

A inspiração no *Mênon*, *Fedro* e *As Leis*

Após examinarmos o *Íon* à luz de seus temas principais, a *téchne* e a inspiração divina dos poetas, não podemos omitir uma breve análise daquelas passagens presentes nos diálogos posteriores que, consonantes com o teor filosófico do diálogo de juventude, descortinam conceitos-chave como o da concessão divina e do entusiasmo poético. Não pretendemos discutir os argumentos filosóficos expostos em cada uma das obras seguintes, mas, tão-somente, verificar a existência de um motivo condutor nesses trechos que os remete ao contexto global do *Íon* cuja natureza programática em relação ao *corpus platonicum* foi sustentada por alguns comentadores. Logo, passaremos ao largo da complexa discussão travada entre os intérpretes para aferição do teor de tais enunciados, quanto à sua seriedade de fundo – manifestações irônicas ou testemunhos sinceros de seus expositores? – para, atentos ao que nos diz o texto platônico, vislumbrarmos o problema de forma mais abrangente.

Excluindo a *Defesa de Sócrates*, que por sua complementaridade com o *Íon* mereceu uma análise conjunta no capítulo anterior, é no *Mênon* (99b-d), texto de transição entre os diálogos de juventude e maturidade, que encontramos uma alusão ao problema da inspiração divina. Tendo como ponto de partida a busca por uma definição – o que é a virtude? – chega-se, na última parte do diálogo, à discussão sobre a hipótese de que a *areté*, talvez, se baseie na opinião correta, e não no conhecimento (96d -100b). Assim, tendo Sócrates e Mênon acordado não ser a virtude ensinável (pois se o fosse seria uma modalidade de conhecimento/ciência), é sugerido que esta possa advir de uma opinião verdadeira, o equivalente a uma concessão divina (99b-d):

SO. Se não é graças à ciência, então, resta que é graças a uma feliz opinião? Servindo-se dela os políticos administram retamente as cidades, não sendo eles em nada diferentes, em relação ao compreender, dos pronunciadores de oráculos e dos adivinhos inspirados. Pois também estes, quando os deuses estão neles, falam com verdade, e mesmo muitas coisas, mas não sabem nada das coisas que dizem.

MEN. Há o risco de que seja assim.

SO. Não é verdade, Mênon, que é justo chamar divinos esses homens, esses que, não tendo disso a inteligência, realizam com sucesso muitas e importantes coisas, entre as que fazem e as que dizem?

MEN. Perfeitamente.

SO. Logo, chamaríamos corretamente divinos tanto aqueles que ainda agora mencionamos, pronunciadore de oráculos e adivinhos inspirados, quanto todos, sem exceção, do gênero poético. E os políticos, não diríamos menos do que desses que são divinos e que os deuses estão neles, inspirados que são e possuídos pelo deus, quando, pela palavra, realizam com sucesso muitas e importantes coisas, sem nada saber das coisas que dizem.¹⁹¹

Eminentes governantes como Temístocles, Aristides, Péricles, Tucídides, apesar de terem prestado inestimáveis benefícios à cidade, que os tornou merecedores do respeito geral dos seus governados, revelaram-se incapazes de ensinar a virtude a seus próprios filhos. Diferentemente dos artesãos, que de posse de uma *epistème* obtêm sucesso na tarefa de passar adiante as regras constituintes de sua própria *téchne*, os políticos não possuem discípulos quanto ao correto governo da cidade, assim como não o aprenderam de terceiros; contingência que advém de uma feliz opinião (*eudoxía*, 99b).

Encontramos, novamente, a oposição entre inspiração divina e conhecimento, que testemunhamos constituir o núcleo central do *Íon*. Se a virtude política não é uma ciência nos moldes das *téchnai* – algo que se aprende e se ensina – qual o estatuto das palavras e ações cuja verdade dota o agente privado de conhecimento de uma autoridade similar à dos deuses? A natureza da feliz opinião, citada no *Mênnon*, agrupa sob a égide do entusiasmo divino, ao lado dos políticos, também os adivinhos, os pronunciadore de oráculos e os poetas (99d), que se transformam em benéficos conselheiros para a vida prática. Ao possuírem a opinião verdadeira (99a), eles conquistam os mesmos efeitos práticos que adviriam da posse da ciência, embora esse saber possua uma estabilidade decorrente do raciocínio pelas causas (98a), ausente no fenômeno da inspiração e subordinada à eventualidade da intervenção dos deuses.

As palavras utilizadas por Sócrates para descrever a condição daqueles que dizem muitas verdades, ainda que ignorantes do sentido de seus pronunciamentos, são as mesmas do *Íon*: possuídos pelo deus (*katechomé nous ek toû theoû*, 99d), sujeitos a uma concessão divina (*theía moira*). A feliz coincidência de um auxílio divino permitiu aos eminentes estadistas acima descritos, a despeito de não possuírem a ciência, a realização de acertos políticos de grande monta.

¹⁹¹ PLATÃO. *Mênnon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC/Rio/ Loyola, 2003, pp. 107-109.

Devemos lembrar que a tradicional concepção mitológica grega já contemplava o patronato divino no tocante às decisões válidas ao bem-estar da comunidade, função reservada às Musas. Essas entidades tomam, sob sua guarda, não apenas os poetas, mas também os heróis, os guerreiros, os filósofos e os reis, ou seja, são as fontes de todo conhecimento genuíno e de todas as ações plenas de significado.¹⁹² Quando um rei interpreta as leis divinas proferindo justas sentenças, governa assistido pelas Musas, como atesta uma passagem da *Teogonia* de Hesíodo¹⁹³.

Como habitual, Platão transfigura a tradição mítica representada pelas Musas ao suprimir qualquer participação da inteligência do poeta na feitura dos cantos poéticos, algo que reincide na inspiração dos políticos tal como descrita no *Mênon*. Na passagem 99e-100a, da concessão divina, diz-se que advém, sem inteligência, aos quais advenha (*theía moira / áneu noû*). Outra vez o indivíduo divinamente inspirado é descrito como um títere de forças numinosas, incapaz de prestar contas da verdade de suas palavras e ações.

Muito mais complexo é o tratamento reservado ao tema da inspiração poética no *Fedro*, diálogo capital que versa simultaneamente sobre poesia, filosofia e os problemas da escritura, pertencente ao período de maturidade de seu autor. Seu argumento filosófico, muito discutido¹⁹⁴, acolhe dois discursos de Sócrates, o segundo dos quais contém uma verdadeira efusão poética à maneira daqueles encontrados no *Íon*.¹⁹⁵ E é no tratamento dispensado às modalidades de loucura (*manía*) que encontramos novamente a poesia como fruto de uma inspiração ou entusiasmo (245a-c):

Um terceiro gênero de possessão divina e de loucura provém das Musas; quando encontra uma alma delicada e pura, desperta-a e arrebatada, levando-a a exprimir-

¹⁹² OTTO, W.F. **Las musas y el origen divino del canto y del habla**. Tradução de Hugo F. Bauzá. Madrid: Ediciones Siruela, 2005, p. 38.

¹⁹³ De acordo com a *Teogonia* de HESÍODO, op. cit., 2003, p. 109.

“Ela é quem acompanha os reis venerandos.
A quem honram as virgens do grande Zeus
e dentre reis sustentados por Zeus vêem nascer,
elas lhe vertem sobre a língua o doce orvalho
e palavras de mel fluem de sua boca. Todas
as gentes o olham decidir as sentenças
com reta justiça e ele firme falando na ágora
logo à grande discórdia cõnscio põe fim,
pois os reis têm prudência quando às gentes
violadas na ágora perfazem as reparações
facilmente, a persuadir com brandas palavras.”

¹⁹⁴ Há comentadores que sustentam ser o tema principal do diálogo o amor, enquanto outros advogam a primazia caber ao problema da retórica.

¹⁹⁵ Tigerstedt identifica o mesmo tom solene, à maneira de um hino, e o mesmo estilo metafórico nos discursos de Sócrates nos dois diálogos. Cf. TIGERSTEDT, E.N., op. cit., p. 52.

se em odes e outras formas de poesia, embeleza as inúmeras empresas dos antigos e educa os vindouros. E quem chegar às portas da poesia sem a inspiração das Musas, convencido de que pela habilidade se tornará um poeta capaz, revela-se um poeta falhado, e a poesia do que está no domínio de si mesmo é ofuscada pela dos inspirados.

São estes, e mais ainda, os belos benefícios que tenho a referir-te derivados da loucura proveniente dos deuses. Deste modo, não devemos receá-la em si mesma, nem qualquer argumento nos deve perturbar com a ameaça de que é conveniente preferir a afeição de quem possui autodomínio à do apaixonado. Esse não levará a palma da vitória, senão depois de haver provado que não é para proveito deles que o amor é enviado pelos deuses ao amante e ao amado. Nós, porém, devemos demonstrar o contrário, que é uma grande felicidade que nos tenha sido concedida pelos deuses tal loucura. Essa demonstração será, sem dúvida, pouco convincente para espíritos subtis, mas persuasiva para os sábios.

Hackforth, ao comentar a passagem, sublinha o contraste entre a atitude severamente crítica em relação à poesia, tal como encontramos em *A República*, e o teor laudatório para o mesmo objeto presente no *Fedro*. É como se Platão, simultaneamente racionalista e poeta, tivesse permitido a proeminência deste último num escrito em que, muito antes de sua aparição no elenco das modalidades de loucura divinas, já acolhera o motivo da inspiração, testemunho do poder imaginativo da alma humana.¹⁹⁶

Assim o filósofo argumenta. De modo habitual considera-se o autodomínio preferível à loucura, mas a passagem do texto estabelece um desvio de regra em se tratando de uma loucura proveniente dos deuses, o que inverte a proposição inicial. Neste caso, a *manía* divina é uma dádiva inacessível àqueles que têm sua sanidade preservada. Assim, há uma condição psíquica comum, que não foge aos padrões estabelecidos, enquanto fruto de uma perturbação ou doença, e outra que é singular, de exceção, que permite ao homem ultrapassar sua condição mortal e lograr o embelezamento das empresas dos antigos e a educação da posteridade.

A *manía* poética é apenas uma das modalidades de loucura divina mencionadas no *Fedro*. Com ela coexistem a loucura profética (relacionada ao deus Apolo), a ritual ou misteriosa (a Dioniso) e a erótica (inspirada por Eros e Afrodite). Deve ser salientado que todas elas possuem um sentido benéfico, concedendo favores inestimáveis ao homem, dentro de seus respectivos âmbitos de atuação. Aquele, por elas acometido, subitamente se revela capaz de

¹⁹⁶ HACKFORTH, R. **Plato's Phaedrus**. Translated with an Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 61.

realizações que traem uma união temporária do humano com o divino, enquanto que em condição normal tais dádivas são negadas.

As semelhanças do *Fedro* com o *Íon* não estão limitadas ao elogio da possessão pelas Musas, pois novamente Platão estabelece uma oposição entre a *téchne* (arte/habilidade) e o entusiasmo proveniente das Musas, tal como fizera no texto de juventude. Se tal paralelismo aproxima o teor de ambos os diálogos no que diz respeito ao problema da inspiração poética, no *Fedro* a discussão se torna mais complexa na medida em que se põe em relevo uma dupla concepção do próprio ato criador poético-musical, ausente no diálogo de juventude. De um lado, a composição artística, como consequência de um processo de aprendizado, fundada sobre uma mecânica de regras, e de outro, a poesia como fruto de uma espécie de delírio¹⁹⁷, constituinte de uma *téchne* poética. Vejamos em mais detalhes suas diferenças.

Ao contrapor a poesia genuinamente inspirada com os resultados obtidos por aqueles que tentam realizá-la a partir de uma *téchne* ordinária, Platão ressalta a indiscutível superioridade das obras provenientes da *manía* divina em relação aos resultados obtidos por aquele que está no domínio de si mesmo. É citada como exemplo, logo adiante em seu texto (268d-269a), a descrição de como seria o encontro de um músico com o homem que se considerasse conhecedor de harmonia por saber extrair notas graves e agudas pelo manejo das cordas de seu instrumento. A este último, o músico diria de modo suave que realmente tal conhecimento é necessário para aquele que deseja tornar-se mestre de harmonia. Porém, não é a própria harmonia.

Essa história ilustra a condição daquele que ignora os limites de seus conhecimentos, pois não sabe do abismo que o separa do autêntico músico, que ocupa patamar mais elevado na consumação de seu ofício, e é incapaz de ultrapassar as regras compiladas nos manuais técnicos, limitando-se ao conhecimento normativo, acessível a todos indistintamente. É evidente que a excelência de um músico não prescinde do conhecimento de certos métodos próprios à harmonia, mas também é verdade que exige uma superior compreensão de seu objeto. Também é o caso da tragédia, que encontrou, em Sófocles e Eurípides, exemplos modelares de uma poesia trágica verdadeiramente inspirada. Platão parece indicar a dicotomia entre uma *téchne* rudimentar, ordinária, acessível a todos, e uma *téchne* poética que encontra seu

¹⁹⁷ MOUTSOPOULOS, E., op. cit., p. 35.

ponto de partida na inspiração, capaz, no entanto, de ser potencializada pelo conhecimento dos seus métodos e pela experiência prática.

Devemos ter em mente que a menção ao tema da *manía* poética constitui a parte inicial de um longo discurso mítico proferido por Sócrates, o que o aproxima, ainda mais, das passagens centrais do *Íon*. Se, neste diálogo, a inquirição dialética demonstrou que não é por um conhecimento que o poeta diz tantas coisas verdadeiras e belas¹⁹⁸, cabendo à narrativa mítica central a tarefa propriamente positiva de definir a proveniência divina de tais realizações, no *Fedro* o elogio às quatro modalidades de loucura ocupa um papel similar, ao indicar vias de acesso ao divino inteligível à margem do caminho dialético.

Na sua última obra, *As Leis*, Platão mantém intacta sua preocupação com o problema da poesia, com importantes reflexões, notadamente no livro II, em que discute o lugar da dança e do canto na formação dos jovens, e, no livro VII, dedicado à elaboração dos princípios gerais da educação do corpo e da alma. Mas, nos livros III e IV, é que encontramos duas passagens cujo teor de conjunto remete ao diálogo de juventude, ambas enunciadas pelo ateniense. Vejamos inicialmente a segunda delas, em 719 c-d:

O ateniense: Estes: “Há, ó legislador, um antigo provérbio – constantemente repetido por nós mesmos e que recebe a aprovação de todos – segundo o qual sempre que um poeta está sentado no tripé das Musas, falta-lhe o controle sobre a mente, assemelhando-se a uma fonte que dá livre curso à água que aflui; e visto que sua arte consiste na imitação, ele é amiúde compelido a contradizer a si mesmo ao criar personagens de disposições contraditórias, além de ignorar de que lado no que dizem está a verdade. Mas o legislador não pode em sua lei fazer o mesmo, isto é, compor duas formulações a respeito de uma única matéria, sendo necessário que proclame sempre uma única formulação a respeito de uma matéria¹⁹⁹”

Ainda que existam elementos novos na exposição do ateniense sobre a inspiração, é flagrante sua adequação à teoria do entusiasmo poético inaugurada no *Íon*, até mesmo do ponto de vista lingüístico, pelo emprego literal das mesmas expressões para descrever o estado mental do poeta possuído

¹⁹⁸ A dialética argumentativa não invalida o discurso poético, apenas demonstra que sua natureza é alheia ao domínio da *téchne* e da *epistéme*, de forma que é necessário o recurso ao mito da inspiração pelas Musas, para acolher na filosofia uma instância não-racional, pré-lógica.

¹⁹⁹ PLATÃO. *As Leis (incluindo Epinomis)*. Tradução, notas e introdução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 1999, p. 193.

pelas Musas. Falta, ao poeta, o controle sobre a mente (*ouk émphron estín*), e é ignorante por não saber qual das elocuições contraditórias é a verdadeira. Do ponto de vista imagético, há a mesma comparação da fluência vocabular do poeta com o movimento constante da água em fontes e rios.

A hipótese do poeta como fora das normais condições psíquicas é aqui descrita pelo ateniense como um antigo provérbio (*palaiòs mûthos*). No entanto, de acordo com as nossas investigações sobre o tema, estamos cientes de que, muito embora a crença no auxílio das Musas na feitura da composição poética, já estivesse presente em Homero e Hesíodo, era bastante diferente da teoria platônica da inspiração, em que o poeta é subjugado a ponto de tornar-se somente um instrumento passivo de recepção e difusão de mensagens numinosas. Trata-se sim de um antigo provérbio, porém redirecionado por Platão para adequar-se aos seus interesses filosóficos.

Outro aspecto interessante que deve ser ressaltado é o curioso emparelhamento, cujos desdobramentos não discutiremos em profundidade devido aos limites do presente trabalho, da condição do poeta sob influência das Musas com a caracterização de sua arte/habilidade como imitativa. É a única passagem, em todo o *corpus platonicum*, em que a imitação e a inspiração estão harmonizadas, e a *mímesis*, aqui descrita, tem um sentido flagrantemente negativo, indicando a possibilidade do poeta exercer o seu ofício sem conhecimento da verdade, o que o habilita a compor mais de uma formulação sobre o mesmo tema. Ação que está vedada ao legislador, que, por sua função na cidade, vê-se obrigado a formular leis que sejam determinações precisas, livres de qualquer ambigüidade.

Finalmente, no livro III, ao discutir as formas de governo, o ateniense cita um excerto de Homero, para exemplificar a gênese de uma de suas modalidades, como exemplo de verdade histórica imortalizada pela poesia (681e – 682a):

O ateniense: Prossigamos de modo a nos referir a uma terceira forma de governo na qual estão combinados todos os tipos e variedades de formas de governo tanto quanto Estados.

Clínias: E que forma é essa?

O ateniense: A mesma que o próprio Homero mencionou após a segunda ao dizer que a terceira forma surgiu assim... Eis seus versos:

Fundou ele Dardânia quando ainda

*A santa Ílion não fora construída
Na planície, uma cidade para humanos mortais,
Mas ainda habitavam eles nas encostas elevadas
Do Ida de muitas fontes.*

Realmente ele profere estes versos, bem como aqueles em relação aos ciclopes como se falando segundo a divindade e a natureza, pois sendo divinamente inspirados quando ela canta, os poetas com a ajuda das Graças e das Musas captam a verdade histórica.

A relevância da afirmação do ateniense consiste no reconhecimento, a partir de um exemplo da poesia como testemunho histórico, e da possibilidade de propiciar a aproximação entre a representação e o real, ou seja, nas *Leis* verificamos a existência de trechos em que “(...) os poetas são citados como fontes seguras de conhecimento sobre o mundo.”²⁰⁰ Há, no diálogo derradeiro de Platão, em linhas gerais, um afastamento de certas conclusões expostas em *A República*, ainda que postulados como o papel educativo da poesia e uma atitude deliberadamente crítica em relação à tragédia subsistam em sua estrutura argumentativa, indicando que mesmo no período final de seu itinerário filosófico, permanecia não resolvida a questão do estatuto do poético no contexto das atividades humanas.

À guisa de conclusão do presente capítulo, devemos tecer algumas considerações acerca da manifesta homogeneidade dos testemunhos platônicos sobre a inspiração poética. Nos diálogos em que aparecem, independente da etapa a que pertençam no desenvolvimento filosófico de seu autor, encontramos, com diferenças apenas circunstanciais, a mesma descrição da condição do poeta inspirado: não sabem o que dizem, não estão em seu juízo normal, são incapazes de prestar contas do conteúdo de suas obras, assemelhando-se aos pronunciadores de oráculos e adivinhos. A recorrência de tal concepção levou Tigerstedt, comentador atento ao estrito conteúdo do texto original, a reconhecer sua uniformidade²⁰¹, e tomá-la como indicativa da opinião do próprio Platão. Permanece em aberto a questão da possibilidade de conciliação dessa idéia com a doutrina da *mímesis* artística, que implica um posicionamento perante o conjunto dos *diálogos*. Enquanto os partidários de uma abordagem unitária do pensamento platônico encontram dificuldades em solucionar suas contradições

²⁰⁰ MOURA, A.R. A poesia em Platão: a República e as Leis. In.: **Letras clássicas**, n. 2, p. 210. 1998.

²⁰¹ “Entretanto, mesmo neste caso, temos que aceitar a incrível uniformidade das afirmativas de Platão sobre a natureza da inspiração poética. Os textos relevantes se diferenciam uns dos outros apenas em pontos não importantes. Não parece haver dificuldade em aceitar a opinião de Platão, pois ele repetidamente descreve o estado mental do poeta inspirado nas mesmas palavras, com poucas variações”. Cf. TIGERSTEDT, E.N., op. cit. p. 63 (tradução de Márcio F. Merlo).

internas, do louvor à poesia no *Íon* à confrontação do livro X de *A República*, aqueles que se dedicam a um tratamento evolutivo encontram inexplicado o emparelhamento da noção de inspiração poética com o retrato imitativo da atividade do poeta em *As Leis*. Seria necessário, para atacarmos o problema, um estudo em separado.