocutor a, desfazendo-se de suas certezas habituais, se perder, para conduzi-lo, do concreto empírico cotidiano que o cerca, à abstração sem conteúdo de um vazio aporético, no qual o filósofo, aventureiro, se insere, sem jamais sair completamente dele e tragando seus interlocutores para esta não-ambiência. O filósofo não mede forças: com as palavras, sem querer abandonar o ringue nem por um segundo, obstinada e apaixonadamente, ele agarra seu interlocutor pelo pescoço e, obrigando-o a, incauto, participar da perigosa

luta das perguntas, constrange-o à nudez total. Só, então, tendo atravessado todos os riscos, sofrendo em seu corpo as dores mais intensas, o antes não-iniciado está apto a ir embora, mas já é tarde: agora, desnudo, ele se encontra contaminado pela terrível doença deste peso-pesado da conversação pensativa, tendo de admitir, da existência, o que suas mãos não conseguem segurar. Aporética, a ironia é a Musa socrática por excelência – o percurso abissal de um itinerário impossível de ser levado a termo; a ironia é o próprio caminho da aporia, possibilitando mostrar que, desde o primeiro passo, desde a primeira indagação, o que sempre se quer é deixar a admiração, espantosa, aparecer. Trocar o ponto de interrogação pelo de exclamação – eis o objetivo da ironia questionadora e aporética, o ponto onde o filósofo e o poeta, sem encontrar roteiros, se encontram, como que num beco sem saída. É o que o pensador dinamarquês parece dizer:

Mas esta senhora não é ninguém menos do que a ironia total que, depois que as pequenas batalhas foram combatidas até o fim, depois que todas as elevações foram arrasadas, percorre com o olhar o nada total, toma consciência de que nada mais restou, ou melhor, que só restou o nada³¹.

Neste momento da eclosão do vazio ou do nada que conduz os conversadores a, sem saída, mergulharem nele, só lhes restaria uma possibilidade: de dentro do vazio, do nada, maravilhados, tornarem-se um novo tipo de poeta, aquele que, mais uma vez, do nada, do vazio, do silêncio, criando, produz – pensamento. Acontece que quem se sentirá impelido a realizar este movimento produtor não é ninguém menos do que o leitor, o rosto escondido em todo e qualquer diálogo platônico.

De Kierkegaard a Lacan e, deste, a Derrida, uma rede, virtuosamente rota, estendida sobre o abismo, para minimamente crivar a vertigem de um Sócrates não como Nietzsche o pensou, mas de um Sócrates efetivamente nietzschiano, dionisíaco. No Seminário do psicanalista, pode-se ler:

Convém aqui nos referirmos ao que Platão explica no Fedro, a respeito dos estados superiores, se podemos dizer, da inspiração, tais como são produzidos para além do franqueamento da beleza. Existem diversas formas desse franqueamento, que não vou retomar aqui. Dentre os meios utilizados por aqueles que são *deomenous*, que têm necessidade dos deuses e das iniciações, há a embriaguez engendrada por uma certa música, que produz um estado a que se chama possessão. É, nem mais nem menos, a esse estado que Alcebíades se refere, quando diz que é isso o que Sócrates produz mediante palavras. Ainda que suas palavras sejam sem acompanhamento, sem instrumento, ele produz exatamente o mesmo efeito.

Quando nos acontece ouvir um orador, diz ele, mesmo que seja um orador de primeira ordem, isso somente nos causa um certo efeito. Ao contrário, quando é você que se ouve, ou mesmo suas palavras relatadas por um outro, ainda que quem as relate seja *Pamu phaulos*, justamente, um homenzinho de nada, o ouvinte, seja ele mulher, homem ou adolescente, fica perturbado, como que atingido por um golpe, e, para falar propriamente *katekhometa* – somos possuídos por isso.³²

E, de Lacan a Derrida, nesta maneira de ver Sócrates, uma caminhada no mesmo lugar:

O *phármakon* socrático também age como um veneno, um tóxico, uma picada de víbora. E a picada socrática é pior que aquela das víboras, pois seu rastro invade a alma. O que há de comum, em todo caso, entre a fala socrática e a poção venenosa é que elas penetram, para se apossar, na interioridade a mais oculta da alma e do corpo. A fala demoníaca desse taumaturgo arrasta para a mania filosófica e para os transportes dionisíacos. E quando não age como o veneno da víbora, o sortilégio farmacêutico de Sócrates provoca uma espécie de narcose, entorpece e paralisa na aporia, como a descarga do torpedado (*nárke*):

MENON: Sócrates, aprendi por ouvir-dizer, antes mesmo de te conhecer, que tu não fazias outra coisa senão encontrar dificuldades por todo canto e fazê-las encontrar aos outros. Agora mesmo, vejo perfeitamente, por não sei qual magia e quais drogas, por teus encantamentos, me enfeitiçastes tão bem que tenho a cabeça repleta de dúvidas. Ousaria dizer, se me permites uma brincadeira, que me pareces semelhante absolutamente, pelo aspecto e por todo o resto, ao grande peixe do mar chamado torpedo (*nárke*). Este entorpece desde que alguém se aproxime e o toque; tu me fizestes experimentar um efeito semelhante, [tu me entorpeceste]. Sim, estou verdadeiramente entorpecido de corpo e alma, e sou incapaz de te responder [...]. Tens toda razão, crê-me, de não querer nem navegar nem viajar fora daqui: em uma cidade estrangeira, com uma tal conduta, não tardarias em ser detido como feiticeiro [80 a b].³³

Partindo de Goethe, com sua demanda pela demarcação do que Platão está dizendo séria ou ironicamente, esta trilha conduziu a Kierkegaard, com as duas modalidades filosóficas da pergunta platônica, que muito ajudam a flagrar os dois vetores do *Íon*:

Pois a gente pode perguntar com a intenção de receber uma resposta que contém a satisfação desejada de modo que quanto mais se pergunta tanto mais a resposta se torna profunda e cheia de significação; ou se pode perguntar não no interesse da resposta, mas para, através da pergunta, exaurir o conteúdo aparente, deixando assim atrás de si um vazio. O primeiro método pressupõe naturalmente que há uma plenitude, e o segundo, que há uma vacuidade; o primeiro é especulativo, o segundo o irônico. Era este último o método que Sócrates praticava freqüentemente.³⁴

Usando a terminologia do pensador dinamarquês, o que, agora, aqui se tenta é rastrear o procedimento irônico, não o especulativo. Penso que, no *Íon*, ao invés de dizer respeito a absolutamente tudo, a ironia socrática se

refere tão somente à possibilidade de a poesia e a rapsódia serem encaradas como *technai* ou *epistemai*. Contrariamente à Maria Cristina Franco Ferraz, por exemplo, que afirma que a ironia socrática já se manifesta, de maneira evidente, “nos elogios à arte do rapsodo, que praticamente abrem o texto logo após um breve preâmbulo”¹³⁵, entendo que, se, por um lado, nesta passagem, começa a se esboçar a ironia socrática quanto à alternativa técnica (e somente em relação a ela!), por outro, os elogios à rapsódia, os motivos que fazem Sócrates invejar, admirando, os rapsodos, ou seja, tudo aquilo que, em progressão intensiva, aparece enquanto o *conveniente* e o *necessário* ao respectivo fazer, são inteiramente afirmativos. Traduzo o belíssimo trecho platônico:

Sócrates – Com efeito, Íon, muitas vezes, senti inveja admirativa dos rapsodos, de sua técnica. Pois, para sua técnica, assim como sempre é conveniente o cuidar do que diz respeito ao corpo e o mais belo aparecer, para ela, é necessário habitar nos muitos e excelentes poetas, principalmente em Homero – o de maior excelência e mais divino – e, além disso, decorar não apenas seus versos, mas isto que os vivifica [diánoia], isto, sim, é invejável. Pois ninguém verá nascer em si um bom rapsodo sem compreender o que o poeta diz. Pois o rapsodo é o intérprete do poeta para os ouvintes, a fim de que estes possam receber, no próprio corpo, celebrando-a, vida em sua vivificação [diánoia]. Sem celebrar, também em seu próprio corpo, o que os poetas dizem, os rapsodos não estão aptos a poetarem belamente. Tudo isto é digno de inveja admirativa [530 b, 5].

No diálogo, há uma vertente pela qual muito do que é dito da poesia e da rapsódia tem um valor inteiramente afirmativo – de forte dose, raramente igualável, de compreensão do poético. À rapsódia e à poesia, está reservada uma outra pregnância, em nada menor do que a técnica ou a epistêmica, inteiramente afirmativa, plena, cuja primeira amostra, como já foi mencionado, se dá no trecho acima traduzido, através daquilo que é *conveniente* e, sobretudo, *necessário*, mas que, no momento, não vem ao caso, já que o que interessa ao âmbito desta parte do ensaio é mostrar de que maneira a ironia socrática se manifesta no diálogo, para que ela não seja

quantitativamente hiper-valorizada nem qualitativamente sub-valorizada e, com isto, tomada como o rolo compressor do filósofo passando por cima do poeta ou do rapsodo, esmagando-os. Em vez de comentar toda esta passagem, gostaria de, reafirmando, salientar tão somente que é apenas no que tange à suposta capacidade técnica da rapsódia, neste momento lançada ironicamente por Sócrates e, logo em seguida, acatada com seriedade por seu interlocutor, que o ateniense mostrará o não-saber do efésio; exclusivamente neste aspecto, descentrando-o, ele o entorpecerá, o narcotizará, o confundirá. É como técnico que, conduzido por Sócrates, Íon mergulhará no vazio, perdendo o suposto conhecimento que hipoteticamente havia: “Qualquer pessoa perceberá de pronto que és incapaz de falar de Homero por meio da técnica ou da ciência” (*technē kai epistēmē*, 532 c), diz, mais à frente, Sócrates ao rapsodo. Num diálogo de mais ou menos 15 páginas, esta frase, ou alguma variação bastante próxima dela, é um autêntico refrão, retornando inúmeras vezes para insistir na única impossibilidade rapsódica ou poética que Sócrates deseja demarcar. Na paradigmática imagem da pedra heracléia, por quatro ou cinco vezes em menos de duas páginas, é dito que não é por *technē* que Íon fala de Homero, afirmação que, daí por diante, continuará a se repetir mais umas tantas vezes até o fim do texto. Por, no princípio da conversa ficcional, ter sido sugestionado a acreditar ser um *technikos*, e, a partir de então, a levantar esta bandeira sem, entretanto, conseguir sustentá-la, Íon, ao fim do diálogo, é levado a aceitar ter sido injusto ou, melhor e definitivamente, a, aprendendo, assumir sua impossibilidade técnica. Com esta parte negativa, irônica ou desconstrutiva, Sócrates faz a sua atopia – epidêmica, a sua excentricidade – virótica, contra as quais ninguém, nem mesmo nós, afastados de anos, estamos imunes; com elas, Sócrates nos contamina, deixando-nos sem chão, sem lugar, sem centro: no abismo. Se, ao invés de sábio, Sócrates é átopos³⁶, é porque a filosofia, ao invés de ser uma sabedoria, é atópica – dissituada, deslocalizada, deslocada, desassentada, excêntrica, desnortada, desorientada, inclassificável; para ela, ele quer conduzir seus interlocutores, e, mais do que isso, Platão, seus leitores. Resultando no verdadeiro equívoco do personagem, o que Íon não sabia da rapsódia e da poesia é que elas não são *technai* nem *epistēmai*, enquanto ele as acreditava como tais; desta crença, como já foi dito, Sócrates o conduz ao vazio, ao nada, de sua antiga opinião. Ao lugar nenhum. À não-ambiência. À aporia. À perplexidade. À exclamação de quem agora pode também aprender um

fato ainda mais importante: o da não necessidade delas serem encaradas a partir da fundamentação daqueles elementos de um certo tipo de saber. Completando, portanto, o processo irônico, perfazendo-o, juntando o começo e o fim da conversa através de um dos objetivos alcançados, as derradeiras palavras do diálogo, através das quais Íon é obrigado a uma demolição de seu suposto saber, a frequentar a vacuidade, são: “[...] *kai me technikon peri Homeron epaineten*: e não de técnico, seus elogios rapsódicos de Homero”. Fim do diálogo.

Mesmo talvez desconhecendo o texto de Goethe, ou, se o conhecendo, não levando em conta o contexto de sua interpretação, os comentadores, como a anteriormente mencionada, com maior frequência, direta ou indiretamente, reproduzem apenas a caricatura do jogo de Goethe: Platão – o filósofo contra o poeta, a filosofia contra a poesia. Ou, então, tão ruim quanto isto, talvez ainda pior, o diálogo, poético-filosófico, passa a não ter “absolutamente nada a ver com a poesia”, levando a um desmerecimento desta ou, conforme o caso, da própria filosofia, e, desta forma, para que se pense uma dinâmica poética, poético-filosófica ou mesmo filosófica, o diálogo não serviria, não mereceria ser levado em conta. Desta maneira, tudo o que se consegue é perder, de uma só vez, tanto Platão quanto Goethe, exatamente onde ambos se encontram: na união do poético com o filosófico. Até hoje, portanto, Íon, o personagem, é, o mais das vezes, tratado através de sua total falta de vivacidade e esperteza, como mero contraponto ao pensamento socrático, uma presa fácil que não oferece qualquer resistência, exibindo a parvoíce exemplar dos rapsodos, sempre de maneira enfatuada e desqualificada, sob suspeição, mostrando uma idiotice caricatural que o desmascararia... Dominada e controlada, a figura do rapsodo se expõe exemplarmente tola, vaidosa, degradada, merecedora de condenação, escarnecimento, ironia, ridicularização, humilhação, incriminação... O diálogo é recebido apenas através de seu personagem sendo zombado do começo ao fim, como um completo imbecil, quando seria totalmente desmoralizado e ridicularizado, deslegitimizando, por sua tolice caricatural e total imbecilidade, a possibilidade de um pensamento poético. Confundindo Sócrates, e suas opiniões supostamente de antemão vitoriosas, com um Platão racional que teria por estratégia o ataque

acusatório a outros discursos, o escritor dos diálogos poético-filosóficos seria, finalmente, o criador de um dos maiores escândalos do pensamento, uma covardia má intencionada, uma má-fé em nome de um só movimento decisivo na história do Ocidente: a hegemonia da filosofia. Com suas novas vias condenatórias. Sua vitória. Sua exclusão. Sua ironia. Seu ardiloso golpe de mestre. Contra o poético ameaçador. Contra a incômoda aporia. Um Platão sistemático. Um Platão – não – dialógico! Um anti-Platão?!

Acontece que o próprio Goethe faz questão de caracterizar o Sócrates do diálogo como uma figura fictícia criada pelo teatro do pensamento platônico. Mostrando mais uma relação estabelecida entre o diálogo filosófico e a comédia ateniense, indicando, também com isso, o caráter poético da filosofia, o poeta, indiscernível agora do filósofo, assinala que, assim como há um Sócrates de Aristófanes (a ocasião não exige que Goethe mencione o Sócrates de Xenofonte), existe um outro, platônico, ambos diferentes entre si e, sobretudo, inteiramente diversos de sua pessoa empírica. Sócrates, Goethe bem sabe, evidencia-se como uma ficção de Platão, livrando-nos do erro freqüente de subsumir este àquele, como se Platão expusesse suas idéias pela boca de Sócrates. Nunca é demasiado relembrar a deliciosa anedota contada por Diôgenes de Laértios, mencionando que Sócrates, o indivíduo empírico, ouvindo Platão ler o *Lisis*, teria exclamado: “Por Heraclés! Quantas mentiras esse rapaz me faz dizer!”³⁷ Mentir... Mascarar... O jogo ficcional dos diálogos poético-filosóficos platônicos.

Mas, se Platão não é Sócrates, quem é ele, afinal? Como adentrarmos em seu pensamento? O próprio Goethe nos indica uma bela chave, não desenvolvida por ele mesmo:

Todos os escritos filosóficos são atravessados por um fio polêmico, mesmo quando pouco perceptível. Quem quer que filosofe se distancia dos modos de pensamento de seus predecessores e contemporâneos. Por isso, freqüentemente, os

diálogos platônicos não se encaminham apenas em direção a algo, mas também contra algo. Seria de maior eficácia se o tradutor elucidasse esses dois *algos* e, num grau cada vez maior, os tornasse compreensíveis ao leitor alemão.³⁸

Ler Platão como o criador de uma disputa, de um combate, de um teatro poético-filosófico do pensamento, onde tudo, personagens, conversas e idéias, incluindo seus enfrentamentos, é fictício. Lê-lo como um escritor agonístico, sem submetê-lo a algum personagem específico. Lê-lo, no legível do horizontal, no explícito das falas de todos os personagens, mas também nas virtualidades que, movediças, velozes, muitas inapreensíveis, insinuam um plano vertical, inaparente, de intensidades, onde ecoam as múltiplas tensões entre tudo o que é dito e o todo do indizível. Ler, sempre, Platão, como uma polêmica aporia. Lê-lo como quem tem muito a dizer tanto sobre a poesia quanto sobre a incipiente – e, desde então, permanente – filosofia e, sobretudo, quanto a seus possíveis entrelaçamentos. Lê-lo, simultaneamente, como poeta e como filósofo, como superador dos caminhos reconhecidos do pensamento, e, desta maneira, buscar, nele, esses dois *algos*, ou seja, o que, no diálogo, é pensado da filosofia e o que, no diálogo, é pensado da poesia. Talvez, assim, pensando o aonde as forças do diálogo se encaminham e o contra o que essas forças se fabricam, pensando desde o próprio agon, desde sua insolúvel valorização, ao invés de termos o pensamento de Platão com enforcadores e coleiras, domesticado em nossos bolsos, possamos pensar em um Platão, enfim, perigoso, indomesticável, que, no fim das contas, nos obriga a pensar simplesmente – com ele, a partir dele. Por nossa conta.

2. A partir do prólogo do *Íon*

O *idiota e o entusiasmado*... Há muitas aproximações e distanciamentos entre estas duas palavras. Muitas reverberações. Como também figurações de cidades que elas evocam. É pelas cidades que começa o *Íon*, mas as cidades estão atreladas ao *idiota* e ao *entusiasmado*. Delas, eles não se distinguem, ou quase isto. Com elas, eles se confundem, ou praticamente assim. Das cidades, eles são aparências, apelidos, o suporte conceitual de toda uma geografia, de toda uma política, de toda uma pedagogia. Porque

é na cidade que nasce este novo pensamento: a poesia filosófica de Platão, seu teatro do pensamento. Com Platão, inaugura-se a necessidade de uma escrita urbana, que acate os novos ruídos, a nova polifonia, as variações de vozes múltiplas. Que faça, deles, o elogio. E de uma vida que se confunde com a praça pública, com o esbarro do povo. Mas não apenas isto. É preciso que estes diálogos da cidade platônica se distingam das conversações diárias, apesar de, de alguma maneira, delas, manter o ritmo, ou melhor, aumentar muito mais suas velocidades habituais, acelerá-las. Igualmente para os diálogos, é necessário erguer muralhas que os protejam do cotidiano, criar uma suspensão do dia-a-dia, ter a força para acatar a forja do que poderia ter acontecido, mas não ocorreu, senão na própria trama da escrita desta nova cidade que obriga, então, a olhar o cotidiano a partir das lentes dos diálogos: com olhos livres, pela primeira vez.

O que se passa diariamente poucas vezes é filosófico ou poético de modo explícito. Para explicitar o implícito poético-filosófico do urbano, temos Platão, inaugurando uma escrita acerca da cidade, uma escrita que, desde a cidade, a cerca, dá-lhe um limite, uma medida, obrigando-nos a vê-la a partir desta nova possibilidade – *Peri poleos*, como antes, *Peri physeos*, e, simultaneamente, não mais como antes. Ao que não está à altura deste implícito, ao que se esquiva do poético e do filosófico, ao que não acolhe a exigência do pensamento, apenas a isto, o riso de Platão sugere o lado de lá dos muros, da cidade, dos diálogos. Vale dizer, tudo que se apresenta nos diálogos platônicos, aparece, ali, como um ápice do pensamento, como merecedor maior do lado de dentro dos muros. Acatando a conversação diária, a velocidade da escrita platônica ainda lhe é bastante superior. Numa primeira leitura, pegamos apenas muito pouco do que está sendo dito, que teima em correr, fugir, escapar; somos obrigados a parar nossos afazeres, voltar, reler, ser fortes o bastante para permanecer nesta cidade, habitá-la. Entrar no diálogo como quem entra numa cidade, como estrangeiro, sem saber o que pode acontecer, onde se localizam seus meandros mais obscuros, seus perigos, suas armadilhas, seus pontos luminosos, suas recreações, suas dádivas... Entrar no diálogo como quem, a qualquer momento, pode ser seqüestrado ou se deparar com o límpido estalo das rochas e o mar, como quem, certamente, tem de viver ambas experiências. Entrar no diálogo como estrangeiro. Até deixar de ser estrangeiro a esta cidade.

Como estrangeiro, Íon, o *entusiasmado*, adentra o diálogo – Íon, de Éfeso, como Parmênides, de Eléia. Como Empédocles, de Agrigento. Como Tales, de Mileto. Como Demócrito, de Abdera. Como Íon, de Éfeso, com ou sem a vírgula separadora, ele adentra o diálogo. Como cidadão da cidade de Heráclito. De Heráclito de Éfeso. O próprio texto avisa que, no momento, em função da guerra entre Atenas e Esparta, Éfeso é dominada pelos atenienses [541 c]. Vindo da periferia, da atual colônia, Íon chega à metrópole como estrangeiro, mas, de alguma maneira, também como ateniense, já que Atenas controla a famosa cidade do pensamento *physiológico*. Apenas por isto, ou seja, não por força da suposta maneira popular de Íon falar, nem para, ironicamente, mostrar sua falsa-modéstia desfazendo em seguida uma possível vaidade do rapsodo, no preâmbulo, ambos os personagens falam na primeira pessoa do plural a respeito do prêmio vencido e do por ainda a alcançar. Íon afirma: “– Conquistamos o primeiro prêmio, Sócrates”; enquanto este o instiga: – “Belas palavras! Tratemos, agora, de vencer também nas Panatenéias” [530 a]. Ganhando os concursos, dando glória a Éfeso, Íon distingue, simultaneamente, Atenas, que, no momento, engloba Éfeso. Acostumado a disputar com combatentes similares a muitos Hércules e Teseus [*Téeteto*, 169 b], Sócrates bem sabe dessas coisas. Como os personagens, suas temáticas e o a partir de onde eles falam, as cidades deslizam uma para a outra, criando uma zona de indeterminação, uma indiscernibilidade.

Apenas enquanto estrangeiros e periféricos que ainda terão de se tornar cidadãos, com Íon, os leitores adentram o jogo realizado na capital, que, filosófico e poético, reúne, além de Atenas com toda a efervescência de sua filosofia nascente, a cidade natal de Íon e a poesia à qual ele vitalmente se dedica. Como Éfeso, como Íon de Éfeso, estrangeira e ateniense a um só tempo, a poesia entra no respectivo diálogo como periférica e central, numa confluência com o filosófico, com o filosófico-poético, metropolitano e capital. Como aquela que, tradicionalmente exclusiva no mundo grego, deixou de o ser, apesar de se manter inerente ao contemporâneo inclusivo de todas as possibilidades do pensamento. Participando do novo estilo, pela primeira vez, ela, a poesia, meio autóctone e meio estrangeira, é claramente trazida para o âmbito do questionamento de suas instigações e efetuações. O que é a poesia? Desde onde ela se realiza? Quais são seus efeitos? Quais as suas possibilidades e impossibilidades?... Pelo motor dos diálogos, pela filosofia poética ou pela poesia filosófica

platônica, pela intensidade filosófica de sua atualidade, a poesia se pensa a si mesma, delongada e radicalmente. Mantendo-se sujeito, a poesia se torna objeto de si mesma.

Desde a primeira fala, quando o personagem Sócrates dá as boas-vindas ao seu interlocutor, num duplo sentido, com a mesma frase, Platão oferece as mesmas boas-vindas a seus leitores, só que, desta vez, ao *Íon*, convidando-os ao diálogo homônimo do personagem. Com isto, ele delimita toda a ambiência ficcional, portanto, poética, de sua atividade: assim como o rapsodo, os leitores são recebidos nessa metrópole, a Atenas dialógica, a Atenas da mestiçagem entre poesia e filosofia. Também para os leitores, as simpáticas recepções de hospitalidade são mantidas, já que, tal qual Íon, eles são convidados para tal cidade: “– Boas vindas ao Íon!”, diz a primeira frase do diálogo [530 a], simultaneamente de Sócrates ao rapsodo e de Platão a seus leitores. No pórtico do texto, os leitores ainda não aprenderam a potência que move o personagem – é-lhes exigido se confrontarem com esta dinâmica, para poderem, ao menos, vislumbrá-la, talvez, até, incorporá-la. Repletos de preconceitos históricos, muitos dos comentadores não conseguiram enxergar todo o vigor que é atribuído ao rapsodo, contentando-se, numa facilitação da complexidade de tudo o que envolve este e qualquer outro diálogo, em hiperrestesiar a ironia, em vê-la, indiscriminadamente, por todos os cantos da escrita platônica.

É Íon de Éfeso, como Sócrates, de Atenas? Esta primeira pergunta ficará ecoando. Na abertura do diálogo, no que diz respeito a Íon, sabe-se que, desta vez, ele não vem, efetivamente, de sua casa, da cidade de Éfeso, mas de Epidauro, onde, durante o recente festival no qual se realizaram os concursos de todos os gêneros que dizem respeito às Musas, venceu as disputas rapsódicas. De lá, como vagamundo, como quem é levado pela performance poética a se deslocar continuamente em busca de uma nova apresentação, como quem só se assenta no poético – se é que o poético oferece algum assentamento –, agora, ele chega, para o meio do povo ateniense (*pothen ta nun hemin epidedemekas*, 530 a). Mas não sobrevém de qualquer maneira. Ele rompe os muros da cidade como uma epidemia. Como os vírus que vão se reproduzindo no interior de outros corpos, que, vivos, os hospedam. Através de Íon, algo acomete um grande número de pessoas por onde quer que passe. Ainda que não saibamos exatamente porquê, por qual vírus ou doença, seus hospitaleiros são todos contaminados. Contaminados, pelo menos, pela poesia, veículo condutor de

operadores, sem ela, imperceptíveis. Seus agentes infecciosos acabaram de contagiar os epidáurios e, pelo jeito, tudo indica que, em breve, tomarão conta de Atenas, já que Íon é forte candidato a vencer as Panatenéias, a difícil competição para a qual ele chega, aparentemente como franco favorito, apesar de a vitória vindoura não estar exclusivamente em suas mãos. Como Homero, Hesíodo e Arquíloco dependiam das Musas, ele depende da necessária ajuda de uma divindade; só dela, o sucesso poderá proceder, garantidamente. Vindo de todo e qualquer lugar e indo para todo e qualquer lugar, Íon rompe, portanto, os muros da cidade, como uma epidemia. Que está contagiando a Grécia: Éfeso, Epidauro, Atenas... Parece não ter fim, o contágio poético provocado por entre os homens por meio deste que tem um público habitual de cerca de vinte mil pessoas [535 d]. Nesta situação, de ser, talvez, o melhor ou o primeiro dos rapsodos gregos do momento, de ser, provavelmente, o *aristos rapsodos* [541 b], de sua perambulagem, ele rompe os muros, adentrando a cidade. Desde sempre no interior sem nunca sair, reconhecendo-o, Sócrates se achega dele. Do silêncio inaugural, inicia a obra: de repente, do nada, subitamente, Sócrates aborda o melhor dos rapsodos gregos – Íon de Éfeso – no momento exato em que ele, de sua errância, adentra a cidade. Explosão inicial do diálogo.

Quem é este que aborda o melhor dos rapsodos gregos, o semi-estrangeiro Íon de Éfeso, sem o convocar a uma recitação – que deverá acontecer, futuramente, fora do diálogo, nas Panatenéias –, mas o seduzindo a uma conversação filosófica, com a qual o rapsodo não é familiar? Quem é este que nunca sai de Atenas para não se arriscar a ser preso como feiticeiro, que enfeitiça, entorpece, narcotiza e encanta seus interlocutores? Quem é este que não sabe o que ocorre fora de sua cidade, Atenas, que não sabe nem mesmo que os epidáurios estão promovendo as disputas de rapsodos em honra ao deus [530 a]? Quem é este que aparentemente se situa sempre na mesma cidade dando as boas-vindas àquele que nunca pára e o induz a parar? Sócrates, o *idiota*, o ateniense que, desde o começo, através do diálogo, tira Íon de seu eixo, de seu centro, que o desloca, o dissitua, o desassenta, o desorienta, trazendo o estrangeiro para aquilo que a ele é periférico: ao invés de à poesia com sua recitação, à conversação filosófica. A conversação filosófica é o estrangeiro do estrangeiro, a periferia do periférico, onde ele realmente se sente estranho, sem solo, deslocado, desnorteado, desolado. A ela, pela força, o lutador Sócrates arrasta todas as

peças que, porventura, lhe parecem disponíveis, agarrando-as, sem as deixar facilmente ir embora. Quem é Sócrates? Na *Apologia* [21 a], em nome da defesa contra as acusações que almejam sua condenação, Sócrates conta que um antigo amigo de infância e de toda a vida, Querofonte, foi uma vez ao oráculo de Delfos, tendo lhe perguntado se havia alguém mais sábio do que Sócrates. A Pítia declarou ser o ateniense o mais sábio dos gregos, o melhor dos gregos, o primeiro dos gregos em sabedoria.

O encontro ficcionalizado no *Íon* não é entre duas pessoas quaisquer do povo, que, da maneira como se realiza, pudesse ocorrer fora dos pergaminhos platônicos. Como bom grego oriundo da tradição agonística homérica, para colocar a rapsódia, a poesia e a filosofia em questão, Platão lança a invenção de uma reunião casual entre dois dos melhores homens gregos de sua época – o número um dos rapsodos e o número um dos sábios, ainda que este último seja um sábio de uma nova espécie de sabedoria, que se caracteriza por seu não-saber, por sua idiotia, por sua ironia, pela *philia*, ou seja, por uma amizade combativa, por uma abertura questionadora, por uma disposição que não mais se assenta nem se situa, por um humor dissituado, desassentado, desorientado em relação à sabedoria, em relação à poesia. Quem é o melhor dos gregos? Onde está a excelência contemporânea? O que pode a poesia? O que pode a filosofia? Como ambas se distinguem? Como ambas se confundem? Uma das genialidades constantes, e maiores, da escrita de Platão: trazer o poeta e o filósofo para uma conversação num diálogo que é, sempre, simultaneamente, poético e filosófico. Poético-filosófico. Filosófico-poético.

De Íon, a cidade ressalta como uma imagem conceitual, como uma geografia conceitual. Éfeso: a periferia, com sua atual dependência de Atenas. Éfeso: a poesia, ao encontro da filosofia e do poético-filosófico. Éfeso: a cidade entusiasmada. Há toda uma imbricação neste jogo de cidades. Íon, o *entusiasmado*, o rapsodo, de Éfeso, e Sócrates, o *idiota*, o filósofo, de Atenas. O que é a Atenas de Sócrates? Atenas: a metrópole. Atenas: a filosofia derivando-se da poesia e, dela, receptora. Atenas: a pedagogia e a política. Mas será que, nos diálogos, se trata de uma Atenas geográfica, política, histórica, que, ainda hoje, pegando um avião ou um navio, poder-se-ia visitá-la em suas ruínas, revê-la em seus restos arqueológicos, estudá-la nos atlas geográficos universais e nos livros de história grega, por mais bem intencionados que sejam? Será a Atenas que encontraríamos, se entrássemos num túnel do tempo e voltássemos dois mil e quinhentos anos,

ou quase isto? Será que a Atenas socrática é a da praça pública, dos tribunais, dos conselhos, das leis, dos partidos, dos cargos, dos banquetes, dos nobres, dos escravos, das heranças familiares...? Sem dúvida, esta Atenas participa da escrita platônica, mas, de tal forma que se submete a ela. Se, em Platão, a cidade recebe a medida da escrita, de que modo ocorre tal transfiguração urbana? Espraçando-se por suas colônias, Atenas é, primeiramente, uma cidade de papel e palavras, um reino do pensamento, que caracteriza qualquer lugar, todo lugar, lugar nenhum. Ou seja: a Atenas socrática é uma Atenas, primordialmente, filosófica.

O que significa uma cidade filosófica? Como pode uma cidade, por filosófica, ser atópica? Como o filósofo habita esta cidade? Que cidade o filósofo habita? Criada pela poética de Platão para ser socrática, Atenas há de ser, portanto, dissituada, tornando o filósofo ignorante de tudo o que, de Atenas, é apenas localizado, tornando-o desinteressado por tudo o que, de Atenas, é somente territorializado; mas, se o filósofo se afasta da Atenas topográfica, não é para, através de tal alheamento, visar à graça de ser estimado, tornando-se, por sua reputação, o mais popular dos homens, ainda que de modo anedótico como no caso de Tales e sua queda no buraco enquanto contemplava os astros. Tal tipo de abstenção filosófica não acontece tampouco em nome de uma recusa da cidade, mas pela presentificação de uma possibilidade de dar uma medida da cidade, assim como os *physiólogos* davam uma medida da natureza – *Peri poleos*, como antes, *Peri physeos*, e, simultaneamente, já pela escolha da cidade, não mais como antes. No *Teeteto*, Sócrates fala acerca do modo de o filósofo habitar a cidade:

(...) realmente, apenas o seu corpo se situa exatamente aí dentro da cidade e no meio do povo, enquanto a diánoia, ela mesma, comandando todas estas pequenices e coisas de nonada às quais dá pouca importância, voa por todos os lados, geometra, como disse Píndaro, “dos subterrâneos” e das extensões da superfície da terra, astrônoma do “para além do céu” e, de todas as maneiras, perscrutando a completude da natureza em cada um dos entes em sua totalidade, sem que ela, recaindo, se fixe em nada disto que se lhe mantém próximo (173 d-e).

Nesta passagem, uma das mais difíceis, belas e, no que toca a voltagem do pensamento, generosas dos diálogos platônicos, há toda uma poética da habitação, toda uma filosofia da moradia. É lúdico apontar que não há uma negação do corpóreo, do explicitamente urbano, do que ocorre pelo meio do povo, mas uma medida para eles, que, através de um deslocamento, não os deixa fixos nem fechados sobre si. Só a partir desta medida, sob seu comando, o que diz respeito ao cidadão é tomado como “estas pequenices e coisas de nonada às quais (a *diánoia*) dá pouca importância”. Em suas vidas cotidianas gerenciadas pelos afazeres diários não refletidos e imersas num mundo regido por tudo o que se encontra, constantemente, de antemão legislado e eticamente pré-determinado, os homens são, de modo habitual, situados, territorializados, localizados, assentados, centralizados, classificados, norteados, orientados, enfim, tópicos, assentando em se tornarem passíveis de uma pura repetição infundável do que, previamente, já fora por muitos experimentado. Assim como a chegada do rapsodo efésio para o meio do povo ateniense se evidencia como uma epidemia, um dos modos corpóreos de os filósofos estarem na cidade também é epidêmico (*alla toi onti to soma monon em tei polei keitai autou kai epidemei*). O repouso estabelecido e uma errância qualquer por entre o povo de um lado a outro dos muros da cidade não bastam ao modo de ser do filósofo – como tampouco um nomadismo corpóreo interurbano é suficiente para assegurar ao rapsodo sua fama de ser o melhor –, que procura o diferencial da maneira de o homem habitar o mundo.

Ao invés de se tornarem os sedentários do senso-comum habitual ou, o que dá no mesmo, vagamundos que se contentam exclusivamente com o perambular de um canto a outro sem se exclamarem com a experiência do périplo que estão realizando, os filósofos, assim como os poetas (e os rapsodos), realizam seu pensamento a partir da perplexidade, da admiração ou do espanto provocados pela pregnância disto que, originário, governa a maneira do usual costumeiro se manifestar com tudo que, suposta e aparentemente, lhe é regular, constante, previsível, legítimo. Assentados em seus corpos, que por sua vez habitam a cidade, os filósofos, estes híbridos – meio corpóreos, meio dianoéticos, em outras palavras, corpóreos enquanto dianoéticos e dianoéticos enquanto corpóreos, ou seja, simultânea e indiscernivelmente corpóreos e dianoéticos –, mostram, no ordinário, o extraordinário que o atravessa, no previsível, o imprevisível que o transpassa, no habitual, o inabitual que o risca, no sólito, o insólito que o

compõe, no contínuo, o descontínuo do qual aquele é apenas um rosto... Neles, o aparecido está submetido à ininterrupta força de criação, tal qual o poeta utiliza as imagens dadas pelo que está à sua volta para, através delas, deixar ser deflagrada a força poética instauradora que tudo passa a controlar.

Num livro de Guimarães Rosa, por exemplo, desde a primeira entre quase seiscentas páginas, o sertão geográfico está explicitamente submetido a uma intensidade única e atópica:

O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é por os campos-gerais a fora a dentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais do Urucuia. Toleima. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, que tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade. O Urucuia vem dos montões oestes. Mas, hoje, que na beira dele, tudo dá – fazendões de fazendas, almargem de vargens de bom render, as vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ainda virgens dessas lá há. O gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniães... O sertão está em toda parte.³⁹

Ou, ainda, mais diretamente atópico: “O sertão é sem lugar”⁴⁰. ... Ou, repetindo, o sertão geográfico se encontra explicitamente submetido a uma intensidade única, atópica e – dianoética: “sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar”⁴¹. Por isto, também a respeito de Rosa, em suas viagens, realmente, apenas o seu corpo se situa exatamente ali dentro do sertão empírico, geográfico, vagando no meio dos sertanejos que o habitam; o mesmo poderia ser dito de todo e qualquer poeta, como, por exemplo, de Manoel de Barros em relação ao Pantanal, em meio aos pantaneiros. É um fato: sejam poetas, romancistas, filósofos ou quaisquer outros, os pensadores só habitam a cidade corporalmente: no não-lugar da diánoia, que torna todos os lugares permeáveis a ela, eles se dissituam, se desassentam, se deslocam, se

desterritorializam, se desnorteiam, se desorientam para darem luz a novas imagens deste desterro. A *diánoia* se comporta, portanto, enquanto a cidade filosófica, a cidade atópica. A *diánoia* é a Atenas filosófica platônica. Na qual Sócrates, atópica e filosoficamente, habita.

O que a passagem traduzida do *Teeteto* diz da *diánoia*? Primeiramente, que ela voa por todos os lados, dirigindo-se e se entregando a tudo o que existe, sem se deixar, em pane, cair de seu vôo, fixar-se em nada de sua vizinhança; a ela, nunca falta combustível para estar em todos os lugares ao mesmo tempo, já que, desde si mesma, ela queima, liberando energia e o mais que lhe é conseqüente por fissão e fusão. Apesar da entrega, esta infixidez volátil, simultaneamente, se retrai; apesar da doação, misturando-se, confundindo-se, também se distancia, distinguindo-se, separando-se – toda esta movimentação não a deixa se reduzir a uma nova aparência entre as que existem, nas quais ativamente participa. Comandando os entes em sua multiplicidade, neles, se presenciando, deles, ela se ausenta, como toda força governante⁴². Se a *diánoia* é geômetra, deve-se ao fato dela dar a medida de toda a superfície da extensão terrestre, que não se resume ao mundo do sempre visível da planura. Aqui, a extensão não se mede por fita métrica nem por nenhuma outra unidade quantitativa. É preciso englobar o céu com seus astros. Força que lida com o que se comprime entre o céu e a terra, tudo, ela mede. Quem dá, entretanto, medida ao céu e à terra, estes dois limites extensivos do mundo sensível? Também ela, que, geômetra e astrônoma, mede, legisla, cosmogonicamente, como disse Píndaro, desde os *subterrâneos* até o *para além do céu*, atravessando tudo o que existe, existiu e ainda poderá existir, submetendo, além dos homens, inclusive, os deuses. Trabalhando na encruzilhada entre o finito e o infinito, atravessando tudo o que existe, a medida do céu e da terra se subtrai, invisível, no que, por imperceptível pela exclusividade dos sentidos, é chamado de *subterrâneos* e *para além do céu*. A cada instante, de todas as maneiras, na totalidade de cada um dos entes, esta medida perscruta a completude da natureza, que, integralmente, instaura sua força no todo de qualquer manifestação possível. Na *diánoia*, cada um dos entes, na sua totalidade individual, manifesta a completude da *physis*. Como instabilidade prolífera de todo e qualquer acontecimento, como manutenção inclusiva de um fora comandante dos entes que se queriam exclusivos e auto-regentes, como encruzilhada do aparecer e do não-aparecer, do finito e do infinito por toda a planura que o homem habita, esta plenitude, também chamada

de belo por ser a beleza a corporificação da totalidade unitária da natureza em uma singularidade, é o que faz o *para além do céu* convergir, para a planura, em uma tensão com os *subterrâneos*. A planura é a força convergentemente afirmativa das divergências tensivas que, a cada momento, geram o movimento de todo o existir. Aqui, a fórmula: *diánoia* = *métron*, medida⁴³. Aqui, outra fórmula: *Peri poleos* = *Peri physeos*. Aqui, mais uma fórmula: Platão = pré-socrático; ou mesmo a fórmula anacrônica: Sócrates = pré-socrático.

O *Crátilo* [396a] oferece uma possibilidade de compreensão para a *diánoia* que se harmoniza muito bem com a passagem do *Teeteto* citada:

Pois, realmente, o nome Zeus fala por si mesmo. Repartindo-o em dois, ora utilizamos uma de suas partes, ora outra: assim, uns o chamam Zena e outros, Dia. Colocados juntos, evidenciam a natureza do deus, o que afirmamos concernir ao nome em sua perfeição. Pois, para nós e todos os outros, não há ninguém que seja mais a causa da vida (zen) que o governante e rei de tudo o que existe. Este deus se encontra, então, corretamente nomeado, por ser através (dia) dele que todos os vivos sempre alcançam a vida (zen). Mas, redigo, seu nome foi repartido em dois, *Dia* e *Zena*. Subitamente, escutando-o, agora, é insultante supô-lo filho de Cronos; é de acordo com o lógos que Zeus (dia) tenha sido gerado por uma magnífica *diánoia*.

Por finalidade, quando perfeito, o nome deixa aparecer em seu próprio corpo o que ele nomeia desde a força geradora que faz o nomeado ser o que é. Como o filósofo, ele é um híbrido, nomeando, de uma só vez, a completude do ente e a totalidade da natureza. Nomear a totalidade da natureza na completude do ente – este, sim, é o efeito máximo do nome, o que o leva a ser dianoético, na medida que ele mesmo, através de sua diferença individual, sensível, tem o cuidado e a possibilidade de manifestar, privilegiadamente, o todo em sua plenitude. Na passagem acima, o ente em questão é um deus, habitante do Olimpo, atuante na terra, revelador de um dos modos de o real aparecer, evocado pelos homens com o nome de Zeus e dito pela tradição ser filho de Cronos. Como passar por cima dos nomes é ultrajante, o Sócrates platônico propõe uma

outra genealogia, mais adequada ao nome, mostrando que é este quem governa, comandando, como a *diánoia*, inclusive, os deuses (o vínculo entre *ónoma* e *diánoia* assinala que esta e o *logos* são o mesmo, como apontado no *Sofista*⁴⁴). Tal o filósofo, a *diánoia* e a própria compreensão de nome, Zeus, este nome divino, se mostra híbrido.

Na etimologia poética de Platão, são duas, as ramificações que confirmam a perfeição híbrida do nome, o fato dele ter sido corretamente nomeado: *Zeus = Zena + Dia*. *Zeus = Vida + Através*. Pela intermediação do nome, desdobrar o politeísmo inerente ao significante, exponenciá-lo, jogar com ele. Onde se perguntava por apenas um dos deuses, agora, a nova equação responde com dois, recém-gerados por meio de um corte ou de uma cissiparidade, para, a partir deles, confundidos ao próprio nome, dizer melhor a natureza total daquele primeiro deus e do próprio ato de nomear – pois é disto que, efetiva, primeira e ultimamente, se trata, já que nomear, se poética ou filosoficamente, é um ato híbrido que estetiza a plenitude métrica do cosmos dianoético, corporificando-a; além de ser a questão central do *Crátilo*. Há todo um sutil deslizamento dos deuses, como modos de manifestação do real, para os nomes, como maneira privilegiada de configuração do real, como se fosse um redirecionamento da teogonia à logogenia: de um deus ao nome de um deus, e, deste, à criação nominal de dois novos deuses, para voltar ao nome do deus inicial, reconfigurando o que era um antigo deus em um novo sentido, nominal, até então inaudito. Não é apenas o cosmos que se torna discursivo, mas o discurso que engendra o cósmico; não é apenas a natureza que repousa nas palavras, mas estas que movimentam a natureza. A verdade é o desvelamento que decorre da linguagem e, daí, antecipadora, torna todo o derredor permeável a ela. À escuta do nome e do *lógos*, a filosofia nasce e se fortalece em todo o seu vigor – fora deles, nada faz sentido por si só.

Esquizogenizar, portanto, para, desdobrando a prole, logo em seguida, reunir as duas crias, visando a perfeição do nome. Nesta nova equação, “o governante e rei de tudo o que existe, é a causa da vida, por ser *Através* (*Dia*) dele que todos os vivos sempre alcançam a *Vida* (*Zen*)”⁴⁵. De Zeus, poder-se-ia dizer, portanto, que é o meio de vivificação de vida, mas, se não é filho de Cronos, quem é, então, seu progenitor ou sua progenitora? O texto diz que é bem dito, que é digno de aplausos, que é, sobretudo, de acordo com o *lógos*, afirmar que Zeus (*Dia*) tenha sido gerado por uma *magnífica diánoia*. Se o Zeus divino é o meio de vivificação de vida, a *diánoia*

é a mãe filosófica, à qual os deuses estão submetidos, de o meio de vivificação de vida, vida geradora de o meio de vida que gera tudo o que é vivo cortando-o com vida. *Diánoia* parece ser vida que, em sua potencialidade máxima, em sua máxima plenitude, vivifica tudo o que é vivo, arranjando-o em um cosmos vivificado pelo caos como uma de suas aparências, como um de seus corpos... Submeter a religião e a tradição ao *ónoma* e ao *logos*, indiferenciando estes da atopia dianoética – que estranheza perigosa a uma Atenas territorializada, norteada, orientada, tópica, não filosófica, realizada pelo mais sábio, entretanto, mais feio dos homens! Pelo que parece, seria necessário curar a cidade da feiúra desse vírus epidêmico, expulsar Sócrates da cidade... Seria preciso uma nova expulsão, a dos filósofos... A expulsão do filósofo da cidade. Ou sua morte.

Uma pergunta feita páginas atrás merece ser recolocada: é Íon de Éfeso, como Sócrates de Atenas? Se a Atenas socrática é dianoética, habita Íon, o vagante epidêmico, como Sócrates, a *diánoia*? A presença de ambos na cidade é mediada pela imediação da *diánoia*? É a *diánoia* o vírus infeccioso que, através de Íon, pelos operadores invisíveis e veículos condutores da poesia, sempre contamina seus hospedeiros? A rapsódia e a poesia compartilham a experiência filosófica, ou melhor, a filosofia se desassenta no não-lugar em que a poesia sempre se dissitou, prosseguindo e desdobrando a experiência da tradição em possibilidades diferenciadas ainda não testadas? Filosofia, poesia e rapsódia partem todas da mesma empatia vital, como modos de incorporação da *diánoia*, ajudando-a a se manifestar? Para se revelar, a *diánoia* precisa, então, do corpo das palavras, do corpo do poeta, do corpo do rapsodo, do corpo do filósofo, do corpo do ator, e de suas vozes? São o corpo e a voz aquilo de que a *diánoia*, para se consolidar, tem mais necessidade de afirmar? Estas interrogações antes exclamam do que indagam.

O vínculo indestrutível que funde o poeta ao filósofo, tornando-os, de alguma maneira, o mesmo, já estava assinalado na própria passagem citada do *Teeteto*, quando, falando da maneira de o filósofo habitar a cidade através da *diánoia*, é um poeta, Píndaro, quem é trazido por Sócrates para dizer algo desta vivência filosófica. Aqui, Platão indica: o que ele quer dizer do filósofo pode ser igualmente bem dito a partir do poeta. E quanto ao rapsodo? O mesmo parece ser afirmado em uma das principais falas de Sócrates no *Íon*, a primeira logo após o breve preâmbulo previamente abordado, a primeira que introduz o que gostaria de chamar de a parte

proposicional do diálogo, aquela que abre um leque de ambigüidades, variações e planos de intensidade possíveis (530 b 5 – 531 a 1, apenas até o começo da frase, quando Sócrates adia a escuta da recitação de Íon):

Sócrates – Com efeito, Íon, muitas vezes, senti inveja admirativa dos rapsodos, de sua técnica. Pois, para sua técnica, assim como sempre é conveniente o cuidar do que diz respeito ao corpo e o mais belo aparecer, para ela, é necessário habitar nos muitos e excelentes poetas, principalmente em Homero – o de maior excelência e mais divino – e, além disso, decorar não apenas seus versos, mas isto que os vivifica [diánoia], isto, sim, é invejável. Pois ninguém verá nascer em si um bom rapsodo sem compreender o que o poeta diz. Pois o rapsodo é o intérprete do poeta para os ouvintes, a fim de que estes possam receber, no próprio corpo, celebrando-a, vida em sua vivificação [diánoia]. Sem celebrar, também em seu próprio corpo, o que os poetas dizem, os rapsodos não estão aptos a poetarem belamente. Tudo isto é digno de inveja admirativa (530 b, 5).

Notas

1. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Traduzido por Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 112.
2. NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Traduzido por J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 88.
3. Id. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 89.
5. LAËRTIOS, DIÓGENES. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 94.
6. Id. *Ibid.*, p. 86.
7. PLATÃO. *La república*. Trad. par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1973. Tome VII, 2^e partie, livres VIII-X. 605b, p. 99, 3 volumes, vol. 3.
8. Id. *Ibid.*, 607b, p. 102-103.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, 607c, p. 103.
11. *Ibid.*, 607b, p. 103.
12. LAËRTIOS, DIÓGENES. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 91.
13. Nietzsche, F. *Homer's contest*. In: *The portable Nietzsche*. Edited and translated by Walter Kaufmann. New York: Penguin Books (The Viking Portable Library), 1976, pp. 37-38.

14. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Tradução Georg Otte, revisão técnica e notas Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 66.
15. LAËRTIOS, DIÔGENES. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 97.
16. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1990. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 985a10, p. 30; 982b13, p. 14; 987a29, p. 44.
17. PLATÃO. *Protágoras*. Trad. por Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: EUFC, 1986. 316d, p. 101.
18. LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 15.
19. Id. *Ibid.*, p. 13.
20. GOETHE, Johann Wolfgang von. Plato as Party to a Christian Revelation. In: *Essays on Art and literature*. Edited by John Gearey and translated by Ellen von Nardroff and Ernest H. von Nardroff. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 201.
21. Id. *Ibid.*, p. 200.
22. *Ibid.*
23. LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 93. LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 98.
24. GOETHE, Johann Wolfgang von. Plato as Party to a Christian Revelation. In: *Essays on Art and literature*. Edited by John Gearey and translated by Ellen von Nardroff and Ernest H. von Nardroff. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 203.
25. Id. *Ibid.*, p. 200.
26. FERRAZ, Maria Cristina Franco. O Poeta, como O Sofista: um fingidor. In: *Platão - As artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 35.
27. Id. *Ibid.*, p. 41.
28. GOETHE, Johann Wolfgang von. Plato as Party to a Christian Revelation. In: *Essays on Art and literature*. Edited by John Gearey and translated by Ellen von Nardroff and Ernest H. von Nardroff. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 203.
29. KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de ironia; constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 42.
30. Vale lembrar que estamos entendendo esta palavra como aquilo que caracteriza o sábio segundo o próprio Sócrates no diálogo, ou seja, estando vinculado aos poetas, atores e rapsodos.
31. Id. *Ibid.*, p. 96.
32. LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 8: a transferência*. Versão brasileira de Dulce Duque Estrada. Revisão de Romildo do Rego Barros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, p. 155.
33. DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 66. (Vale lembrar que torpedo (nárke) é uma arraia que emite descargas elétricas que causam entorpecimento).
34. KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de ironia; constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 42.
35. FERRAZ, Maria Cristina Franco. O Poeta, como O Sofista: um fingidor. In: *Platão - As artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 41.
36. Referência esta que, caracterizando Sócrates, atravessa os diálogos platônicos, como, por exemplo, Fedro 229c, Teeteto 149 a, Górgias 494 d, Banquete 215 a, só para citar alguns.

37. LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1988, p. 93.
38. GOETHE, Johann Wolfgang von. Plato as Party to a Christian Revelation. In: *Essays on Art and literature*. Edited by John Gearey and translated by Ellen von Nardroff and Ernest H. von Nardroff. Princeton: Princeton University Press 1994. Ibid. p. 200-201.
39. ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1984, pp. 7-8.
40. Id. Ibid., p. 331.
41. Ibid., p. 24.
42. Mostrando que sua compreensão de diánoia provém do nous de Anaxágoras, o mesmo é dito no *Crátilo* [413 c]: "(...) o que diz Anaxágoras, que o nous é autocrata, pois é por si mesmo, não se mistura com nenhuma das coisas naturais e, atravessando todas elas, as arranja em um cosmos".
43. Para métron, conferir o fragmento 30, de Heráclito.
44. Cf. PAES, Carmen Lucia Magalhães. Platão e A mãe do ouriço do mar. In: *Kléos - Revista de Filosofia Antiga*, volume 1, número 1. Rio de Janeiro: Programa de Estudos em Filosofia Antiga, IFCS-UFRJ, julho de 1997, pp. 143-156.
45. As maiúsculas vão apenas por serem designativas de nomes do deus, para salientar as divindades, nominais, da Travessia e da Vida.

Resumo

Através de uma leitura de Platão como, simultaneamente, poeta e filósofo, o ensaio busca desfazer as caricaturas habituais criadas diante do *Íon*. Se, na modernidade, elas começam com o texto de Goethe sobre o respectivo diálogo, é nele também que vejo uma saída para uma outra compreensão, que, aqui, parcialmente se mostra. Perguntar pela ironia e tentar localizar o que no *Íon* é irônico, eis o primeiro objetivo do ensaio; o segundo é começar apontar, a partir do prólogo do diálogo, a determinação afirmativa da rapsódia e da poesia, dando destaque à sua incorporação da diánoia, que as vincula com a filosofia. Publicando estas duas primeiras partes do ensaio, saliento, apenas, que ainda falta uma terceira a ser escrita, finalizando uma trilogia sobre o *Íon*; nela, além do desdobramento do segundo movimento deste texto, virá a explicação do motivo do próprio Sócrates se dizer um idiota (*idiotés*) e chamar o personagem Íon de *entusiasmado*.

Palavras-chave

Platão, *Íon*, Goethe, ironia, rapsódia, poesia, técnica, diánoia.

Abstract

Throughout an interpretation of Plato as poet and philosopher, this essay tries to undo the common-sense caricatures established about the *Ion*. During the modernity, if they had started with Goethe's text about the respective dialogue, it is also there that I see a way to a different understanding. The first goal of this essay is to ask for irony trying to determine what really is ironic at *Ion*; the second aim is, through de introduction of the dialogue, to begin to show the affirmative determination of rhapsody and poetry, giving special attention to their embodiment of *dianoia*, which makes them united to philosophy. Publishing these two parts of the paper, I would like to say that there is still a third one waiting to be written, completing a trilogy about the *Ion*; at the third part, besides the continuation of the second movement of this text, there will be an explanation for the motive that takes Socrates to call himself an idiot (*idiotes*) and Ion an *enthusiast*.

Key-words

Plato, *Ion*, Goethe, irony, rhapsody , poetry, technique, *dianoia*.