

## A REMINISCÊNCIA EM PLATÃO

“Não de mim mas do Logos tendo ouvido é sábio homologar que tudo é um”.

(Heráclito, fragmento 50)

A teoria platônica da reminiscência desenvolve-se no compasso de três diálogos, pelo qual é preciso obviamente regular nossa atenção ao que ela descortina. Mas essa prévia exigência não é de fácil atendimento, como parece à primeira vista. A reminiscência não é tematizada no estilo de uma moderna exposição filosófica, mas segundo um tratamento dialogado que é confessadamente uma aplicação da maiêutica socrática à composição escrita. A maiêutica consiste, conforme esclarece o Teeteto, em assistir o interlocutor na parturição de suas idéias. E as idéias do interlocutor são a matéria viva dos diálogos, modelada por uma arte de assistência que preserva sua espontaneidade nativa, sua procedência original. Que procedência? No horizonte dessa questão, que fundamenta os diálogos, projeta-se a teoria para além de uma simples presença temática em tal ou qual estrutura.

O reconhecimento dêsse horizonte e dessa projeção, que dá o sentido da teoria, a muito custo resulta de uma leitura moderna, não obstante servida por uma abundante literatura elucidativa. Ou talvez por isso mesmo, pela ação inconsciente de um determinado tipo de compreensão, que exige certos requisitos preliminares. Procura-se uma depuração temática e confrontam-se os diálogos, o que é quase sempre uma ocasião de malentendidos. Abordado diretamente, o tema em geral se amplia nas explicações do comentário, por onde também êle perde o seu nervo e se torna prêsas fácil da lição erudita, que o cerca de mil esclarecimentos, de ordem histórica, literária, filosófica. O que então se tem realmente é, não o tema depurado, definitivamente isolado do seu contexto, mas simplesmente transferido para o nosso. Esse resultado inaparente, que decide afinal os limites do labor crítico, é o efeito próprio do texto platônico, que resiste à lição definitiva. Além do esclarecimento histórico, da análise filológica, da intenção sistematizadora, vige agora nêle o apêlo dos diálogos, sua razão de ser.

Diante dêsse irreduzível do texto nossa leitura tem outro recurso para livrar-se do impasse a que justamente é convidada. Sua atenção se volta para o delicado jôgo semântico que atua em vários níveis na linguagem platônica. Esse é um fenômeno comum a tôda grande linguagem, para o qual convergem últimamente com grande interêsse as especulações da filosofia, as pesquisas das ciências humanas, e particularmente as análises da lingüística e da teoria literária. No caso de Platão, sua importância avulta de modo especial, ao mesmo tempo pelas condições que envolvem a feitura do diálogo, brevemente mencionadas acima, e sobretudo pelo acentuado desnível que uma longa e diversificada tradição cultural insensivelmente produz, na leitura de um texto antigo, entre o nosso entendimento ortodoxo e o que pode ter sido o significado original. A ortodoxia da tradição é feita de sedimentações, que é preciso estar sempre escavando. Essa operação necessária levanta a poeira do nosso tempo, através da qual temos que divisar, para além das sedimentações, a transparência do original. Esta por sua vez — assim permite o nôvo recurso — supõe atrás dela o mesmo processo, cujo exame, todavia, pode servir de ocasião para enevoá-la um pouco mais, agora com a fumaça do anterior. Aqui novamente o texto impõe sua irreduzibilidade, fazendo agora valer sua expressão atual contra os eventuais excessos de uma visão diacrônica.

A observações que se seguem procuram de algum modo atender a essas várias exigências e assim tentar aclarar, a propósito dos textos platônicos referentes à reminiscência, a faixa de inteligibilidade que lhes é própria.

O primeiro desses textos está no **Menão**, no centro do diálogo. Ou antes no tópo. A conversa ascende inicialmente numa argumentação que procura definir a essência da virtude. Esbarrada numa aporia, ela se trava em tórno da reminiscência. Depois é o descenso. Por exigência do interlocutor, que não quer prosseguir pelo método de Sócrates êste examina a hipótese de virtude ser ciência, e não chegando a comprová-la, volta ao nível do início do diálogo. Que é virtude?, pergunta-se na primeira etapa. Ciência é reminiscência, propõe-se na segunda. Virtude é ciência?, pergunta-se novamente na terceira.

Esta é a inserção do tema. Quanto aos elementos que o informam, ei-los resumidamente. Uma palavra de antigos poetas, diz Sócrates citando versos de Pindaro, revela que a alma é imortal, ora completando uma vida, o que os homens chamam de morte, ora iniciando outra, o que se denomina nasci-

mento. Imortal e muitas vêzes nascida, ela viu tôdas as coisas (lit. tudo o que é) neste mundo e no Hades, e não há nada que não tenha aprendido. Assim, de tudo ela pode se lembrar, de tudo que já viu antes. Como a natureza é homogênea, uma coisa que o homem se lembre pode levá-lo a descobrir tôdas as outras.

Menão lhe pede que explique como se dá isso, e Sócrates procede a uma inesperada demonstração com um escravo. Traçando figuras no chão e interrogando-o sôbre suas relações, êle consegue do escravo as respostas certas sôbre o problema da duplicação do quadrado. No decurso do questionamento êle comenta para Menão o progresso intelectual do interrogado. Inicialmente êste respondeu pensando saber o que não sabia; mas depois, alertado pelas questões de Sócrates, êle chega a experimentar sua própria ignorância e a seguir acerta no que os geometras acertam, no conhecimento matemático.

Investigando o sentido dêsse acêrto, Sócrates estabelece os seguintes pontos: O que o escravo respondeu foi de si próprio. No entanto êle não sabia antes, no início do questionamento. Então estavam nêle as opiniões que emitiu. Portanto no que não sabe estão inerentes opiniões verdadeiras sôbre coisas (lit. o que é) que êle não conhece. Estas opiniões inertes ressurtem nêle como num sonho, movidas pela interrogação. Pela interrogação êle chegará a saber, recuperando de si próprio a ciência nêle adormecida. E esta ciência recuperada, despertada pelo questionamento, se êle não a adquiriu no tempo desta vida, foi no tempo de sempre, o tempo que abrange a existência e a não existência do homem.

E Sócrates conclui finalmente: "Por consequente, se sempre para nós a verdade das coisas (lit. do que é) está na alma, imortal seria a alma, e assim debes (sc. Menão) confiar, e aquilo que te encontras não sabendo agora, i. é. lembrando, debes procurar e lembrar" (1). O apêndice dessa conclusão responde diretamente à dúvida levantada por Menão, logo após o malôgro das primeiras definições, sôbre a possibilidade de se procurar saber o que quer que seja, nem o que se conhece, nem o que não se conhece. Pois o que se conhece não se procura, e o que não se conhece, como identificá-lo entre os muitos desconhecidos? Como saber que o achado é o procurado que se desconhecia? Essa tese, erística segundo Sócrates, é que motivara a apresentação por êste daquela palavra de poetas e sa-

---

(1) — 86 bss.

cerdotes, sôbre a alma imortal, palavra agora comprovada com reserva pela argumentação desenvolvida à base do questionamento ao escravo.

No **Fédão**, que se desenvolve linearmente numa série de argumentos sôbre a imortalidade da alma, a reminiscência fornece o segundo (2). Atendendo à sugestão de um interlocutor que menciona a prova do inquerito geométrico, feita no Menão, Sócrates examina entretanto sôbre outras bases o sentido da reminiscência, partindo da experiência comum. Vemos um objeto da pessoa amada e nos lembramos da pessoa amada. Vemos uma pessoa e nos lembramos do seu amigo inseparável. Vemos o retrato de uma pessoa e nos lembramos da própria pessoa. Estes casos permitem estabelecer as seguintes proposições: a — a lembrança distingüe-se nitidamente da sensação; b — a lembrança deriva-se do semelhante ou do dessemelhante apresentados pela sensação; c — Derivando-se do semelhante, a lembrança possibilita verificar que falta no percebido alguma coisa do lembrado, que o percebido é carente de uma realidade que o lembrado possui, e portanto é menos que êste, tem menos ser.

Explorando as conseqüências dêsse último ponto, Sócrates passa a examinar a relação entre as (coisas) iguais (3), duas pedras por exemplo, e o próprio igual. É uma relação análoga, considera êle, à que existe entre o retrato da pessoa e a própria pessoa. As (coisas) iguais se apresentam como o retrato do próprio igual, da igualdade em si. Apenas o retrato, uma imagem. O igual em si, fonte da imagem, tem um grau superior de realidade, tem mais ser. E enquanto a sensação apreende o retrato, a reminiscência apreende a realidade ou antes o que é mesmo. O que é mesmo excede portanto o âmbito das (coisas) sensíveis. E se pela reminiscência nossa alma consegue apreendê-lo, é porque o viu em condições diferentes das que agora lhe são estabelecidas pelos sentidos. Essas condi-

---

(2) — 72 E — 76 E 7.

(3) — Para designar “coisas” determinadas a língua grega usa apenas o adjetivo que determina, no neutro plural. Isso ajuda a melhor compreender que a argumentação socrática move-se aqui simplesmente do múltiplo para o uno (os iguais — o igual), e não por exemplo do concreto para o abstrato, ou do real para o ideal. Sem determinação, “coisas” pode-se formular pelo particípio plural neutro do verbo ser, i. é, ΤΑ ὄντα = AS (coisas) que são. Esse estôfo lingüístico mostra que é precipuamente a noção de “ser” que está em jôgo.

ções se verificam portanto além do mundo sensível, naquêlê em que a alma está em direto contacto com as idéias.

No **Fedro** não há pròpriamente uma elaboração do tema da reminiscência, mas sua presença, por discreta que seja, (4), atua como peça indispensável na estrutura do diálogo, que é uma das mais arrojadas e complexas da obra platônica. Inicia-se o diálogo com a leitura, numa paisagem de encantamento, de um discurso de aparato que preconiza, contra o amor, a legitimidade de relações sexuais reclamadas por propósitos educativos. E termina com uma análise formal dêsse discurso, acompanhada de uma crítica aos manuais de retórica e uma teoria da retórica, que se procura fundamentar sôbre a dialética como uma verdadeira arte. Mas entre o discurso inicial e sua análise crítica final situam-se dois longos discursos de Sócrates, em que se expõe sob forma mítica a natureza e o destino da alma humana na perspectiva da teoria das idéias.

Essa abertura surpreendente se desdobrou a partir do segundo discurso de Sócrates, que irresistivelmente coagido pela possessão divina, i. é., pelo entusiasmo, põe-se a elogiar o amor, depois de ter tentado censurá-lo numa competição leviana com o discurso de Lísias, lido por Fedro. Os maiores bens divinos — é a tese a que o força o entusiasmo — são dispensados ao homem sob a forma de delírio. E a forma mais nobre dêste é o amor. Este se produz quando a alma, decaída de uma contemplação privilegiada da realidade superior, depara-se com uma bela visão neste mundo. Comovida com esta visão, ela entra em delírio — o delírio do amor — que nela desperta a lembrança da beleza naquele mundo, contemplado anteriormente à sua descida ao ciclo das gerações.

A persistência e o progresso dessa lembrança depende de uma contínua decisão da alma, pitorescamente figurada como uma carruagem, em que o cocheiro deve controlar os impulsos contrários de dois cavalos, um brioso e dócil, e o outro indócil e violento. Se a violência dêste prevalece, a alma se esquece no amor carnal. Se pelo contrário o brio daquêle é mais forte, a alma se lembra cada vez mais no amor à sabedoria, i. é., na filosofia (5).

Diante dêsses breves esquemas, o nosso entendimento pode reduzir ainda mais os traços que os configuram. No **Menão**

---

(4) — 249b — 250b.

(5) — 253c — 256e.

a alma encarna-se sucessivamente e sua reminiscência, motivada pela interrogação, é fundamento de ciência. No **Fédão** a alma nesta vida vê os objetos sensíveis e lembra-se dos inteligíveis, e essa reminiscência permite estabelecer entre os primeiros e os segundos a mesma relação que se faz entre imagem e realidade, entre ilusão e verdade. No **Fedro** a alma decai neste mundo e sua reminiscência, motivada pelo amor, é fundamento de filosofia, que novamente a eleva. E agora as noções e os conceitos estão despojados do dinamismo dramático que os animava, com um mínimo de roupagem mítica. A partir deles podemos ainda destacar as seguintes proposições: a — A reminiscência é uma faculdade cognoscitiva; b — esta concepção é solidária de uma outra, a de que a alma é imortal; c — e esta o é de uma terceira, que situa a verdadeira realidade além do mundo sensível.

Em tôrno dêsse mínimo informativo, um resíduo conceitual cuja extração pode aliás ter variantes, giram os processos de leitura e análise dos textos platônicos em questão. Em geral, pouco se atenta para a existência dêsse centro de gravitação, que por isso mesmo assume o caráter de um absoluto inquestionado. E a forma extrema do seu predomínio reside justamente na verificação, por leituras e análises fartamente documentadas, de que aquelas proposições, nosso resíduo conceitual, sustentam-se na exposição diologada de Platão por um peculiar entrelaçamento de dados empíricos, de argumentação lógica e recursos míticos que não corresponde ao que tece o discurso moderno. Foi no seio dêste que se formou o nosso resíduo conceitual, que imaginamos amassado apenas com argumentação lógica e objetividade científica. As explicações exaustivas que a seguir prodigalizamos daquêle entrelaçamento, num exercício minucioso de erudição, tendem apenas a assinalar o que nêle é supérfluo e portanto próprio de um pensamento menos rigoroso. Pois em nosso resíduo se subentende que está concentrado o essencial do tema platônico, sendo inessencial o que nêle não entra.

Ora, o essencial mantém, sob o texto platônico e as nossas fórmulas interpretativas, uma zona implícita de consistência onde se enraizam estas e aquêle. Explorar com acêrto êste solo é seguir concomitantemente duas raízes e não apenas uma (a do texto analisado), como em geral se presume. O que por exemplo do lado de nossas fórmulas se enraiza, a propósito da noção de reminiscência, corresponde mais ou menos à seguinte ordem de idéias. Reminiscência é em princípio lem-

brança ou memorização. Segundo esta equivalência, ela corresponde a uma função importante da vida psíquica, a memória, que é analisada como uma faculdade ou um mecanismo, juntamente com outras categorias psicológicas, como o tempo e a pessoa, e que nêsse contexto é submetida aos mais delicados processos de observação e mensuração, pelos quais se procura estabelecer as leis do seu funcionamento e desvendar o seu complicado condicionamento biológico. A partir de um conjunto de noções como êsse, que podem aliás ter maior ou menor precisão conceitual, desponta em nossas fórmulas a de reminiscência, que inadvertidamente implantamos na teoria platônica. Esta então nos parece mais o produto de uma fantasia poética, que belamente contrasta com nossa visão ppositiva. Reservamo-lhe devidamente o têrmo **reminiscência**, de uso restrito, de colorido poético, para melhor acomodar a implantação. Embora sinônimo de **lembrança** ou mesmo de **memorização**, assume uma nuance conveniente, que assinala a distância entre nossa ciência e aquela fantasia. No intervalo dessa distância cabem os comentários àquela teoria, nos quais nos instalamos com uma convicção mítica. O rigor, a objetividade, a ciência estão do nosso lado, em nosso solo, como "prova" (i. é., evidencia) o transplante que efetuamos.

As conseqüências dessa atitude se deixam ver melhor no caso extremo de um bom comentário, feito com todos os recursos de que pode dispor uma moderna análise filosófica. É o que por exemplo vamos encontrar num belo ensaio de Jean Pierre Vermant (6), justamente sôbre a concepção mítica da memória. Para o que nos interessa do comentário, que por sinal é apenas uma peça de ilustração do ensaio, será preciso sumariar rapidamente os pontos prinipais dêste. Vernant procura retrazar através de textos literários e documentos epigráficos a história dos mitos gregos da memória, em que Mnemosyne (Memória) e Lethe (Esquecimento) aparecem como divindades associadas no patrocínio de diversos cultos e práticas primitivas; e assinala nessa história duas fases correspondentes a uma evolução da consciência religiosa dos helenos.

Na primeira, de carater cosmogônico, Mnemosyne, mãe das Musas, preside à inspiração de adivinhos e poetas, que no caso dêstes últimos tem um sentido bem preciso: pois embora seja uma iniciativa divina, essa inspiração é preparada huma-

---

(6) — "Aspects mythiques de la mémoire et du temps", em "Mythe et pensée chez les grecs", François Maspero, Paris, 1966.

namente por um esforço e mesmo por uma técnica de memorização, e quando efetuada ela faculta ao poeta possesso um contacto direto com o tempo primordial, cosmogônico, modelo perene das idades posteriores. A assistência de Mnemosyne ao homem inspirado — adivinho ou aedo — pode dar-lhe vitalidade até no Hades, como acontece com Tirésias, com Anfiarau, com Orfeu. Pois nessa fase da memória das origens, Lethe é uma lagoa no Hades, de cujas águas bebem os que deixam a vida, e por isso se tornam em sombras inconsistentes e deslembradas.

Na segunda fase, de perspectiva escatológica, as funções de Mnemosyne e de Lethe se alteram profundamente, integradas na crença órfico-pitagórica da transmigração da alma. A memória é agora, não do tempo inicial, paradigmático, mas das gerações passadas, e o seu exercício é uma disciplina constante que visa a liberar a alma esquecida no ciclo das gerações. Assim dirigida ao suceder das gerações anteriores, a memória se exerce contra uma esquecimento que é agora o apanágio desta vida. Das águas de Lethe bebem, segundo a tradição órfico-pitagórica, justamente as almas que vão nascer, como as viu beber o panfilio Er no mito da República.

De qualquer modo, do tempo primordial ou do ciclo das gerações, a memória não se cultiva, nesse contexto mítico, em função de um tempo transitivo e de um eu que o experimenta. Por isso mesmo ela não se aplica a uma reconstrução do passado, que assuma o fluxo das coisas e procure fixá-lo numa cronologia, mas antes à reconstituição de um tempo primeiro que justamente exclua a transitoriedade. Em lugar da aceitação do tempo humano, uma evasão dêste.

No final de suas demonstrações (7), Vernant aponta para as analogias transparentes com as concepções que se podem destacar na esquematização da teoria platônica. Ao tempo primordial cosmogônico ou ao tempo final escatológico corresponde o mundo das idéias, visto como modelo divino ou como destino de nossa alma. A vidência do poeta inspirado ou a ascese do sábio iniciado se voltam para um além, que é igualmente o fundamento último pelo qual se regula a disciplina intelectual do filósofo. E aqui se formula o seu comentário que exemplifica uma situação limite em nossa leitura de Platão: "La persistance, dans le platonisme, de la

---

(7) — Op. cit., págs. 74-5.



perspective mythique à l'égard de la mémoire **constitue un phénomène d'autant plus saisissant** que Platon a très profondément transformé la conception de la psyché humaine et qu'il a rapproché l'âme de l'homme intérieur", L'âme ne figure plus en nous un être spirituel étranger, elle est nôtre être spirituel" (8).

"Um fenômeno impressionante", eis o que numa investigação exemplar assinala um limite à nossa leitura dos textos platônicos em questão. Uma linha adiante o comentário de Vernant se prolonga numa ressalva, porque é possível ainda detectar resíduos míticos numa concepção que se caracterizou como evoluída. O impressionante da persistência é assim reduzido, em um novo impulso analítico. Idealmente êsse movimento alcançaria uma total redução, finda a qual perseguiríamos o impressionante em outros aspectos do texto platônico.

Entretanto êsse texto solicita desde já nossa atenção, a partir de sua totalidade, que reclama para interpretá-lo a totalidade de nosso texto, de nossa linguagem. Mas nós operamos nesta uma cisão enquanto o abordamos, recortamos nela uma expressão objetiva, científica, da qual justamente não pretendemos sair, por conveniência metodológica. Assim predispostos procuramos extrair como de uma ganga o lógico nascente da linguagem platônica. O resultado é fatalmente magro, senão é nulo. Verdade e amor, por exemplo, se excluem de uma relação pertinente com a memória. O seu relacionamento na teoria platônica é portanto mítico. Enquanto nos ocupamos com essa espécie de depuração, dificilmente passa por nossa cabeça que nossa linguagem objetiva, realisticamente articulada, comporta formulações sôbre a memória como esta:

Amar o perdido  
deixa confundido  
êste coração.

As coisas tangíveis  
tornam-se insensíveis  
à palma da mão.

Nada pode o olvido  
contra o sem sentido  
apêlo do Não.

Mas as coisas findas  
muito mais que lindas  
essas ficarão.

O que êstes versos querem dizer formula-se na mesma linguagem que veicula o nosso modo positivo de ver as coisas. Entretanto nós contrapomos a essa intenção uma pose, pela qual nos dispomos a uma fruição estética em que nos

(8) — Op. cit., pág. 75.

figuramos convenientemente deslocados da nossa atitude realista, da nossa lógica cotidiana. Então, conforme nossos talentos, atentamos aos detalhes técnicos da expressão ou aos segredos possíveis do seu conteúdo lírico, donde em todo caso não se cogita de extraí-los para uma circulação mais ampla. O poeta fica prisioneiro do seu lirismo, o que sem dúvida não era sua intenção. O que êle quis dizer não foi segregado de uma linguagem especializada, própria a certos usos, mas imune e também inapta à investigação crítica. Se nos dispomos a essa abertura que lhe é própria, veremos em seu poema algumas coincidências espantosas com alguns elementos da argumentação platônica. A dificuldade em apontá-las está apenas em guardar a sobriedade essencial destes pequenos versos, do tamanho exato de nossa respiração.

A primeira estrofe descortina a ocasião da memória. O próprio da vida, o impulso amoroso (amar), voltado no entanto para trás, fixando num “perdido” as coisas que passaram, é também o próprio a confundir. A aporia socrática tem no **Fedro** esta raiz, aquém da dialética (a alma decaída, que uma bela visão faz remontar ao que foi perdido). E em vez de uma dialética de recuperação, temos uma forte imagem sonora (coração), que soa como um badalo de sino ou um acorde de violão, escoando nas três estrofes seguintes.

O primeiro eco ilumina todo o poema. É o “Não” absoluto que anula o esquecimento. Seu apêlo não tem sentido literalmente (os sentidos não contam, é o que diz a terceira estrofe). O que conta é o “não” proferido contra o esquecimento, mas sem outra referência verbal, a não ser a ressonância sugestiva (—ão), que afinal se vai conformar, com o brilho da beleza (muito mais que lindas), numa imagem de permanência (ficarão). O extraordinário nêsse conjunto de imagem verbais e sonoras é o relêvo semântico assumido pelo “Não” que aponta para uma noção de verdade inteiramente desvinculada desta palavra nas línguas modernas. O poeta intuiu esta noção, captando-lhe os elementos essenciais (olvido — não) numa tematização da memória, não lhe sendo de nenhuma serventia o termo “verdade”, que se associa diversamente.

A linguagem de Drumond, possível em nossa linguagem positiva e evoluída, mergulha em outras direções, que permitem aquela exploração de um solo comum e o reencontro

---

(9) — Carlos Drummond de Andrade — Memória, em *Claro Enigma*, Rio de Janeiro, Cia. Aguilar Editôra, 1964.

nêta da linguagem platônica, igualmente liberada de uma compartimentação restritiva. Nêta espaço mais amplo podemos partir das análises de Vernant e reconsiderar as esquematizações da teoria platônica.

Vimos que no desenvolvimento do mito Mnemosyne e Lethe (Memória e esquecimento) se correspondem antinômica-mente. Mas há outro têrmo grego, cuja morfologia igualmente manifesta uma relação antinômica a "lêthe". Trata-se de "alêtheia" (lit. não-esquecimento), que os dicionários registram como significando "verdade" e que de fato tem esta significação. A história dêsse têrmo é extraordinária. Sua etimologia está registrada nos léxicos antigos (10), mas os gregos da época clássica aparentemente não a conheciam, como atesta o próprio Platão, que no Crátilo o decompõe em "ale" e "theia" (corrida divina), e o explica jocosamente como uma corrida divina para o ser (11). Entretanto, o caráter lúdico dessa etimologia torna-se patente nessa passagem, pela explicação que logo a seguir é proposta ao sentido original de "ser", que equivaleria a "ir". A explicação de "verdade" e de "ser" pela noção de movimento contraria convicções fundamentais de Platão, e é feita aqui evidentemente por complacência ao interlocutor Hermógenes, discípulo de Heráclito, que pensava o fluxo das coisas (do que é).

Sem dúvida a noção de "alêtheia" se delimitava para os gregos em função de "pseudos" (mentira, êrro, ficção). Mas uma simples antinomia não dá conta da carga própria de sentido que os dois termos podem assumir. Cada um dêles atua

---

(10) — P. Friedlander, em "Plato, an introduction", Harper Torch Books N. Y. cita (cap. XI, n.º 2) para o verbete "alethés" (verdadeiro) o Etymologicum Magnum: Τὸ μὲ λέθει hypopipton, i. é. "o que não cai sob o esquecimento"; o Etymologicum Gudlanum: Παρὰ τὸ λέθο, i. é, forã do esquecimento; e Hesychios: aletheis hoí medén epilanthanómenoi, i. é, "verdadeiros" os que nada Esquecem". Friedländer discute e contesta nesse capítulo a interpretação heideggeriana de "alêtheia". Mas vid. nota de J. Beaufret à conferência "Hegel et les Grecs" de Heidegger (Questions II, pág. 66 n.º 1): Dans la troisième édition de son Platon (1964, t. 1, pág. 242). M. Friedländer revient sur cette question en ces termes: "à l'occasion de mon débat avec Heidegger, j'ai appris en quoi était injustifiée ma première opposition à l'interprétation du vrai au sens du non-retrait, du désabritant. Ce qui n'a pas changé, c'est la critique que j'adresse à la construction Heideggeriane de l'Histoire". Cette critique ne porte plus sur le rapport philologique et ontologique entre "Alêtheia" et "Lêthe", mais sur le fait que, selon Heidegger, Platon aurait "corrompu" (verdorben) l'essence de la vérité. Signalons simplement que Heidegger, à nôtre connaissance, n'a jamais rien dit de tel.

(11) — 421b.

com reflexos de outras associações. Assim, no caso de “alétheia-pseudos”, de algum modo deve interferir a noção de “lethe” (esquecimento) numa consciência lingüística que relaciona antinômicamente, por exemplo, “ethos-aetheia” (costume — não-costume). O problema é saber o grau e o alcance dessa interferência. Por outro lado, a frase grega é particularmente marcada pela construção paralela de dois verbos antinômicos: “latheîn e pháinesthai” (respectivamente “estar oculto, em esquecimento — léthe”, e “estar em evidência, na luz — phaos”), em torneios como: “estou oculto fazendo algo”, ou “estou em evidência fazendo algo”, tão freqüentes como os que fazemos com “ando”, “posso”, “estou”, etc. A freqüência dessa construção permite inferir, como o fez Heidegger, que o grego registrava por ela um comportamento fundamental do ser humano. Êste primordialmente está oculto ou em evidência, suas demais ações inscrevendo-se em uma ou outra dessas situações. Fatos lingüísticos desse tipo sustentam a leitura heideggeriana dos présocráticos, a qual releva em “alétheia” sua força original, advinda da conexão com “léthe-latheîn”. Uma leitura que revolve o solo comum (a linguagem dos gregos e a nossa) e que se detém perplexa diante da derivação semântica que atinge “alétheia” (de não — esquecimento para verdade-exatidão), a seu ver precisamente na filosofia platônica (12).

No entanto, êsse sentido original de “alétheia” como “não-esquecimento”, “descobrimento”, “apofania”, transparece em alguns contextos do tema da reminiscência, precisamente integrando a linguagem dos mitos da memória, que omite “alétheia” em favor de “Mnemosyne”. No *Fédão* é armada a conexão entre “alétheia” e “anámnese”. O exercício desta (da reminiscência), a partir das coisas sensíveis, i.é., a partir do sítio da encarnação e do esquecimento, pressupõe uma ciência esquecida (13), cuja recuperação nos dá acesso, para além dos sentidos e dos liames do corpo, ao que é em si, puro e uniforme. Em tal acesso consiste o verídico (14), relevado nêsse contexto como o que é fora dos mil contratempos causados pelo corpo, i.é., como o que é fora do esquecimento. Mas o nosso termo “verídico” não comporta em si o sentido

---

(12) — Ver a êsse respeito “Platon’s” *Lehre von der Wahrheit* (trad. francesa em *Questions II*, Gallimard) e *Einführung in die metaphysik* (trad. portuguesa, Introd. à *Metafísica*, de Emanuel Carneiro Leão, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1966, cap. IV, 3, págs. 258 ss.).

(13) — 75d.

(14) — 66b — 67b.

do contexto, e por isso faz desaparecer o nexa entre “Anámnese” e “alétheia”, dissociando assim o mito da argumentação. E no **Menão**, sem a perspectiva escatológica do **Fédão**, as opiniões ressurgidas do escravo são opiniões “aletheis” (verdadeiras), como quem dissesse opiniões fora do esquecimento, prontas a se fixarem em ciência pelos liames do raciocínio.

Também o nosso termo “opinião” fica excluído dessa significação contextual de “verdadeiro” = não-em-esquecimento”, i.é., sua qualificação por “verdadeiro” torna-se externa, accidental. Uma opinião pode ser verdadeira ou falsa. O **Menão** pressupõe evidentemente essa alternativa. Entretanto, previamente a essa alternativa, o próprio termo grego correspondente a “opinião” (doxa) se inclui no sentido de “verdadeiro = não-em-esquecimento”. O “não-em-esquecimento” consiste em ser acolhido, e êsse acolhimento é a essência de “doxa”, da família de “déchomai” (recebo, acolho). Nessas condições não se trata, com referência a “doxa”, de considerar o que ela recebe (o que seria o verdadeiro ou o falso, o conteúdo de um continente), mas o acolher que é “doxa” consiste em acolher fora do esquecimento. Tal essência é que posteriormente se bifurca na alternativa “verdadeiro-falso”, apenas pressuposta no **Mênão** sob a forma “fixo-fugidio”, quando Sócrates compara as opiniões verdadeiras (i.é., o “não-em-esquecimento acolhido”) às estátuas fugidias de Dédalo, que exigiam do seu possuidor que as amarrasse. Nessa comparação está implícito que o êrro é literalmente errância, um vaguear a partir do receber em não-esquecimento, que é preciso reter com o raciocínio.

Entendida contextualmente como um acolher em não-esquecimento, a “doxa alethés” se caracteriza como um ato momentâneo que pontilha “alétheia, cujo sentido se projeta plenamente na frase de Sócrates citada acima: “Por conseguinte, Mênão, se sempre a verdade (alétheia) para nós das coisas está na alma...” Esta verdade que está sempre na alma é prévia à “dóxa alethés”, que é um acolher momentâneo. Mas por outro lado trata-se de “Verdade das coisas” (e não das palavras, do julgamento, ou do conjunto inteligência — coisa, o que seria o caso se se tratasse de verdade-exatidão). Determinada por “coisas”, passamos então a entendê-la como realidade, valendo-nos de uma noção latina (realitas, res). E o inconveniente dessa noção ressalta à primeira vista; pois que exigência íntima liga realidade e reminiscência na teoria platônica? Ao contrário essa exigência existe na ligação de reminiscência a “verdade para nós das coisas”, entendida co-

mo o “destacar-se em não-esquecimento para nós, do que é”. A reminiscência (anámnesis), ocasião de “doxa althés”, remonta ao “não-esquecimento do que é, que está na alma”. Nessa formulação, que comporta um lembrar-se de um não-esquecimento que está na alma, reside tôda a problemática da teoria, que por ela incorpora a estória do mito (não a linguagem), como um recurso de inteligibilidade.

Relevando a essência primeira de “alétheia” e de “doxa alethés”, a linguagem platônica se desdobra, em vários níveis de expressão, em tôrno de um complexo de noções aparentemente disparatadas, mas de fato ligadas por uma referência necessária àquela essência primeira. Refiro-me à motivação da reminiscência. No **Menão** é por uma série de questões bem dirigidas que o escravo se lembra. No **Fédão** o objeto sensível que desperta a lembrança é o de uma pessoa amada. E no **Fedro** uma bela visão nêste mundo provoca o delírio do amor, que alimenta a reminiscência do belo em si. Uma diferença irreduzível parece haver entre o **Mênão** de um lado, e de outro o **Fédão** e o **Fedro**. Um inquérito bem dirigido, pensamos logo, nada tem a ver com uma experiência afetiva. sobretudo se esta é de uma intensidade que atinge o grau do delírio, a negação do bom senso, da “sophrosyne”.

Entretanto os gregos tinham bem a experiência dessa vizinhança incrível, e mesmo sentiam agudamente a sua necessidade. O Sócrates platônico aliás é talvez a imagem mais impressionante de sua ocorrência. No **Banquete** essa imagem está plenamente carregada. Elogia-se o Amor numa competição retórica, e Sócrates o define afinal como um gênio híbrido, filho de Recurso e Pobreza, sempre hábil e sempre carente. Dessa constituição lhe advém o ser sofista consumado, literalmente um filósofo, um amante do que é sábio. Mas o elogio de Alcibiades a Sócrates (sob uma forma bastarda do delírio, a embriaguês), interrompendo a série programada de elogios a Eros, simboliza na pessoa do fauno ateniense, sempre questionando, sempre procurando saber, a própria encarnação de Eros. O Sócrates amante dos jovens, confessa Alcibiades, é uma máscara do Sócrates amante dos argumentos, dos “logoi”. Por isso êle interroga uns e outros.

Sob essa mitização de Sócrates é de se esperar que se encontrem na linguagem platônica os sinais de procura de um relacionamento entre amor e questão. E de fato os en-

contramos. Justamente no **Banquete**, de uma resposta que ainda exige outra pergunta, Sócrates diz que ela **deseja** (*potheĩ*) (15), outra pergunta. Fortemente afetivo, êsse termo transmite à mecânica de argumentação a fôrça motriz do desejo, do amor. No entanto, poucas vêzes empregado nos diálogos nessa acepção, “*potheĩ*” não conseguiu vingar na linguagem técnica posterior da filosofia grega. E vale assinalar a êsse respeito, ainda que possa não parecer a propósito, que também as modernas línguas ibéricas mal desenvolveram um sistema de correspondência análogo a êsse que estamos considerando, no conjunto “querer-questão” (querer no sentido de gostar), cuja comunidade semântica se perdeu numa experiência cultural que metòdicamente dissociou o amor do questionamento racional, científico (quando falamos de amor à ciência, imaginamos falar por metáfora).

Essa designação afinal frustrada não é um caso único. O isomorfismo “*érotá-erotân*” (amor-perguntar) insistentemente atua na linguagem platônica, que de vários modos procura integrá-lo em sua articulação lógica, pela qual se estabeleça sua fundamentação original e se dê conta assim da grande experiência socrática. Também aqui essa linguagem se debate, como no caso de “*alétheia*”, contra a ciência etimológica do tempo, que produz resultados contrários à sua intenção. No **Crátilo**, (16) Platão deriva “*eros*” de “*esros*”, de “*esrein*” (escorrer dentro de, influir), e explica “amor” como influxo na alma. Mas há outra palavra examinada no mesmo diálogo, cuja etimologia aponta para uma sensibilidade platônica àquêle isomorfismo, que a ciência não explicava. A palavra “*heros*” (*herói*), (17), diz Sócrates, indica a geração pelo amor (*tèn ek tou érotos geneán*). Os *heróis* são semideuses (o mesmo que no **Banquete** êle diz sobre o Amor), nascidos do amor de um deus por uma mortal ou vice-versa. Mas concluindo sua explicação, êle acrescenta: É isso que o legislador da linguagem diz ser *heróis*, ou então êle quer dizer que eram sábios, eloquentes oradores e dialéticos, hábeis em **questionar** (*erotân*) e falar”. A ironia possível dessa passagem não exclui o valor sugestivo de associação (*heros-eros-erotân*), pois o **Fedro** exalta a dialética e preconiza uma verdadeira arte da eloquência.

A violência lúcida à etimologia se acompanha de outros processos de expressão, como o que vamos encontrar no **Fedro**.

---

(15) — 204d.

(16) — 420b.

(17) — 398c-d.

O discurso fictício de Lísias sôbre a legitimidade do ato sexual **sem amor**, um modelo de argumentação bem montada e fria, diríamos razoável, termina no entanto com o imperativo “eróta” (pergunta), que justamente é homônimo de “érota” (amor). O efeito dêsse artifício é extraordinário no esquema do **Fedro**. Já vimos que o discurso de Sócrates nesse diálogo é forçado por Eros a guinar da censura ao elogio. O próprio

Sócrates denuncia a coação. Mas esta — é o que o artifício indica —, antes de se fazer sentir por Sócrates, já está atuando, presente e ausente, na palavra final do discurso de Lísias. Como se a própria linguagem de um discurso sem amor não se pudesse concluir sem que a presença dêste se dissimulasse sob a forma de um apêlo. Apêlo a uma palinódia, a um renovado cântico, sempre necessário, para que o discurso não morra numa fixação de fórmulas, mas se anime de um movimento dialético, por onde unicamente se conquista a “*altheia ton onton*”, a verdade das (coisas) que são.

A excelência dêsse recurso de expressão só nos impressiona todavia na medida em que o apreciamos como um artifício, devidamente diferenciado de um argumento lógico. Sem dúvida Platão também o diferenciava, mas no seio de uma continuidade que perdemos, e que é a do “*logos*” helênico. “*Lógos*” é palavra, estória (*mythos*), argumentação, discurso. A argumentação platônica é assim congênitamente lógica ao assumir a palavra, o mito e o discurso em todos os seus valores, numa articulação que para nós transborda do estritamente lógico. A extraordinária unidade em que ela se desenvolve fragmenta-se através de nossas línguas em mito e razão, poética e lógica, linguagem e pensamento. Nosso julgamento se debate nessa fragmentação, pela qual perdemos no texto platônico os caminhos convergentes de uma referência lógica a uma verdade, cuja conquista é essencialmente dramática, uma vez que o esquecimento de umas coisas implica em esquecimento não só de outras, mas sobretudo do ser que as supõe.

Por termos perdido essa unidade em nosso discurso, tixamos de mítica a teoria platônica da reminiscência, com a mesma segurança a desenvoltura com que “poeticamente” apreciamos um bom poema que nos fale da memória. Como tal ela é no melhor dos casos “*um phénomène saisissant*”, acompanhando os passos incipientes de uma lógica nascente, ingênua. Pois a lógica para nós brilha agora além da fábula e da fala, no exercício rigoroso de um pensamento que se articula em signos matemáticos. Com ela se emparelha o ideal de uma natureza dominada por um saber técnico, que se com-



prova pela eficiência e nesta assenta a verdade das coisas. Esta se constrói incessantemente numa organização monumental, que não deixa de corresponder a um esquecimento monumental, onde se afundam insuspeitadas possibilidades de criação.

“A natureza ama esconder-se”, já tinha notado Heráclito com uma penetração que atinge o âmago de nossa soberba experiência. Antes de ser cortada, a árvore já se elimina de nossa percepção, escondida em fórmulas, equações e programas. Será êsse o caminho único de sua verdade? Na escura dessa advertência, Platão denuncia no **Fedro** (18) o lado perigoso da escrita, que armazena os conhecimentos, razão por que seu inventor pensava ter descoberto nela o remédio da memória. Remédio e veneno cabem na mesma palavra grega “phármakos”, que fornece ao rei egípcio do pequeno mito o essencial de sua resposta a Teuth sôbre a ambiguidade dêsse remédio. A escrita, que parece apenas salvar a memória, também a sepulta. A linguagem dos diálogos formula-se em luta constante contra essa ameaça e, na teoria da reminiscência, faz ressaltar um sentido de verdade que preside a essa luta, e que cabe a linguagem de cada povo e de cada homem reencontrar.

JOSÉ CAVALCANTE DE SOUZA