

BENOIT, HECTOR. A ODISSEIA DE PLATÃO: AS AVENTURAS E DESVENTURAS DA DIALÉTICA. SÃO PAULO: ANNABLUME, 2017. 564 P. ISBN 978-85-391-0872-5.

Fernando Dillenburg¹

Palavras-chave

Platão; dialética; Hector Benoit.

A obra “A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras de dialética”, de Hector Benoit, publicada pela Annablume, 2017, representa uma verdadeira revolução na interpretação dos *Diálogos*. Seguindo a exposição de Benoit é possível conhecer um outro Platão, muito diferente daquele exposto pela tradição. Nisso reside a força revolucionária nesta obra. Na tradição predominante, como se sabe, Platão é identificado a Sócrates. Benoit mostra, partindo simplesmente do que o autor escreveu nos *Diálogos*,² que Sócrates é quase permanentemente posto em aporias e até ironizado por diversos personagens no decorrer dos diferentes diálogos.

A primeira e profunda aporia de Sócrates é aquela provocada pelo célebre filósofo eleata Parmênides no diálogo que leva seu nome, ocorrido, na temporalidade da *léxis*, em torno de 450 a.C. Ali, Parmênides, já com idade avançada, levanta dúvidas sobre a recém formulada teoria das ideias socrática ao perguntar ao (ainda) jovem Sócrates se ele concordava que as ideias eram puras, isentas de toda e qualquer contradição. Ao receber do jovem uma resposta afirmativa, Parmênides questiona, então, como Sócrates estabeleceria a

¹ Professor Doutor, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. E-mail: ffrotadillenburg@gmail.com

² Em outra obra Benoit expõe o método por ele criado denominado por Arley Moreno de “método imanentista”. De acordo com esse método, a interpretação de uma obra filosófica deve partir da **temporalidade da léxis** (“a ação de dizer”), ou ainda o modo de exposição que está objetiva e literalmente posto no próprio texto pelo autor. Da temporalidade da *léxis* pode-se chegar, em primeiro lugar, à temporalidade lógico-conceitual, a **temporalidade da nóesis** (“a ação de pensar”). Após reconstituída a *nóesis* (a partir da *léxis*), somos levados à **temporalidade da gênese** (a época histórica propriamente dita, a história conceitual de um saber e, também, a história individual biográfica do autor). Desta temporalidade histórica e biográfica (*gênese*) podemos finalmente chegar à **temporalidade da poíesis**, ou seja, a ação de produzir uma obra, o tempo propriamente de se produzir uma obra, a cronologia desta obra. Cfe. BENOIT, H. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.

relação entre as ideias e o mundo sensível, sem contaminá-las com as contradições dos múltiplos entes sensíveis existentes. Sócrates não encontra saída para o problema colocado por Parmênides, a saber, a dificuldade de realizar a *participação entre ideias e entes sensíveis*, i. e., de colocar as ideias em prática, de estabelecer uma participação entre a ciência e a vida cotidiana dos homens. Isso leva Sócrates a permanecer em silêncio por cerca de 15 anos. Sócrates percebe que a maior dificuldade não estava em conferir às ideias o papel de fundamento das coisas sensíveis, mas garantir a ligação entre os dois níveis, o nível das ideias ou esfera inteligível e o nível das imagens e dos objetos, plantas e animais que compõem a esfera sensível.

Apesar de voltar a filosofar depois de mais de 15 anos de silêncio (cerca de 434 a.C.) com o auxílio de dois recursos místicos, o oráculo de Delfos e o poder de Eros, a pergunta de Parmênides permanecerá atormentando Sócrates até o final de sua vida. É o que ocorre, por exemplo, no diálogo *Banquete*, ocorrido por volta de 416 a.C. Nesse diálogo, Sócrates, que já tinha cerca de 54 anos de idade, é criticado por seu antigo ex-discípulo predileto, Alcibíades (já então um líder político de Atenas), que o descreve diante de todos os presentes como um mero sedutor de jovens, que arditosamente utilizava as almas de seus amantes para se autoconhecer, sem nunca, porém, entregar sua própria alma aos seus apaixonados interlocutores. Em seu discurso, Alcibíades, agora já não mais aquele jovem do *Alcibíades I*, mas um político de Atenas, estaria expondo que Sócrates jamais engendrou em seus discípulos belas ideias, belas ações a fim de forjar, assim, belas almas. A ausência de flexibilidade da alma de Sócrates poderia significar que seu saber era intransmissível, um saber meramente subjetivo, alcançado somente por ele mesmo e impossível de ser seguido. Além disso, a própria atitude do destemperado Alcibíades, que chegara repentinamente, embriagado, acompanhado por flautistas, mulheres báquicas, no banquete oferecido pelo poeta Agatão, seria um símbolo forte da incapacidade de Sócrates de formar discípulos que seguissem sua aparente retidão moral individual, exposta em muitos diálogos.

Passados cerca de oito anos do diálogo *Banquete*, Sócrates enfrenta, na *República*, novas aporias. Nesse diálogo ocorrido em torno de 408 a.C., Sócrates retrata o último nível do reino das ideias, o nível supremo do conhecimento, o que ele chama de *Bem*, como uma região que estaria *além* da *ousia*, ou seja, ultrapassaria em muito a essência dos entes sensíveis. Se o *Bem* estivesse, de fato, acima da essência, ele permaneceria muito distante do alcance da razão humana, algo de tal forma transcendente que, talvez, estaria além mesmo do conhecimento humano, algo existente só para os deuses.

Mas, conforme expõe Benoit, quem defende tal transcendência do *Bem* não é Platão, mas Sócrates. Benoit percebe isso justamente por seguir a *léxis* deixada

por Platão. Assim é possível perceber no próprio diálogo *República* a figura duvidosa de Sócrates, que, ao elevar o *Bem* para além de toda a essência é ironizado por Glauco, irmão de Platão. Assim, diz Glauco: “por Apolo! Que maravilhosa transcendência!”. Benoit observa que essa ironia feita por Glauco não pode ser desprezada, mas, ao contrário, representa um símbolo da crítica à metafísica defendida por Sócrates, um caminho fundamentado num pressuposto de tal forma transcendente, que seria inalcançável aos humanos. A tradição predominante, por sua vez, ao contrário de Benoit, atribui a Platão essa teoria baseada na transcendência absoluta do Bem, transformando-o, de liquidador da metafísica socrática em fundador da própria metafísica. Como se vê, Platão é exposto por Benoit de maneira totalmente polêmica àquele Platão da tradição: de pai da teoria das ideias, de defensor da transcendência absoluta do *Bem*, de fundador da metafísica ocidental, Platão é exposto por Benoit como o primeiro grande crítico da perspectiva idealista e metafísica, que Sócrates foi incapaz de superar.

Sigamos mais a leitura da *Odisseia de Platão*, que se assemelha a um romance filosófico, totalmente acessível a leitores não especializados em Platão ou até mesmo não-filósofos, sem deixar de ter a profundidade exigida de uma obra filosófica.

Ainda no diálogo *República*, a transcendência absoluta do *Bem* representa a base teórica do projeto político socrático, o projeto que idealiza uma cidade governada por um rei filósofo cercado de guardiães, todos vivendo em um regime especial, onde não haveria propriedade privada, onde ocorreria a comunidade das mulheres e das crianças, seguindo todos uma educação especial. Por outro lado, o restante da população da cidade, que cuidaria do trabalho e do comércio, não participaria dessa casta dos guardiães, assim, a cidade seria estratificada em segmentos diferentes. Fica claro, que somente o segmento ou casta dos guardiães, e não todo o *demos* teria acesso ao poder político e a todas as principais decisões da *pólis*. Este projeto político autoritário exposto por Sócrates, no qual, inclusive, os poetas deveriam ser expulsos da cidade, é também atribuído à Platão pela tradição. No entanto, lendo Platão através de Benoit esta tese revela-se, mais uma vez, totalmente arbitrária.

Basta prestar atenção nas indicações contidas nos próprios *Diálogos* e muito bem captadas por Benoit, que nos conduzem ao diálogo *Crítias*, transcrito no dia seguinte ao diálogo *República*. Nesse diálogo, *Crítias*, que é um dos personagens para os quais Sócrates narra a *República*, compara o projeto da *República* com uma civilização proto-histórica ateniense, uma civilização que teria existido num passado distante ao lado de um grande império chamado Atlântida. Também aqui aparecem castas como no projeto da *República*, além

de toda uma série de elementos similares com a cidade projetada por Sócrates, a comunidade de mulheres e crianças, etc.³

Crítias admira o projeto autoritário da *República*, e gostaria de voltar a realizá-lo no presente. Paradoxalmente, Crítias parece que historicamente, de fato, intentou realizar tal projeto, quando em 404 a.C. tomou o poder em Atenas e realizou o governo dos chamados “Trinta Tiranos”, governo que foi uma catástrofe total, sendo derrubado em poucos meses. Assim, a *República*, longe de ser a teoria ideal de Platão, estaria levantando dúvidas sobre o projeto socrático de cidade, e todos os fracassos e crimes cometidos por Crítias, discípulo de Sócrates. Ao invés de um projeto do futuro, o projeto de cidade pensado por Sócrates seria, muito mais um projeto absurdo de retorno à sociedade proto-histórica dos Gregos. Como defender uma cidade dividida entre aqueles que decidem, os guardiães comandados por um rei-filósofo e aqueles que vivem uma vida alienada, alimentando os guerreiros “puros”? Como aceitar níveis de vida tão diferentes entre o rei-filósofo e seus guardiães, de um lado, e o restante do *demos*? Afinal, neste projeto socrático somente os guardiães e o rei filósofo viveriam sem os limites impostos pela propriedade privada, somente para eles os bens seriam comuns, enquanto a maioria do *demos* seria submetida aos antagonismos, às privações e à ameaça de miséria provocadas pela apropriação privada. A referência de Crítias à proto-história de Atenas e seus atos históricos em 404-403 a.C., seriam, assim, a exposição clara dos limites do projeto socrático de cidade.

Como se vê, os limites da filosofia socrática vão se multiplicando no decorrer dos diálogos. Outro exemplo pode ser encontrado no diálogo *Teeteto*, diálogo que transcorre em 399 a.C., às vésperas da morte de Sócrates. Neste diálogo, porém, não é algum personagem que critica Sócrates, mas, surpreendentemente, é o próprio Sócrates que se autocondena. Essa atitude ocorre depois de Sócrates recuar diante da proposta de Teeteto de enfrentar Parmênides. Sócrates recusa tal desafio, afirmando: “Parmênides me inspira (...) respeito e vergonha a um só tempo (...) Tenho receio de não compreender suas palavras e que nos escape ainda mais o sentido profundo de suas ideias”. Percebe-se assim que, transcorridos cerca de 50 anos de seu encontro com Parmênides (de 450 A.C. a 399 a.C.), Sócrates ainda não tinha coragem de enfrentá-lo. Diante disso, Sócrates admite: “Terrível, oh Teeteto, realmente terrível e odioso

³ Curiosamente, no final do século XIX, os arqueólogos descobriram que de fato existiu uma civilização similar no passado da Grécia, a chamada civilização “creto-micênica”, onde teriam existido obras monumentais, palácios, e provavelmente castas. Ou seja, Crítias estaria recordando, através de manuscritos que teriam sido trazidos dos templos egípcios por Sólon, seu antepassado, uma civilização que realmente existiu no passado distante da Grécia, a civilização creto-micênica.

ser um homem charlatão”. Permanecendo rente à *léxis*, Benoit observa que Teeteto não compreendeu muito bem a quem Sócrates estaria se referindo, tão surpreendente foi sua autoacusação, o que obriga Sócrates a esclarecer: “É lamentável para mim compreender a minha verdadeira charlatanice”. Benoit pergunta então se Sócrates não estaria admitindo que todo aquele que não enfrentasse Parmênides seria um mero charlatão. Acompanhemos mais o desenvolvimento da *Odisseia de Platão*.

No mesmo dia do diálogo *Teeteto*, em 399 a.C., Sócrates sofre mais um decisivo golpe, este fatal. O diálogo *Teeteto* termina quando Sócrates pede licença para ir ao pórtico do rei a fim de saber qual era a acusação que a cidade tinha contra ele, na *Apologia* é julgado e condenado à morte como corruptor da juventude, como um sofista. Mas, antes disso, ocorre o diálogo *Sofista*. Neste diálogo, aparece o Estrangeiro de Eléia que vai enfrentar o “pai” Parmênides, ou seja, dar ser ao não-ser, percorrer a via da negação, a via da contradição, a via proibida por toda a filosofia ocidental, a via suprema da suprema dialética, via que Sócrates jamais teve coragem de percorrer: a quebra, ao menos relativa, da identidade.

Mas, como se não bastassem tantas desventuras do mestre Sócrates, estas não cessam, nem no *Fédon*, seu derradeiro diálogo, antes de tomar a cicuta. Na sua última conversa com os seus mais fiéis discípulos, na prisão, Sócrates pede a eles que não se entristeçam, pois, apesar da morte de seu corpo, sua alma permaneceria viva. Símiás e Cébes, no entanto, resistem à argumentação de Sócrates, o que significa que, horas antes de morrer, o velho Sócrates ainda enfrentava dificuldades de realizar a participação entre suas ideias puras da instância inteligível e os seus interlocutores que permaneciam na instância sensível. Sócrates, em seus momentos derradeiros, ainda confirmava a tese de Parmênides baseada na impossibilidade da participação entre as ideias e os entes sensíveis. Até mesmo seus mais fiéis discípulos, quando se aproxima a hora da morte, a hora de beber a cicuta, desatam a chorar. Sócrates diz a eles que, infelizmente, eles não acreditam na imortalidade da alma. Eles param de chorar, mas, parece, por um último respeito ao seu mestre.

Se as concepções de Sócrates não correspondem às de Platão, cabe perguntar se haveria algum personagem nos *Diálogos* que cumpriria essa função. Segundo Benoit, o diálogo *Leis*, último diálogo no interior da temporalidade da *léxis* e o único que Sócrates não aparece justamente por transcorrer muitos anos após a sua morte, há um personagem que, de maneira significativa, é chamado de velho ateniense, o que coincide com a idade e a origem ateniense de Platão. Neste diálogo, três personagens anônimos, de idade já avançada, caminham numa estrada na ilha de Creta. Um é cretense, outro espartano e o terceiro é justamente o idoso ateniense. Benoit levanta a hipótese de que este

ateniense, como já suspeitara Cícero, poderia ser o personagem que mais se aproxima de Platão, o filósofo já no fim de sua vida, de suas aventuras e desventuras dialéticas.

Sendo ou não o portador da voz de Platão, uma coisa é inquestionável. O idoso ateniense das *Leis* supera Sócrates em vários sentidos. Ao invés de um governo do rei filósofo cercado por guardiães, o ateniense propõe um governo dos conselhos no qual cada um dos organismos da *pólis*, inclusive aquele das forças armadas, escolheria em assembleia, com as mãos levantadas, os seus arcontes ou comandantes. Outra diferença entre as concepções de Sócrates e aquelas das *Leis* era a de que os bens seriam comuns a todos os *philoí*, aqueles que convivem na mesma comunidade, condição que na cidade projetada por Sócrates era exclusiva dos privilegiados guardiães. Outra divergência é que, ao invés da retidão moral quase impossível de ser seguida e a expulsão dos poetas da cidade projetada por Sócrates, nas *Leis*, ao contrário, a arte era considerada um momento privilegiado do processo educativo e das festas, onde inclusive o consumo de vinho era admitido aos maiores de 18 anos a fim de liberar a criatividade. Nas *Leis* somente seria possível conhecer-se a si mesmo retirando a história da cidade do esquecimento (*Alétheia*), tratando-se de um processo social, com a participação de todo o *demos*, a cidade em festa, o momento supremo da dialética. Sócrates, ao contrário, à maneira dos sofistas, buscava o conhecimento de si em atividades particulares, não-públicas, como, por exemplo, na relação com Alcibiades.

Uma última, mas não menos importante diferença entre os dois projetos de cidade é a possibilidade ou não de sua realização prática. Para Sócrates essa cidade “poderá existir, talvez, no céu”, enquanto nas *Leis* o velho ateniense propõe um processo *transitório* para que a cidade seja efetivamente construída. Assim, diante da possível resistência de alguns ao projeto original de cidade, o velho ateniense defende que os legisladores poderiam deixá-lo, momentaneamente, de lado, fazendo, no entanto, todo o esforço para tentar realizar o que for mais próximo.

Em suma, o projeto de cidade contido nas *Leis* seria um projeto de futuro, um projeto capaz de superar as desigualdades sociais da sociedade de classes escravocrata grega, muito superior ao projeto socrático, ao mesmo tempo saudosista e utópico. E o que faz a tradição ocidental predominante? Confere a Platão a autoria do projeto da *República*. Com que objetivo? Provavelmente, o objetivo não revelado é o de esconder esse perigoso Platão, o Platão do diálogo *Leis*, o Platão defensor da comunidade (*koinonia*) do futuro, a cidade sem classes sociais e sem castas, a democracia direta em assembleia, que elege com as mãos levantadas. De fato, se o objetivo da tradição predominante é manter o *status quo*, este Platão das *Leis* deve ficar oculto, ao máximo, atrás do suposto

Platão da *República*. Mas, aqueles que não têm o objetivo de conservar a sociedade de classes encontrarão, com certeza, na *Odisseia de Platão*, uma grande fonte de inspiração criativa, a inspiração deixada por Platão e retirada do esquecimento por esse livro de Benoit. Bem-vinda esta *Odisseia de Platão*! Que ela seja lida, lida e relida.