

## “PLATÃO E A TRANSFORMAÇÃO SOCRÁTICA”

“O extraordinário desenvolvimento da retórica faz uma das diferenças específicas entre os Antigos e os Modernos. Hoje é muito mais desenvolvido o sentimento pelo *verdadeiro* em si, mas a retórica cria raízes em um povo que vive ainda em imagens míticas e que não conhece a necessidade absoluta da fé histórica; prefere *ser persuadido* a ser ensinado. Enfim esta é uma arte essencialmente republicana: Devemos estar habituados a suportar as opiniões e os pontos de vista os mais estranhos e mesmo a sentir um certo prazer na contradição. A formação do homem antigo culmina habitualmente na retórica: esta é a mais alta atividade intelectual do homem político acabado — um pensamento que nos é bem estranho!”

(Nietzsche — “Curso de Retórica”).

A vida e o pensamento grego, ao fim do século V, eram dominados em toda a sua extensão pela atividade política. Toda a tradição oriunda dos filósofos jônicos, pitagóricos e dos poetas, o ideal de educação, a problematização do conhecimento, toda a concepção do cosmos, se viam sobrepuidos então, por um pensamento regido exclusivamente pela política. O discurso que se erguia era antes de tudo um instrumento de poder, era essencialmente retórico. O novo discurso, partindo do centro da cidade, da “agorá”, inicialmente como filho dos problemas imediatos da Polis, estendeu-se por todos os planos do real: o sol, os animais, as plantas, as doenças, o bem e o mal, passaram a ser, entre as palavras desse novo dizer, elementos que entravam em jogo a partir e só a partir do som da praça pública. Como disse Zeller, na situação que se encontrava o povo grego, era preciso ou renunciar totalmente à ciência ou tentar uma completa transformação a partir dos novos princípios. Eis que surgiu então Sócrates, levando a cabo essa transformação. E é graças à radical mutação socrática que já no século IV encontram-se palavras como aquelas assinadas por Aristóteles, palavras integralmente justificadas, palavras “científicas”, palavras que não passam pela “agorá”. Porém, não é nelas que se encontra o mais eloquente testemunho da transformação empreendida por Sócrates no destino dos atenienses e da Grécia, mas sim em Platão, na sua obra e mais dramaticamente em sua vida, em seu destino particular enquanto cidadão da Polis ateniense do século V, enquanto jovem que

conheceu Sócrates, que conversou com ele, que foi “transformado” por ele.

Tomemos pois, como condutor inicial, diante da “transformação” socrática, ao próprio Platão. Duplamente: uma vez, por sê-lo através de uma figura dos “Diálogos”, e outra, por ser esta figura o jovem Cálicles. Este, aparece-nos no “diálogo” “Górgias”, a defender a retórica, a sofística contra a Filosofia. A defender a lei natural contra a lei social, dizendo ser esta, articulada pelos fracos, a maioria, para vencer aos fortes. Após um longo e apaixonado discurso no qual expõe a sua tese, é refutado totalmente pela argumentação metódica de Sócrates. Porém, Cálicles e o seu dizer permanecem, apesar de refutados, com um sentido forte e inquietante.

Segundo a tradição Cálicles seria uma ficção de Platão. Acreditam porém alguns que êle, na figura de Cálicles, traça sua própria figura, aquela de escritor de tragédias, que havia tido antes do encontro decisivo de sua vida: o encontro com Sócrates e sua sabedoria. E desenvolvendo um pouco mais esta teatralidade, se deveras Cálicles é o próprio Platão “pré-socrático”, este Platão se aproxima também de outra personagem grego, êste, histórico, o político Alcibiades. Pois, realmente a descrição que temos de Alcibiades, via Plutarco, Tucídides e pelo próprio Platão, assemelha-se em demasia à personalidade de Cálicles concluível do “Górgias”. Platão (Cálicles) e Alcibiades eram ambos de famílias aristocráticas; Cálicles (Platão) e Alcibiades eram ambos de “naturezas vigorosas”; Platão, Cálicles e Alcibiades, ambos tiveram o encontro com Sócrates. A “natureza dos vigorosos” é aquela dos extremos, permite dois caminhos (1): ou ser o agente de “grandes crimes e perversidades sem mistura” ou ser o filósofo e “chegar a todas as virtudes” (2). Platão, Cálicles e Alcibiades, todos os três tiveram o encontro com Sócrates que os aconselhou. Disse êle a Cálicles (Platão): “talvez se voltem (o povo) contra ti, se não te precaveres, e contra meu amigo Alcibiades, . . . , embora não sejais os culpados dos males da cidade, mas, talvez, co-responsáveis” (3). Ao que parece, um deles, Platão (Cálicles), ouviu a Sócrates e seguiu os seus conselhos, afastou-se da política para a verdadeira Filosofia, conforme, aliás, êle próprio confessa na Carta VII: “no início senti enorme inclinação a participar nos assuntos públicos, . . . , mas com o que vi, corrupção, etc. . . , resolvi examinar os meios pelos quais se pudesse conseguir certa melhoria . . . a respeito do regime político em geral. . . e assim, me vi forçado a elogiar a verdadeira Filosofia e a proclamar que só à sua luz pode-se, em geral, se reconhecer em que consiste a justiça,

---

(1) Platão: REPÚBLICA — VI, 491, 492.

(2) Platão: REPÚBLICA — VI, 492a.

(3) Platão — “Górgias” — 529b.

tanto da vida pública como da vida privada” (4). Portanto, esse Platão (Cálicles), apesar de crescer no ambiente da Atenas democrática, isto é, apesar de “crescer e sorver a nutrição num solo inconveniente” (5), não se perveteu, o que aliás só é possível “a menos que um deus lhe traga ajuda” (5), um deus ou um homem como Sócrates. No entanto, o outro, o belo Alcibiades, apesar de receber a ajuda e os conselhos de Sócrates, apesar de, além de tudo, ser o favorito de Sócrates, apesar de ser o mais dotado entre os jovens gregos de sua geração, “fracassou”.

Ouviu juntamente a Sócrates, a multidão, o seu eco retumbante soando nas assembléias, nos teatros, nos campos, e o coração lhe fraquejou (6). Encheu-se de desmedida esperança, imaginou-se capaz de governar os gregos e os bárbaros e, depois disso, exaltou-se, inflou-se de suficiência e orgulho vazio e insensato (7). Mas, “são de homens assim que saem, tanto os que ocasionam os maiores males às cidades e aos particulares, como os que lhes causam o maior bem, quando trilharem o bom caminho” (8).

Amar a filosofia ou a política? Amar a verdade ou o poder? Amar a Sócrates ou amar o “demo”? Platão e Alcibiades, ambos, se propuseram essa questão. E foi a resposta que cada um deles deu a ela, o ponto de cisão entre essas duas naturezas identicamente vigorosas. Deram ambos o seu amor, mas para amados diferentes. Passaram a ter um objeto diferente, uma diferente pretensão. No entanto, nas coisas do amor, já nos dizia Nietzsche, residem sutís dissimulações. Essa aparente diversidade de objetos amorosos seria tão radical? Haveria realmente essa diversidade de pretensões entre Platão e Alcibiades? Platão nos faz crer que sim; mas, pelo contrário, entre ambos não estaria situada uma rivalidade ferrenha já a partir de suas relações com Sócrates? No “Banquete” vemos uma cena em que é traçado, é verdade que em tom irônico, um estado de rivalidade entre amantes e amados, discípulos e mestre, ambiente de ciúmes e pretendentes. Platão, no entanto, não nos deixa transparecer qualquer rivalidade de sua parte, em relação a Alcibiades. Alcibiades vai aparecer sempre como o seu contrário. O seu contrário, contudo, não de essência e não como rival. Vai aparecer sempre como aquêles que podia ser tudo e fracassou, como aquêles que entregou-se às paixões e perdeu as rédeas dos corcéis de sua alma. Mas sob que aspecto a vida de Alcibiades foi um fracasso, sob que perspectiva, sob quais valores? Sem dúvida, aqueles do platonismo. Sob que juiz? Sem dúvida, Platão.

---

(4) idem — “Carta VII” — 325-326.

(5) idem — “República” — 492a.

(6) República — 492 c, d.

(7) República — 494 c, d.

(8) República — 495.

A figura de Alcibíades está fundada em que outros valores, senão aqueles, os mais enraizados na tradição e alma grega, aqueles que fundam a tragédia e por consequência a própria história da Grécia? Não é Alcibíades a expressão máxima dentro de seu tempo, de figuras como as de Édipo, Paris, Helena? ou seja, da paixão, da ascensão como queda, da tragédia — elemento qualificante — único fundador da poesia, da arte, do belo gregos. O que nos é confirmado grandiosamente pelas palavras de Helena (Ilíada, Canto VI-357-8):

“Triste destino Zeus grande nos deu, para que nos celebrem, nas gerações porvindouras, os cantos excelsos dos vates”.

Para Platão, no entanto, esses venturosos feitos não são dignos de serem cantados, assim como todos os outros feitos que denotem a paixão do desequilíbrio; devem vigorosamente ser censurados, mesmo que seja “Zeus grande” o seu autor. E assim, por exemplo, vai criticar a passagem da “Odisséia” em que Zeus, “tomado por um terrível desejo, une-se à deusa Hera, ali mesmo, onde se encontrava, sem mesmo dirigir-se ao palácio” (9). Todas essas atitudes violentas que, sem dúvida, constituem o subsolo asiático-dionisíaco no qual floresceu a clareza da alma grega, são condenadas no tribunal de Platão, por êle e seus valores. São condenados Édipo, Helena, Páris, Alcibíades. . . No tribunal de Platão sim, por que em outra perspectiva, de outro ponto de vista, são louvados, aclamados. Górgias, um frequentador da “ágora”, nos testemunha em um de seus textos que permaneceram, o seu “Elogio de Helena”: “Como é possível considerar justo ou censurar à Helena, a qual fez o que fez enamorada ou persuadida com palavras ou raptada com violência, ou obrigada pelo poder divino e que, portanto, escapa por completo a tôda acusação?” (10). Essa questão de Górgias é também a nossa: “como considerar justo ou censurável?”. A tentativa do platonismo é respondê-la. Respondê-la encontrando um fundamento através do qual seja possível considerar “justo ou censurável”. Encontrando um fundamento para a justiça, um fundamento que não seja aquêle não-fundamento de Cálicles, de Trasímaco, de Alcibíades, ou melhor, que não seja a violência, nem a paixão, nem a persuasão, nem o poder divino, isto é, o mito. A tentativa do platonismo é de encontrar um fundamento para, num discurso unívoco, sobrepujar a todas as outras tendências, que igualmente a êle, platonismo, acreditavam-se no direito de decidir sobre os assuntos públicos. Pois, como bem diz Vernant, “para os Antigos, tôda sociedade humana aparece composta de partes múltiplas, diferenciadas por suas funções sociais (profissões), mas, ao mesmo tempo, para que esta sociedade forme

---

(9) Platão: “República” 390 b.

(10) Górgias: “Elogio de Helena” — final.

uma “polis”, é preciso que ela se afirme em um certo plano como homogênea” (11). Este plano de homogeneidade, na Atenas democrática, era o da política; tôdas as forças e tendências se manifestavam na tensão da “ágora”. Mas, o que lhe permitia, à Atenas, permanecer ao mesmo tempo como múltipla, labiríntica, era que apesar de o poder se manifestar em sómente um lugar (a “ágora”), êle, poder, dançava por tôda a pólis, entre todas as profissões e todos os cidadãos. As diversas profissões inclusive, conta-nos Protágoras, eram apenas máscaras que escondiam o político, o cidadão político que almejava o poder; Homero, os poetas, e mesmo os professores de ginástica, diz-nos êle, eram no fundo sofistas disfarçados. E foi sómente nêsse jôgo de máscaras, nessa teatralidade, em que foi possível existir a “solução” para o problema que, como nos diz Vernant, “todo o pensamento político procurou resolver” (12), ou seja, a possibilidade dessa coexistência do uno e do múltiplo dentro de uma mesma cidade. Platão no entanto, como veremos, tenta justamente exterminar êsse caráter fundamental da “polis”, ao exterminar a teatralidade. Mas, já sabemos, Alcibíades, os sofistas, os poetas, não são sómente os que trilham outros caminhos, mas também os que têm todos o mesmo objetivo, a mesma pretensão, mesmo aquela do filósofo, ou seja a de Sócrates e Platão. Todos são rivais em relação a um único amado: o poder político. Todos se movimentam pelo mesmo “eros” comum, o “eros” que movimenta a “polis”: o poder político. A diferença entre eles é apenas de método. Vejamos qual é o método de Platão.

Retornemos então à questão de Górgias. “Como é possível considerar justo ou censurar à Helena?”. A primeira tentativa de resposta à essa questão, não é já aquela, a da Odisséia, ao nos apresentar na figura de Penélope, o exemplo da fidelidade, o modelo moral construído para opor à Helena, mulher infiel, adúltera, levada por paixões? Sim, e o platonismo, na sua tentativa, vai saber bem aplicar a lição da Odisséia. Diz-nos Deleuze: “Le platonisme est l’Odyssée philosophique” (13). Realmente, a metáfora de Penélope é decisiva se nela nos aprofundarmos. Penélope é aquela que tece e destece a sua teia, e astuciosamente, através de sábios ardis, consegue conservar-se ileso e pura, justa, e consegue passar à história como o fundamento, o modelo moral da mulher fiel, através do qual é possível julgar e condenar a certamente mais bela Helena, porém adúltera, injusta e principalmente causadora de inimizades e guerras, crimes e desgraças. Mas, a teia usada como artil, não é esta uma astúcia estranha? muito particular? não é a teia o discurso da tarântula? Aquêla que Nietzsche denunciou como sendo “o delírio tirânico da impotência” (14), da vingança e do ressentimento.

(11) e (12) J.P.Vernant — “Mito e Pens. entre os gregos” — p.201 (trad. Difusão).

(13) G.Deleuze — “Logique du Sens” — p.292 (Minuit).

(14) Nietzsche — “Ass.F.Z.” — “Das tarântulas”.

mento, dissimulados sob a palavra “justiça”? A tarântula é aquela que teme a luta aberta, e que encontrou outro meio para praticar a violência, um meio seguro e tranquilo: a “justiça”. E foi entre gargalhadas que Zaratustra disse: “com vossos valores e vossas frases sôbre o Bem e o Mal exerceis a violência” (15); e foi com cólera que a tarântula respondeu-lhe: “devo castigar e fazer justiça; não se deve aqui cantar impunemente hinos em honra da inimizade” (16). Estas palavras últimas, podiam ser também de Penélope, assim como podiam ser também de Platão. O platonismo, Odisséia filosófica, é a tentativa de tecer através do método trabalhoso do conceito, através do método de Penélope, uma teia de palavras, um discurso fundamentado em ardis, construídos sob a aparência inocente do mito. Como nos mostra bem Deleuze, de uma maneira geral, nos diálogos, sempre Platão para fundar o “mundo-verdade”, procede de uma maneira seletiva. Inicia com uma primeira divisão, na qual distingue a “coisa” mesma e suas imagens, o original e a cópia; mas, essa distinção será logo adiante esquecida, pois a verdadeira é a que vem logo após, isto é, a distinção que êle passa a fazer então entre a cópia e o simulacro. E aí sim haverá realmente uma seleção e uma exclusão. A cópia é justificada e salva, o simulacro é excluído e condenado (ver “Différence et Répétition”, pg. 165-168). Portanto no discurso platônico há já uma primeira ironia, na qual êle nos faz crer que pretende distinguir o modelo da cópia e quando chega à divisão que êle pretende realmente realizar, “Platon procède une fois encore avec ironie. Car, lorsque la division en arrive à cette véritable tâche sélective tout se passe comme si elle renonçait à l’accomplir, et se faisait relayer par un mythe. Ainsi, dans le Phèdre, le mythe de la circulation des âmes semble interrompre l’effort de division; de même, dans le Politique, le mythe des temps archaïques. Tel est le second piège de la division, sa seconde ironie, cette dérobade, cette apparence de dérobade ou de renoncement. Car, en réalité, le mythe n’interrompt rien; il est au contraire élément intégrant de la division même. C’est le propre de la division surmonter la dualité du mythe et de la dialectique, et de réunir en soi la puissance dialectique et la puissance mythique. Le mythe, avec sa structure toujours circulaire est bien le récit d’une fondation. C’est lui qui permet d’ériger un modèle d’après lequel les différents prétendants pourront être jugés” (17). Julgados e condenados todos aqueles que permanecerem contestando-o. Assim, através de valores de Bem e de Mal é cometida a maior de tôdas as violências. Aquela em nome e pela “justiça”, a violência da moral. Que tenta estropiar e castrar tudo que ascende da luta real, do pluralismo, do poder das metamorfoses. Como nos diz Deleuze: “avec Platon, une décision philosophique était prise, de la plus grande importance: celle de

(15) Nietzsche — “Ass.F.Z.” — “Da superação de si mesmo”.

(16) Nietzsche — “Ass.F.Z.” — “Das tarântulas”.

(17) G. Deleuze — “Logique du sens” — p.293 e 294 (Minuit).

surbordonner la différence aux puissances du Même e du Semblable supposées initiales, celle de déclarer la différence impensable en elle-même, et de la renvoyer, elle et les simulacres, à l'océan sans fond" (18).

No entanto, na medida mesmo em que o platonismo usa de ardis, também utiliza os podêres da máscara e portanto também está inserido numa cena teatral. Logo, é necessário distinguirmos esta cena, a platônica, da outra anterior, aquela chamada trágica.

Se, é bem verdade, que no platonismo permanecem os elementos da cena trágica, é êle que codifica todos esses elementos, que codifica e despoja a cena de tôda teatralidade. Inaugura, como nos mostra J. M. Rey, um teatro despido de todo o corpo significante em proveito de uma "consciência" clara, de uma equivalência já dada onde a lógica é a melhor expressão. A nova cena é o local do nascimento do que Husserl chamará: "o espírito nôvo de uma radical compreensão evidente do método" (19). A nova cena é como um simples espelho, faz o espectador subir ao palco. Tudo se passa como se o espectador se escutasse e se visse a si próprio, na cena. Surje uma estrutura de imitação e de repetição que comanda a cena em sua totalidade, onde o ator não é mais que o simples "double" do espectador, onde a máscara produz identidade e reproduz a realidade tal como ela é (20). Prefigurava-se aqui, neste novo discurso que surgia, "qui est celui de Socrate, un discours neutre, duquel tout signifiant est maintenu à distance; discours déjà signifié ailleurs et qui se répète, scène déjà constituée qui se reproduit, valeurs déjà fixées ici simplement transposées" (21). Esse discurso que aí era traçado, é aquêle que Nietzsche, e neste caso do teatro, particularmente Artaud vai denunciar. Diz Artaud: "notre idée pétrifiée du théâtre rejoint notre idée pétrifiée d'une culture sans ombres (sem as sombras, fantasmas, simulacros que Platão aprisionou) et où de quelque côté qu'il se retourne notre esprit ne rencontre plus que le vide, alors que l'espace est plein (I). Mais le vrai théâtre parce qu'il bouge et parce qu'il se sert d'instruments vivants, continue à agiter des ombres où n'a cessé de trébucher la vie. L'acteur qui ne refait pas deux fois le même geste, (isto é, que não está submetido a um texto) mais qui fait des gestes, bouge, et certes il brutalise des formes, mais détruit ces formes, et par leur destruction, il rejoint ce qui survit aux formes et produit leur continuation" (22).

Foi nessa deslocação das máscaras, que nasceu o verbo de Eurípides, a cena socrática, na qual Platão é o ator principal (apesar de

(18) G. Deleuze — "Différence et Répétition" — p.166 (P.U.F.).

(19) Husserl — "Filosofia Primeira" — trad. P.U.F. p.11.

(20) J.M. Rey — "L'enjeu des signes" — p.264 (Seuil).

(21) idem.

(22) A. Artaud — "Le Théâtre et son double" — p.16-17 (NRF — Idées).

mais uma vez ironicamente êle jamais aparecer). É o espaço “onde triunfa o arдил e a astúcia a todo preço...” (23). Cena que além de perder, através da petrificação do conceito todo o caráter móvel, e criar assim mais nitidamente a divisão de ator e espectador, “ao mesmo tempo, torna totalmente improdutiva uma tal diferença e não a faz jogar papel algum” (24). Portanto, a perspectiva platônica nos leva a pensar a diferença a partir de uma similitude prévia (exemplo: “Todos os homens são bons”); enquanto que a outra, a chamada trágica, nos leva ao contrário, a pensar a similitude e mesma a identidade como o produto de uma disparidade de fundo (25). O primeiro é um mundo hierarquizado, fixo, no qual a diferença não exerce nenhum papel, e que portanto não há luta, paixão, devir, e portanto não há também decadência. Um mundo em que não há lugar para espetáculo de massas e agitação de multidões. Um mundo em que se impôs um limite ao devir, ordenando-o através do mesmo, tornando-o semelhante, “e para a parte que permanece ainda rebelde, a ordem é recalca-la ao mais profundo possível, aprisioná-la dentro de uma caverna no fundo do oceano: tal é a meta do platonismo na sua vontade de fazer triunfar as cópias sobre os simulacros” (26). Penélope sobre Helena e êle mesmo, Platão, sobre o seu rival Alcibiades. O segundo, o outro mundo, o não hierarquizado, é o universo onde “l'image cesse d'être seconde par rapport au modèle, où l'imposture prétend à la vérité, où enfin il n'y a plus d'original, mais une éternelle scintillation, où se disperse, dans l'éclat du détour et du retour, l'absence d'origine” (27). É o local onde, fantasma e real, sonho e realidade, ainda conservam uma diferença em certo plano, e graças a ela produzem a similitude, a identidade. E neste sentido dizia Artaud: “et le public croira aux rêves du théâtre à condition qu'il prenne vraiment pour des rêves et non pour un calque de la réalité” (28).

A meta verdadeira da divisão platônica deve ser procurada dentro da política. A divisão surge, no que Deleuze chama a triagem dos pretendentes, ou a escolha do pretendente bem fundado, ou seja, submisso; isto é, aquêle que está disposto a assistir um espetáculo, ocupar

(23) Nietzsche — citação de J.M. Rey, idem p. 265.

(24) J.M. Rey — p.265.

(25) Deleuze — “Logique du sens” — (Minuit).

(I) Châtelet no seu “Platon” encontra a mesma idéia que Artaud: “No fundo, baixo a categoria da Razão niveladora, o que a Filosofia, depois de Platão, apresenta como valor é o Nada: a luz que a seu entender projeta destruir todas as sombras, todos os relevos, todas as diferenças... E na insípida brancura do conceito, aniquilam-se a côr e a vida” — Châtelet. conclusão de “Platon”.

(26) Deleuze — “Logique du Sens” — p.298.

(27) Blanchot — in “La Nouvelle Revue Française” — Juillet 1965, p.103. (Citado por Deleuze).

(28) Artaud — “Le Théâtre et son Double” — p.131.



o lugar de ator ou de espectador, mas em nenhum momento deixar o pôsto, ou seja, “beber da água do esquecimento”, esquecer o texto, subverter a hierarquia e assim provocar o devir. É por isso que dizíamos no início, do caráter diferente e forte das palavras de Cálicles, da sua original e forte presença no “diálogo” inteiro em que aparece. Desde o momento em que êle pergunta a Querofonte se Sócrates está falando sério ou gracejando (29), sente-se que ali está presente um rival real que não está disposto a aceitar o método socrático, sente-se que não está disposto a ser uma opinião vencida. Êle é um simulacro.

Eis que no decorrer da discussão, Sócrates faz uma curiosa afirmação: diz êle que ambos tem dois amores, êle mesmo, ama Alcibíades e a Filosofia; e Cálicles, ainda segundo Sócrates, ama o “demo” e Demo, o filho de Pirilampes. Ora, essa coincidência de nomes, quanto aos amores de Cálicles, não é puro acaso. Parece-nos que a insinuação do texto, é de que o amor de Cálicles é um só, ou melhor, que a diferença confusa existente entre “demo” e Demo é ativa, isto é, provocadora de devir, ao não ter clareza e fixidez. Uma diferença ativa que joga um papel, que provoca devir, que leva a transformações, a contradicções, que leva “sempre, como diz o próprio Sócrates, a mudanças da água para o vinho” (30) (e certamente não do vinho para a água). Sócrates, ao contrário, ama dois amados bem distintos, sem dúvida, Alcibíades e a Filosofia em pouco se parecem. Portanto, os amados de Sócrates são separados por uma diferença bem definida, por uma diferença que não joga nenhum papel ativo, tanto é que nem mesmo o de diferença, pois, Sócrates, mais adiante, diz-nos que apesar de ter dois amôres bem diferentes, não se contradiz de forma alguma, e textualmente: “Sou um só” (31). Mas que dualidade é essa que não se contradiz e ao mesmo tempo não se confunde? Que diferença é essa que permite não ser oposição e ao mesmo tempo não desaparece, e ao mesmo tempo não se dilui na sua inatividade passiva? Examinemos melhor esses dois amados tão diversos. Alcibíades já o conhecemos, e a Filosofia, não é essencialmente método, e enquanto método, reflexão? A Filosofia não é um amor e esta é a crucial ironia, a Filosofia é um método para amar, ou melhor, para ser amado. Pois era o método através do qual Sócrates enganava os deuses, o sol, Alcibíades e, segundo o próprio Platão, “a muitíssimos outros, tomando o papel de amado em lugar de amante” (32). A Filosofia não é um amor, é o método através do qual Sócrates inverteu o mundo.

“Sabe-se e ainda hoje podemos constatar, diz Nietzsche, o quanto Sócrates era feio. Mas a feiura, que em si é uma objeção, era entre os

---

(29) Platão — “Górgias” — 481 b.

(30) Platão — “Górgias” — 481 d.

(31) Platão — “Górgias” — 482 b.

(32) Platão — “Banquete” — 222.

gregos quase uma refutação. E além disso, pertencia à camada mais baixa do povo” (33). Ora, como podia Sócrates, sendo como era, pretender participar da vida amorosa grega, como podia pretender participar do belo, do amor dos deuses, do amor do sol, do amor de Alcibíades? Parecia impossível, mas Sócrates descobriu esse meio: a Filosofia, o espelho através do qual “se despotencializa o adversário”. Referindo-se à cena socrática diz J. M. Rey: “a nova cena é constituída como um simples espelho” e mais adiante, “o espectador não faz mais que se re-encontrar êle mesmo sôbre a cena escutando seu próprio discurso” (34). E numa imagem justa, bastante elucidativa, prosseguindo a metáfora do espelho, nos diz Rey, “o espaço cênico socrático não é mais que a re-presentação imitativa, isto é, *narcísica* através da qual se anula tôda figura significativa da narração, *tôda força*,” (35). O método socrático encontra no espelho, o exato instrumento para a sua intenção: mutilar tôda a fôrça. E êle a realiza instaurando a cena *narcísica*. A cena na qual vence a dialética socrática. Cena em que tudo é apenas registro e representação de enunciados já escritos, já fixados. Cena lógica, em que tôda manifestação estranha é condenada como sendo infundada. Como nos diz Nietzsche, referindo-se ao método socrático: “despotencializa o intelecto adversário” (36). Mais radicalmente ainda, J. M. Rey, coloca essa mesma perspectiva ao perguntar: “La scène de l’écriture qui se joue entre le maître et le disciple et où les noms de Socrate et de Platon s’effacent l’un l’autre, cette scène de l’écriture ne serait-elle pas aussi *la scène de la castration homosexuelle?*” (37).

É possível encontrar-se vários textos de Platão que confirmam estas afirmações. Este sentido está, por exemplo, naquele trecho do “Banquete”, no qual diz-nos Alcibíades que Sócrates “é extremamente feio por fora, mas, quando, porém, está sério e se abre, não sei se alguém viu as coisas sagradas que nele há; eu as vi uma vez, diz êle, e me pareceram tão divinas e deslumbrantes, áureas e magníficas, que me convenci de que se deve fazer imediatamente tudo quanto Sócrates exige” (38). É como se Sócrates fosse um discurso escrito, um livro, ou melhor, um armário, e possuísse um “saber” interior que se revelasse somente ao ser interpretado, ao ser lido, ao ser aberto. É o mesmo “saber” que salva e justifica as cópias, isto é, a semelhança interior com um modêlo. A semelhança interior, espiritual, moral. Naturalmente oposta ao não-saber dos simulacros, isto é, à semelhança puramente exterior e estética. Mas esse “saber” interior das cópias, esse

(33) Nietzsche — “Crepúsc. dos Ídolos” — “O problema Sócrates” — Af. 3.

(34) J. M. Rey — “L’Enjeu des Signes” — pp. 264, 265.

(35) J. M. Rey — “L’Enjeu des Signes” — p. 265.

(36) Nietzsche — “Crepúsculo dos Ídolos” — Problema Sócrates Af. 7.

(37) J. M. Rey — “L’Enjeu des signes” — p. 258.

(38) Platão: — “Banquete”, 216.

que é também o de Sócrates, necessita para revelar-se, de um outro, um outro que o interprete, que o leia se fôr um discurso ou livro. Que o abra se for um armário, no entanto, no caso de Sócrates já que êle mesmo às vêzes se abre, é necessário ao menos que alguém o veja, ou melhor, que se apresente diante dêle, que se reflita nêle, que se veja a si próprio, diante de si, no espelho. É necessário para que surja a beleza opaca das cópias que um simulacro se apaixone pela sua própria imagem, é necessário que um simulacro caia na cena *narcísica*, e seja castrado, roubado. Assim para que Sócrates parecesse belo, foi necessário que Alcibiades se apaixonasse por si mesmo, ao ver-se a si mesmo projetado na figura horrenda-reflexiva de Sócrates, ao ver-se a si mesmo, dentro, no armário de portas abertas, no espelho. Somente ao roubar (Castrar) a beleza e a força dos simulacros, é que as cópias se tornam belas e ganham força significativa. E somente assim Sócrates passou à história como sábio e possuidor de coisas belas. O próprio Platão não foi, como diz Nietzsche, um dos seduzidos por Sócrates? Que seria de Sócrates, se não houvesse Platão? Que seria de Sócrates, sem a natureza vigorosa e bela de Platão?

Novamente, o mesmo sentido, encontramos no diálogo “Alcibiades”, quando Alcibiades ao encaminhar-se para proferir um discurso, encontra com Sócrates. Sócrates interrogando-o, vai pouco a pouco convencendo Alcibiades que êste não tem nada a falar, pois nada sabe. Alcibiades convence-se. E o diálogo chega ao fim nestas palavras de agradecimento proferidas por Alcibiades: “Poderá bem nos acontecer Sócrates, que mutuamente nós troquemos de papéis, eu, tomando o teu, e tu, o meu; pois é impossível que, a contar deste dia, eu não faça a figura de pedagogo amarrado a teus passos, e que tu, ao contrário, não sejas a criança seguida de seu pedagogo” (39). Como nos diz Nietzsche, realmente, o método socrático” é um instrumento implacável, através dele se pode exercer a tirania” (40). Mas, para exercê-la é necessário submeter ou excluir aqueles que amam paixões contraditórias como Demo e “demo”. É necessário excluir aqueles que se recusam a apresentar-se diante da Filosofia, diante do Espelho. Por isso, Sócrates aconselha (41) a Cálicles a se apresentar diante dela (Filosofia), aconselha-o a apresentar a sua afirmação sôbre a justiça diante do seu espelho, para assim anular a diferença, conservando-a, mas transformando-a em inativa, castrando-a. “Se deixares, porém, essa afirmação de pé” (42), ameaça Sócrates, “o próprio Cálicles não concordará contigo ó Cálicles, mas discordará a vida inteira”. O que, parece para Sócrates, o pior dos infernos: contradições, sombras, devir. No entanto, para Nietzsche: “O homem encubou em si uma grande

(35) Platão — “Alcibiades” — 132-133.

(40) Nietzsche — “Crep. dos Ídolos” — O problema Sócr. — Af. 7.

(41) Platão — “Górgias” — 482 b.;

(42) Idem.

quantidade de instintos e impulsos contraditórios; e em virtude desta síntese, é o dono da terra. O homem não perece por suas contradições. O grande homem deve ter a maior multiplicidade de instintos, multiplicidade tão forte quanto êle possa suportar” (43) e, realmente Cálicles, parece no “Górgias” não disposto à renunciar às suas contradições. Sócrates o refuta através da dialética, mas sempre encontra a ironia de Cálicles resistindo. Para quem aceita a contradição, a multiplicidade, e vê nelas a própria fôrça e crescimento, de que vale a refutação socrática? De que vale que Sócrates mostre a Cálicles que êle se contradiz, se Cálicles quer se contradizer? É nesse sentido que as palavras de Cálicles e sua figura permanecem como sombras sôbre o platonismo, é bem verdade porém, que são sombras levantadas pelo próprio Platão. O que não impede porém, que a continuidade do platonismo, permanecendo fiel a essência do pensamento de seu iniciador, dê prosseguimento à caça às sombras, mesmo que estas estejam dentro do próprio texto de Platão; pois estas sombras, e justamente estas, são as mais perigosas, são as em mais alto grau simulacros. Já que são as poucas que até o fim resistiram sem colaborar, já que são as poucas que até hoje, apesar da “triagem de pretendentes”, apesar da Odisséia filosófica a que foram submetidas pela mão hábil do mestre e pelas mãos de seus seguidores, até hoje, de quando em quando escapam aos ferros em que estão prêsas e emergem à superfície, nos acenando e nos possibilitando êste tipo de leitura. Vemos, Cálicles é insubmetível. Só continua no diálogo, e só continua respondendo a Sócrates, sob uma certa pressão dos outros componentes do diálogo, sob uma certa pressão e “magia” da pena de Platão. Cálicles é obrigado a permanecer, e assim mesmo, desvaloriza as conclusões socráticas, através de irreverência e desinteresse. Cálicles, seja quem fôr, se permaneceu como aquêle do “Górgias”, não poderia ser usado para interlocutor de Sócrates, nas construções hierárquicas mais delicadas, como é aquela da “República”. Certamente, êle levaria a emprêsa ao fracasso. Assim como ameaça Trasímaco, outro simulacro, de o conseguir. Tanto é que, a sua participação ativa, é excluída logo nos primeiros “livros”. No início do “livro” II, Platão pretende que Sócrates continue e refute totalmente as teses de Trasímaco sôbre a justiça, mas para que Sócrates possa ter êxito total, coloca como adversário, um falso adversário, ou seja, o manso Glauco, que aliás reproduz as idéias de Trasímaco, mas se preocupa mais que rapidamente em acrescentar: “No tocante a mim Sócrates, não partilho desta opinião” (44). E é assim que decorrem os diálogos platônicos, não há uma diferença ativa e quando ela está presente, a urgente missão é excluí-la. As grandes construções e conclusões platônicas, são sempre estabelecidas, conseguidas, diante de “ad-

(43) Nietzsche — “Vontade de Potência” — Obras Compl. trad. Aguillar, 1966 — Vol. IV — p.364.

(44) Platão — “República” — “Livro II” — 358.

versários” que se assemelham a aquêlê pobre escravo que aparece no “Mênon”. Os considerados pretendentes “bem fundados”, não passam de escravos, dizem apenas o que o senhor quer que eles digam, fazem apenas falsas objeções, ou seja, objeções que o senhor quer que eles façam. Como aliás, nos diz bem Deleuze: “Participer, c’est, au mieux, avoir en second” (45). E, são com êsses companheiros e são com êsses participantes, que é articulado o fundamento através do qual se julga e se condena Helena, Alcibiades, os poetas, os sofistas e todos os outros pretendentes “mau fundados”. “Mau fundados”, isto porque não aceitam submeter-se à prova do espelho, aquela que transforma a diferença ativa e indefinida, na diferença clara e inativa. Aquela que transforma as relações das “coisas” do Mundo em relações essenciais. É necessário excluir aqueles que estão dispostos a desvendar a farsa, a subverter o espelho. Aquêles que não amam essa superfície límpida, tranquila, e que querem quebrá-la, e que querem ver o que está por detrás dela. É necessário excluir aquêles que amam a profundidade, aquêles que, como Nietzsche, acreditam que “há um mundo mais vasto e estranho, mais rico, sôbre tôda superfície e um fundo embaixo de cada fundo, embaixo de cada fundamento”, é necessário excluir aquêles que acreditam “que tôda filosofia é uma filosofia de primeiro plano”, que acreditam “que tôda filosofia oculta também outra filosofia, que tôda opinião é um esconderijo, que tôda palavra é uma máscara” (46). É necessário excluir aquêles que, como Cálicles, “sustentam a sua afirmação de pé, e discordam de si mesmos uma vida inteira” (47), pois, “êstes, diz Nietzsche, permaneceram anos inteiros noite e dia em conversação consigo mesmos, estão em uma caverna — pode ela ser um labirinto, mas também uma mina de ouro” (48); e nestas cavernas em que as sombras, em que as metamorfoses e a pluralidade, representam antes que um labirinto, mais uma mina de ouro, “comment Socrate s’y reconnaîtrait-il dans ces cavernes qui ne sont plus la sienne? Avec quel fil, puisque le fil est perdu? Comment en sortirait-il, et comment pourrait-il encore se distinguer du sophiste? (49). Sim, é necessário excluir êsses subvertedores da ordem, sob pena de que arruinem a cidade grega, de que a levem a uma caverna, a um labirinto, do qual, nem mesmo o astucioso Sócrates consiga sair. É necessário excluir êsses subvertedores da ordem, sob pena de cortarem o fio condutor, de quebrarem o espelho, de arruinarem o método, e assim provocarem as diferenças, ativando-as, e assim provocarem a confusão das identidades; e como então diferenciar Sócrates do sofista? e como então

---

(45) Delenze — “Logique du Sens” — p. 294 (Minuit).

(46) Nietzsche, “Além do Bem e do Mal”, af. 289.

(47) Platão — “Górgias” — 482.

(48) Nietzsche — Idem.

(49) Deleuze — “Log. du Sens” — p. 304.

diferenciar Platão de Cálicles?, Cálicles de Alcibiades?, Alcibiades de Platão?. Modêlos, cópias, simulacros?

Uma diferença nítida, que podia ser pensada, observada, foi no entanto instaurada. Sabemos, Platão e Alcibiades, assim como todos os atenienses, tinham um só objetivo: o poder. Mas, uma clara diferença de método foi instaurada. Instaurada por Platão e somente a partir dêle. Alcibiades, assim como todos os atenienses, seguiu o caminho grego das assembléias, das multidões, o caminho da cidade. Platão estabelece essa diferença. Estabelece-a, a partir de um desejo estranho, na época, o desejo de salvação. Seduzido pelo método sócrático, sonhou com a perspectiva da pacificação e da possível salvação da cidade, seguiu ao sábio Sócrates, no grandioso projeto de curar a Grécia.

O peso dessa diferença, pode ser bem sentido se determinarmos melhor o que é salvar uma cidade e conseqüentemente, o que é o perdê-la. Sabemos que o projeto platônico, a sua filosofia, era uma tentativa de frear a decadência, que naquela altura se insinuava por tôda a parte. Salvar a cidade seria então salvá-la da decadência. Salvá-la das lutas internas que a consumiam, que a desgastavam. A salvação seria conseguida, através da despotencialização dos combatentes, através da hierarquização da cidade. Salvá-la seria apresentá-la diante do espelho, torná-la objeto do saber, fixá-la, para que ela não “discordasse de si mesma uma vida inteira” (50), para que ela, assim como Sócrates, “fosse uma só” (50). Em outras palavras, assim como se domina, através da reflexão do espelho, os belos jovens, os astros, o sol, assim também pretendia Platão, dominar a cidade. Dominar e salvá-la através da Filosofia. Podemos confirmar aqui, ao nível da cidade, o que dissemos ao nível do indivíduo, a respeito da metáfora da castração reflexiva. Isto se perguntarmos o que é a cidade ideal de Platão. E, até que ponto, ela, cidade ideal, é de Platão; isto é, até que ponto, é ela, cidade, algo criado por Platão, algo original e nôvo. Parece-nos que, na sua profundidade, a estrutura básica da cidade ideal, em muito não difere da “polis” grega, ou ao menos do seu ideal de uma certa época. Diz-nos Vernant, que, no apogeu e origem da “polis”, “havia uma correspondência entre a estrutura do cosmos natural e a organização do cosmos social” (51), o que é a visão do mundo, na qual se sustentou toda a vida política grega. E, continuando, Vernant nos diz, que “Platão mostrou-se ainda plenamente consciente no século IV” (51) dessa visão do mundo. Ora, não podemos dizer como Vernant, que Platão estava *ainda plenamente consciente*, mas, sim, que *somente* em Platão esta visão se tornou plenamente consciente. Isto é, que so-

---

(50) Platão — “Górgias” — 482 b.

(51) Vernant — “As origens do pensamento grego” — Difel, p. 93, trad.

mente quando a verdadeira tragédia, e neste sentido ação, decaía e desaparecia, é que a história da Grécia se tornou plenamente consciente; somente aí a Grécia se conheceu a si mesma. A cidade ideal de Platão não é mais que o reflexo, frio e castrado, da verdadeira "polis" grega. Quando a aventura termina, quando os últimos heróis, Temístocles, Péricles, Alcibíades, sucumbem, só então se levanta o espelho, só então a sua superfície frágil prevalece. Só então, quando a geometria não rege mais a vida da cidade, só quando o desequilíbrio tomou conta dela, só então se funda uma Academia e se inscreve: que ninguém entre aqui se não é geometra. Diz-nos Burckhardt: "o que nos fala em Platão, é a intenção primeira e mais velha Polis, e o que êle nos propõe enquanto se refere a alguma realidade, são meras formas do passado" (52). É bem verdade, que podemos como Châtelet (53), identificar a "República" ou as "Leis", o seu ideal, quase realizado na sociedade moderna, mas, é na exata medida em que a nossa sociedade tecnocrata é reacionária, isto é, reflexiva, sem potência criativa qualquer, ou seja, algo já realizado. Burckhardt tem razão ao dizer dos gregos: "vemos com seus olhos e falamos com suas expressões"; mas, quanto a Platão, não lhe devemos tanto. Somos de Platão, não tanto herdeiros, mas sim, de certa forma, um pouco irmãos e co-herdeiros. Assim como Polemarco é herdeiro do discurso de Céfalo e de toda a tradição (54), Sócrates e Platão também são apenas herdeiros. Tentar salvar a cidade refletindo-a, foi uma imitação do próprio Platão que aparentemente investia contra os imitadores. Diz-nos Nietzsche: "Esparta e Atenas se entregam aos persas, como fizeram Temístocles e Alcibíades; revelam seu helenismo quando renunciaram à mais nobre idéia helênica, a luta; e então Alexandre, a abreviatura e cópia mais grosseira da história grega, inventa o Pan-helenismo e a chamada "Helenização" (55). E podemos pensar, que foi neste mesmo sentido de Alexandre, que Platão fundou a Academia. Platão, como Alexandre, já é um herdeiro e como tanto, um deformador, um fixador de valores já estabelecidos, que os torna, no espelho, objetos de um saber.

Os verdadeiros legisladores foram aqueles que construíram labirintos e abriram cavernas, e como Péricles, "deixaram por toda parte monumentos imorredouros de suas façanhas, tanto das derrotas como das vitórias" (56). O erro fundamental da Filosofia, "a grande escola da calúnia" (57), foi ter interpretado a decadência da Grécia como

- 
- (52) J. Burchkardt — "Hist. de la cultura grega" — vol. I, trad. Barcelona, 1947, p. 336.  
(53) Châtelet — "Platon" — conclusão.  
(54) Platão — "República" — 331 d.  
(55) Nietzsche — "A luta de Homero", escrito de 1871/72.  
(56) Tucídides — "Oração Fúnebre de Péricles".  
(57) Nietzsche — "Vontade de Potência" — Conclusão da crítica da Filosofia, af. 460, p. 183, "Obras completas", Aguillar, 1966.

uma objeção (58). “Paulatinamente, tudo o puramente helênico é acusado como responsável da decadência” (59). O filósofo, ao contrário do legislador, é a reação; “vê a razão da decadência na ruína das instituições, quer as velhas instituições. Quer a “Pólis” ideal quando o conceito de “Pólis” já fez seu tempo” (60). Assim, Platão verá em Homero, na retórica, em Péricles, apenas os “culpados dos males da cidade” (61). Chama a políticos como Péricles, de “pretensos estadistas” e aos sofistas, de “pretensos sábios” (62). Diz-nos no “Górgias” que, assim como os discípulos dos sofistas muitas vezes renegam os mestres, assim também o povo regena o seu estadista. Crê Platão que seja isso uma constatação evidente de que, foram êles, respectivamente, “maus governantes” e “maus sábios”, pois não souberam transformar ao povo e aos discípulos em bons e justos; se o tivessem sabido, não seriam mais tarde por estes renegados. Portanto, segundo Platão, é com “justiça”, que os discípulos e o povo se revoltam contra os seus “falsos” mestres e “falsos” governantes. Já que estes não souberam transformá-los em bons e justos. A questão primeira diante dessas afirmações, seria perguntar o que são os bons e os justos, em que consiste ser bom e justo. Parece-nos no entanto, que com a perspectiva aberta acima, podemos já dizer, que os bons e justos para Platão, são aqueles, os pretendentes “bem” fundados. Isto é, aqueles que submetem as suas pretensões a um modelo de justiça e de bem, modelo êste que deve ser estabelecido pelo sábio ou estadista. Modelo, que o falso sábio e o falso estadista não estabelecem. Governando e ensinando, assim, sem “ter a posse de qualquer sabedoria ou justiça” (63), fatalmente, ao não transformar o povo (fiquemos aqui somente com o estadista) em pretendentes bem fundados, serão vítimas dêste povo, ou seja, dos pretendentes mau fundados. Que são, como já vimos, os subvertedores da ordem, aqueles que recusam submeter a sua pretensão à prova do fundamento. Aqueles que querem participar sem ocupar um lugar secundário, sem se submeter a uma hierarquia. Ou seja, o simulacro, que quer pensar a similitude e mesmo a identidade como produto de uma disparidade de fundo. E neste sentido o próprio falso governante é também um simulacro, já que êle governa sem uma “sabedoria”, sem uma interioridade, sem uma relação de semelhança com um modelo. Assim, Platão estabelece que o próprio governante é um pretendente mau fundado. E com isso, uma similitude entre governante e governados, a partir da qual nos convida a pensar uma nova diferença. Uma diferença criada dentro da similitude, pela divisão, a mesma operada na cena teatral entre ator e espectador, a mesma do espelho. Isto é, uma dife-

---

(58) (59) (60) Nietzsche — “Vontade de Potência” — Para a crítica da Filosofia Grega, af. 426, p. 169, idem.

(61) Platão — “Górgias” — 519 a.

(62) idem, 519 c.

(63) (64) Platão — “Górgias” — 519 a. e 519 c.



rença inativa, única diferença na qual é possível pensar-se o que Platão chama de verdadeiro governante: aquêlê que jamais será “injustiçado”, ou derrubado “injustamente” pelo Estado que êle preside (64). Êle não será injustiçado ou derrubado injustamente na medida mesma em que, nessa cena, nada de original acontece, a cena trágica foi deportada e com ela todo carácter revolucionário, toda revolução. O ator joga um papel totalmente secundário, não pode pretender nada mais que repetir a palavra do autor. O significante (ator) está submetido ao significado (autor). A máscara está submetida ao sentido. Ora, o ator e nêsse sentido a ação, no decorrer da re-presentação e não mais apresentação, e não mais ação no presente, está totalmente submetido a um “a priori” — o autor —; a cena é revestida de uma exterioridade teleológica que dita a ação, que despotencializa a ação, de qualquer ato decisivo, de qualquer gesto fatal, de qualquer crime, de qualquer crueldade, de qualquer “injustiça”. O rei filósofo de Platão é aquêlê que conduzirá o poder de volta, para fora da “ágora”, e o reentregará a Deus.

Mostra-nos Vernant (65) que historicamente o poder caminhou da clara hierarquia que tinha o palácio real como centro, para um nôvo espaço, o espaço público e múltiplo da “ágora”. Vê nêlê Vernant um nôvo centro, mas, muito mais que um novo centro, a “ágora” seria o símbolo da ausência dêle. Seria o simulacro do centro, na medida em que a sua semelhança enquanto centro é apenas exterior, ou seja estética. A “ágora” é centro e mantém a semelhança com o que seria um centro apenas enquanto à sua posição, ao seu local geográfico, à sua exterioridade; enquanto que interiormente ela é o símbolo de que o poder explodiu, que está em todas as partes e que o centro não existe mais. A “ágora” representa a vitória dos pretendentes “mau” fundados, dos simulacros sôbre as cópias. Representa a subversão e quebra de todo modêlo e não a instauração de um nôvo modêlo; isto é, significa a criação de diferenças ativas que atualizam o pensamento em uma cena total, que acontece no ato mesmo. Nua, despida de tôda exterioridade teleológica, ou seja, é o local da cena trágica. Caverna, mina de ouro, que para Platão representava apenas um labirinto.

O deslocamento geral da cena platônica é “l'indice de son referment — de la place publique où n'a pas lieu la division morale de l'acteur et du spectateur, où le chœur est la figuration plurielle d'une scène totale; de cela on passe à la simple dialectique des personnages, à leur mélodies individuelles, déplacement qui fait de l'auteur le premier spectateur de son texte, ce qui a pour effet de constituer le “public” comme réalité autonome” (66). E é dentro dessa mesma perspectiva, vendo no abandono da cena trágica o abandono da praça pública, que

(65) Vernant — “Origens do pensamento Grego” — Difel, p. 26-33.

(66) J.M.Rey — “Enjeu des signes” — p.266.

Artaud ao procurar recontrar o teatro trágico, “o teatro da crueldade”, vai dizer: “le Théâtre de la Cruauté se propose de recourir au spectacle de masses; de rechercher dans l’agitation de masses importantes, mais jetées l’une contre l’autre et convulsées, un peu de cette poésie qui est dans les fêtes et dans les foules, les jours, aujourd’hui trop rares, où le peuple descend dans la rue” (67).

Platão transformado por Sócrates abandonou as ruas, renunciou à praça pública, ao seu turbilhão, para na ascética academia salvar a cidade, salvar o Homem. No entanto, já nos advertia Cálicles: o destino de tal homem que vive sem participação no poder, que foge das praças e do ambiente da cidade, que vive a vida apagado, a cochichar pelos cantos, sem jamais proferir uma palavra livre, grande, de pêso, é desvirilizar-se (68). Sòmente no vivenciar de um ambiente político, de choque, luta e ambição pela glória e pelo poder, surge o homem, um discurso e um discurso se justifica. Talvez aquêle que ama a Filosofia e as palavras, aquêle que as monta e as remonta, aquêle artesão que procura o discurso verdadeiro, lógico ou poético, não passe de um colecionador, um colecionador de armas gastas, antigas, enferrujadas. Fora do ambiente da cidade, das praças e assembléias, o discurso desveste-se do seu caráter imediato, político, retórico, não há aí a quem convencer, não há aí a quem persuadir, e com isso esvai-se, dilui-se, perde a sua concretude, o seu som, o seu lugar. E entre os cantos, procurando um “em si” a murmurar, torna-se por fim um calar, torna-se por fim silêncio.

ALCIDES HECTOR RODRIGUEZ BENOIT

---

(67) A. Artaud — “Le théâtre et son double” — p. 130.

(68) Platão — “Górgias” — 485 d.