

° PROMETEUS Filosofia °
CATEDRA UNESCO-ARCAI
VIVA VOX
JANEIRO- JUNHO 2016 VOLUME 9 ANO 9 x 19
ISSN: 2176-5960

PLATÃO E O DISCURSO PERFORMÁTICO ENQUANTO PRINCÍPIO DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Izabela Bocayuva¹

RESUMO: Pretendo indicar que Platão jamais deixa de ser dramaturgo, apenas passando a ter Sócrates como seu principal herói trágico, num palco repleto de variados personagens/teses. Compartilho da suposição de Cherniss de que a teoria das ideias teria sido concebida por Platão como hipótese para dar conta de três problemas graves: ético, epistemológico e ontológico, que muito preocupavam o pensador. O drama de múltiplas facetas desenvolvido por Platão passa a ter a hipótese das ideias, defendida, sobretudo, pela personagem Sócrates, como luz principal de cada palco, de cada cenário, mesmo quando essa própria hipótese se torna questionável. Trato também dos mitos como estratégia discursiva da dramaturgia platônica.

PALAVRAS-CHAVE: Platão e a dramaturgia. Teoria das ideias. Mitos platônicos

ABSTRACT: I intend to indicate that Plato never ceases to be a playwright, just having Socrates as his main tragic hero, in a stage full of different characters / theses. I share with Cherniss the assumption that the theory of the ideas has been conceived by Plato as an hypothesis linked with three serious problems: ethical, epistemological and ontological, which strongly worried the thinker. The multifaceted drama developed by Plato takes the hypothesis of ideas, advocated primarily by the character Socrates, as the main light of every stage, of each scenario, even if that hypothesis itself becomes questionable. I also consider the myths as a discursive strategy of the Platonic drama.

KEYWORDS: Plato and the dramaturgy. Theory of ideas. Platonic myths

¹ Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Enquanto se preparava para participar de um concurso de tragédias, [Platão] passou a ouvir Sócrates em frente ao teatro de Dionisos, e então jogou às chamas seus poemas, exclamando: “Avança assim Hefestos! Platão necessita de ti!” (Diógenes Laércio, III, p.86)

Essa anedota de Diógenes Laércio é muito sugestiva. Permite que se conceba Platão como um dramaturgo que teria deixado de lado o que elaborara até então, quando encontrou Sócrates pela frente. A rejeição de seus poemas anteriores ao entrar em contato com Sócrates não significa, porém, a recusa da dramaturgia. É possível até mesmo entender que, agora sim, o herói trágico por excelência do drama platônico teria sido encontrado, e com ele uma saída estratégica para vários problemas vigentes que se apresentavam ao pensador grego. Platão, mais do que ciente do papel da dramaturgia trágica na educação do povo grego, mas também sendo já provavelmente um crítico desta mesma dramaturgia enquanto ele mesmo tentava disputar com ela jogando com a mesma moeda, teria descoberto, então, na novidade que a figura de Sócrates apresentava, um recurso pedagógico muito mais decisivo e duradouro. Teria tido ele a vidência em relação à influência do elemento diferenciado que o pensamento de Sócrates trouxera para o *agón*, para a disputa do pensamento grego até aquele momento? Muito provavelmente. Assim, considero como digna de investigação aqui a possibilidade de interpretar a obra platônica como performance eminentemente dramática que se valeu de inúmeros recursos discursivos, todos identificáveis com pensamentos vigentes na época, e que tomou propositalmente Sócrates como principal personagem, à luz de cuja proposta de pensamento todas as outras foram colocadas em questão.

O final do século V e o século IV foram marcados por uma crise generalizada de valores. Comentando essa situação, Burckhardt, em sua *História da Cultura Grega*, diz que desde o fim da guerra do Peloponeso, com a despotenciação da polis:

Uns não querem já outra coisa senão dominar e explorar o estado e a situação da Grécia, sem sentir-se ligados interiormente a nada. Outros vivem somente para seus interesses intelectuais, que já não têm nada a ver com o Estado, e a imensa maioria não quer outra coisa senão satisfazer sua sede de prazeres; muitos seguem, como mercenários, a qualquer poderoso que pague bem seus serviços. (Burkhardt, 1971, vol.5, pag. 7)

E ele continua dizendo mais adiante:

Enquanto a nação helênica, em seu conjunto, minguava materialmente, a decomposição do Estado causava necessariamente o afrouxamento progressivo da moralidade. Toda a vida intelectual e ética dos gregos estava relacionada com o Estado; a família, essencialmente, não era senão uma instituição política, e até a religião tinha como parte mais forte somente o local. Este Estado, enquanto se conservou íntegro, isto é, guiado por uma direção bem definida, se conservou como algo divino, sendo tudo permitido a ele e a sua onipotência. Tão logo caiu em mãos de gente incapaz, tão logo começaram a se combater uns aos outros dentro da pátria, perseguindo-se com sanha por razões políticas, de tal modo que toda essa construção estatal tinha que romper-se, sem excluir sequer a religião. (...) para a maioria, com a *pólis* haviam desaparecido todo o seu orgulho e culto, o fim mais alto de seus esforços, a representação mais sublime de seu próprio ser. (Idem, pag.18-19)

Como podemos ver acima, certamente que havia problemas ético-políticos gritantes na Atenas dos fins do século V com os quais se deparava necessariamente Sócrates, um interrogador tão incômodo quanto qualquer sofista. Mas que se ele pode e pôde ser também chamado de sofista naquele momento mesmo, como ficou evidente, por exemplo, na comédia *As Nuvens* de Aristófanes, ele apresentava, porém, em relação àqueles, uma diferença sutil² que lhe rendeu o nome de filósofo contraposto ao de sofista, diferença essa para nós aqui muito importante. Por mais que muitos dos sofistas atuassem incisivamente na política, levando em conta os problemas vigentes, nenhum deles, diante desses problemas, ofereceu um encaminhamento orientador, muito pelo contrário, parece que seu modo de pensar e agir punha mais lenha na fogueira daquele momento caótico e cético.

Com Sócrates inaugura-se uma atitude diferenciada, marcadamente a partir de sua interrogação pelo *tí estin* de cada coisa, ou melhor, pelo *tí estin* de cada virtude. Platão não estava menos envolvido pelos problemas éticos que já atingiam a Atenas do século V e continuavam a requerer, no século IV um posicionamento. Parece, portanto, que ele pôde ver na proposta socrática do *autò tó...*, do próprio de cada coisa, sempre associada à pergunta pelo *tí estin*, uma luz no fim do túnel (no fim da caverna) em que se encontravam situados os gregos de seu momento histórico e não apenas no que tange a problemática ética, mas também a epistemológica, pois até aquele momento nada e ninguém podia garantir efetivamente o conhecimento, podendo haver apenas *dóxa* do que quer que fosse. A indicação da realidade do *autò tó...*, sugerida por Sócrates, passou

² Que haja uma semelhança e uma diferença entre Sócrates e os sofistas em geral, esse é um tema explorado por Platão no início de seu diálogo *O sofista*.

a significar, para Platão, a luz a partir da qual ele pôs em ato o drama dialogado e disputado agonisticamente de todos os posicionamentos de seu tempo.

Harold Cherniss, num artigo de 1936, *A economia filosófica da teoria das ideias*, conjectura a possibilidade de a teoria das ideias ser uma hipótese proposta por Platão “para salvar os fenômenos” que seriam de três tipos: ético, epistemológico e ontológico. Teria de haver uma saída única para dar conta desses três problemas ao mesmo tempo e que resultasse num cosmo racionalmente unificado. Assim, o que posteriormente passou a ser chamado pela tradição de *A teoria das ideias* de Platão³, teria surgido como uma hipótese a ser muitas vezes suposta – e nesse sentido poderíamos considerar as ideias como mitemas⁴, a saber, como elementos de adesão imediata como ocorre com os mitos, sobre o que falaremos mais adiante –, mas também outras várias vezes tal hipótese seria testada nos diálogos, à medida que ela é confrontada com outras formas de pensar, mas também em momentos de crítica interna a ela própria, o que ocorre sobretudo naqueles diálogos considerados como sendo da fase final do pensamento platônico.

Tornou-se, na verdade, muito questionável a consideração de Platão como um pensador dogmático. Sua colocação acerca das ideias, bem como sua própria colocação e, posteriormente, sua crítica ao problema da participação o qual teve seu nascimento a partir da suposição da separação entre duas dimensões ligadas entre si – sensível e inteligível – a partir de uma relação de subordinação, não constituiriam uma doutrina, mas um exercício ou jogo que põe em cena o pensamento com inúmeros outros elementos igualmente merecedores de consideração.

Em meio às outras várias possibilidades de compreensão do princípio, *arché*, já levantadas e em plena disputa no cenário do pensamento pré-socrático, Sócrates se apresenta a Platão como sendo mais uma possibilidade, ainda que muito especial, e que, por isso mesmo, devia ser não só lembrada em meio às outras, mas também haveria de tornar-se o horizonte desde o qual as outras precisavam ser levadas em conta. Trata-se, como já disse acima, da indicação da propriedade de cada coisa, ou, dito em vocabulário platônico, trata-se da indicação da virtude de cada coisa, do horizonte em que cada coisa

³ Platão mesmo jamais usou essa terminologia.

⁴ É fato que inúmeras vezes Sócrates indaga seu interlocutor a respeito da realidade das ideias: ideia do igual, do belo, do bom, do grande, do pequeno, etc. A resposta é sempre veementemente afirmativa. Para o iniciado em filosofia esse hall de ideias tem que existir, já existe, sem qualquer tipo de explicação, e é para essa e a partir dessa direção que ele sempre já está olhando.

vem a ser estavelmente o que ela mesma é. Esse horizonte dá margem a se perceber uma só orientação, a um tempo, ontológica, ética e epistemológica. Supõe-se, desde então, que *originariamente há realmente a virtude ela mesma, a coragem ela mesma, a justiça ela mesma, etc.*, e que uma tal mesmidade estável *pode ser conhecida*.

Valendo-me um pouco forçadamente do vocabulário aristotélico da *Poética*, poderia dizer que a dramaturgia platônica insistentemente proporcionou uma catarse, a catarse ou purificação provocada pelo elemento “da propriedade”, o *autò tó...*, afirmado pela então personagem Sócrates, elemento esse acessível ao *nous* e jamais por meio da particularidade sensível. É que, à medida que o homem daquela época fizesse a experiência do próprio de cada “coisa” e passasse a se orientar a partir dele, poderia “salvar-se” da experiência caótica vigente, aquela que se apresentava sem nenhum lastro ético e de possibilidade de conhecimento. Platão, enxergando claramente o papel educador da tragédia, teria encontrado no âmago da fala do seu agora herói trágico Sócrates o elemento educador preciso, a luz capaz de provocar a torção da alma na direção propícia, como está dito imagetivamente no livro VII da *República* por meio da alegoria da caverna. E tendo encontrado um tal elemento decisivo, deu voz a ele no drama do pensamento que pôs em prática ao longo de toda a sua vida.

Como já dissemos algumas vezes, a boa nova da proposta socrática funcionou na obra platônica como luz salvadora, à semelhança do fogo de Prometeu, enquanto propiciador de verdadeiro bem viver para os homens em geral. Porém, não podemos negligenciar o fato de o próprio Platão fazer questão de colocar em discussão se realmente a perspectiva socrática/filosófica é capaz de proporcionar o bem viver. Normalmente a tradição faz parecer que Platão endossa como sendo dele também tudo o que Sócrates diz. Fazemos aqui questão de afirmar que não se trata disso, mas sim de que a obra platônica como um todo consiste muito mais num drama em que diversas posições são colocadas em disputa, sem uma solução cabal, mas de tal forma que desde então não se pode deixar de levar em conta principalmente o posicionamento socrático, por ele ter se apresentado naquele momento como autêntico desembaraçador de nós. Platão percebe o quanto é decisivo e iluminador esse modo de colocar os problemas. Tendo ele vindo à luz, não se pode mais ignorá-lo assim como aquele que viu a luz do fogo na caverna não pode mais ignorar que o viu.

A partir dessa suposta necessidade de confrontar todos os pensamentos vigentes à luz da novíssima e decisiva proposta socrática, podemos talvez entender porque Platão veio a escrever, mesmo sendo um contundente crítico da forma escrita. Sócrates jamais

escreveu. Como teria seu pensamento sobrevivido como elemento fundamental do *agón* entre as outras várias importantes falas de seu tempo e da tradição? A única forma de dar voz a seus pensamentos, em meio aos outros, era, pois, registrando-o, mas não de uma forma prosaica qualquer, e muito menos ainda de maneira dogmática. A prosa que Platão põe em marcha é dialogada, tão viva quanto o acontecimento de uma conversa. Além disso, ela sempre faz lembrar a importância da oralidade. Inúmeros são os diálogos que começam com uma narrativa que recorda um acontecimento memorável digno de ser retomado, tal como os gregos faziam tradicionalmente com a poesia grega, ainda que já estivessem naquele momento se relacionando com ela sem qualquer questionamento, segundo afirmação crítica de Platão na *República*. Por sua vez, a insistência num tal processo de recordação daquilo digno de ser lembrado também estaria cumprindo o papel de garantir para todo o conjunto da fala em jogo um caráter apenas aproximativo. *O Banquete* é emblemático nesse sentido: o momento atual em curso nesse diálogo estaria se passando 16 anos após o encontro festivo na casa de Agatão e somente alguns discursos proferidos naquela ocasião, os mais importantes, são efetivamente lembrados.

É muitíssimo necessário levar a sério e explorar um tal caráter aproximativo do pensamento platônico. Mesmo a contundente afirmação sustentada diversas vezes pela personagem Sócrates quanto à possibilidade do conhecimento daquilo que permanece sempre ele mesmo consigo mesmo o mesmo (*autò kath' autó*), não pode ser enfrentada suficientemente sem levarmos em conta aquele caráter aproximativo. Pois, por mais que o processo dialético seja proposto como caminho em direção ao que precisa ser conhecido, esse processo sempre permanece apenas um caminho em direção a, ele permanece sempre uma orientação. Nos diálogos convencionalmente considerados iniciais da obra platônica isso fica mais do que evidente. Jamais se chega a uma definição cabal daquilo que se busca conhecer. Mas importa muito olhar na direção do cognoscível. Parece ter sido esse direcionamento mesmo o que chamou maximamente a atenção de Platão em relação a Sócrates. Ele foi capaz de ser tocado pela indicação socrática de uma direção do olhar e não ficou preso materialmente ao dedo indicador que apontava, como parece ser o caso daqueles que tradicionalmente comentam Platão acreditando piamente que ele acreditava piamente nas ideias como entidades existentes em outro mundo, no céu, ou seja onde for. Aliás, o fato de ele deixar tão em aberto a questão da participação, isso que ele apresentou como solução quando se pensa no necessário link que articularia sensível e inteligível e que se tornará extremamente

problemático no diálogo *Parmênides*⁵, pode ser uma indicação de o quanto a ideia apareceria como uma hipótese, como uma possibilidade de pensamento, e não como doutrina para Platão. Mais de uma vez fica dito na *República* o quanto o que mais interessa ali é pensar na direção indicada e explorada especulativamente, mesmo se tudo aquilo considerado não possa efetiva e concretamente se realizar. É preciso realmente atentar para essa postura. Na verdade, de um modo geral, a aporia é uma constante nos diálogos platônicos. Ela de modo algum se reduz às obras tidas como iniciais. É muito significativo que no *Teeteto* a compreensão justamente do que seja o conhecimento permaneça em suspenso. Mesmo quando se admite o conhecimento efetivo da ideia, Platão faz questão de nos deixar de “mãos vazias”. É o que acontece no *Banquete*, quando da alusão ao acesso filosófico à ideia do Belo e na *República*, quando é afirmado o acesso do filósofo à ideia do Bem.

Há um outro aspecto que contribui para o caráter aproximativo do pensamento platônico como um todo e que não envolve apenas o viés socrático que, segundo a interpretação aqui em curso, apenas indicaria para onde é preciso olhar – já que nunca é possível cabalmente definir como se configura o que seria então visto, seja porque esse “algo” assim visto seria, como está dito no *Fedro*, sem cor ou figura⁶, seja porque mesmo depois do longo e arguto processo de análise dialética, muito raramente se chega a uma definição acabada. Um tal outro aspecto que quero agora considerar é a complementariedade entre *logos* e *mythos* enquanto elementos constitutivos muito importantes da performance discursiva dramática platônica.

Embora a obra de Platão seja um marco na distinção entre *logos* e *mythos*, é por demais questionável que ali se possa meramente opor esses termos de um modo radical. Onze vezes Platão utiliza o termo mito para qualificar o discurso socrático argumentativo⁷. O que ocorre é que *logos* e *mythos* estão, na obra platônica, mais articulados do que se costuma considerar. O diálogo *Fédon*, por exemplo, embora seja todo argumentado, é apresentado por inteiro pela personagem Sócrates como um discurso para persuadir⁸ e da ordem do verossímil⁹ e isso não apenas quando ele utiliza

⁵ Provavelmente por insistência do questionamento de Aristóteles enquanto discípulo de Platão que teria percebido a fragilidade da hipótese até então tomada por Platão como luz para os problemas vigentes.

⁶ *Phédre*, 247c

⁷ Cf. BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: François Maspero. p. 161.

⁸ Cf. 63 b, 69 e, segundo Brisson (*Platon, les mots et les mythes*. p. 93), a persuasão operada pelo mito se dirige a uma parte selvagem do homem apenas sujeita ao prazer e à dor e que não atingiu o estado último de seu desenvolvimento reservado apenas aos filósofos. Entretanto, quando se trata dos mitos que Platão cria e reconta em sua obra parece não ser esse o caso. Na verdade, eles são em geral histórias com conteúdo especulativo mesmo que sua intenção seja a de persuadir. Cf. Frutiger (*Les mythes de Platon*)

ali o mito explicitamente no final. Na verdade, esse diálogo pode muito bem ser considerado por inteiro, sobretudo pelo tema que desenvolve, uma “especulação mítica”. As várias tentativas que ali ocorrem de provar a imortalidade da alma não pertencem a um discurso verificável, mas apenas ao âmbito do verossímil, o que necessariamente acontece toda vez que o caso é tratar da alma e isso ocorre ao longo de todo esse diálogo. E não é só no *Fédon* que encontramos essa situação. Ao longo de toda obra platônica se pode observar a influência estrutural do mito no discurso tipicamente filosófico, aquele que sustenta a hipótese das ideias. É só considerarmos o quanto é decisivo para essa hipótese o mito da *anamnesis*. Absolutamente não estou inovando ao afirmar isso. Platão ele mesmo o faz no *Fédon* ainda que tratando a reminiscência argumentativamente. É que, muito embora ele não faça ali explicitamente uma relação entre *anamnesis* e *mythos*¹⁰, como acontece no *Ménon* e no *Fedro*, a própria concepção de ideia ali tem a ver com o mito já que o conhecimento enquanto rememoração, a reminiscência, depende necessariamente da preexistência da alma¹¹, o que só pode ser sustentado miticamente¹². Apesar disso ser aparentemente tão evidente, nunca vi um autor assumir veementemente a extrema dependência que a hipótese das ideias tem do mito. Aqui eu assumo essa tese. Stewart chega a afirmar em *The myths of Plato* que a filosofia platônica não pode ser entendida separadamente do mito. Ele diz:

o drama platônico somente de modo principal consiste numa conversação argumentativa. Esse drama contém outro elemento, o mito, o qual, apesar de

“não são a expressão espontânea e anônima da imaginação popular, mas uma obra reflexiva de um pensador” (p.34) e ele afirma ainda que, “todos os mitos platônicos guardam um elemento de poesia e têm também um conteúdo especulativo” (178/179).

⁹ Segundo Robin (*Platon*. Paris: PUF, 1935), a verossimilhança aqui em jogo nada tem a ver com enganar. Trata-se de um apelo à imaginação. O mito, diz ele, “descreve pois uma situação ou conta uma história transportando para dentro do espaço e do tempo as relações que o pensamento concebe, mas que por razões acidentais ou profundas, ele é incapaz de apresentar sob uma forma científica.” p. 140

¹⁰ Frutiger, por exemplo, para evitar o problema de um mito argumentado ou de uma argumentação mítica exclui aquela passagem da *anamnesis* do *Fédon* de sua lista de mitos na obra de Platão, muito embora ele considere a reminiscência um mito tanto no *Ménon*, quanto no *Fedro*. O fato é que a dialética como desdobramento do *logos*, como discurso argumentado e verificável, tem seus limites; não dá conta do que é do domínio intermediário, a alma, por exemplo, que transita entre o sensível e o inteligível. Cf. BRISSON, L. PRADEAU, J-F. *Dictionnaire Platon*. Paris: Ellipses, 2007. p. 103/104. BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero, 1982. p. 12. BRISSON. *Introduction à la philosophie du mythe 1 Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 2005. “Reconhecer os limites da razão não leva ao irracionalismo.” p. 9

¹¹ Cf. DIXSAUT, Monique. *Platon*. Paris: Vrin, 2003. “No *Ménon* e no *Fédon* a reminiscência tem como postulado mítico e sabido como tal, a preexistência da alma.” p. 114 Para Festugiere “A pré-xistência da alma se funda na reminiscência” *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1975. p. 103 e “...é uma mesma coisa necessidade que funda a existência da Idéia e a pré-existência da alma.” p. 110

¹² Cf. STEWART, J. A. *The myths of Plato*. New York: The Macunillan Company, p.344. Nessa passagem ele se aventura a dizer que a *anamnesis* não é para ser tomada literalmente, não é dogma, mas mito. Ele se faz acompanhar de Leibniz e Corelidge.

não estar ostensivamente presente em alguns diálogos, é tão notável em outros – alguns dos maiores – que nós somos compelidos a olhá-lo, juntamente com a conversação argumentativa, como essencial para o estilo filosófico platônico. (p.24)

Entretanto o mesmo autor não chega a fazer aquela articulação aqui sugerida entre ideia e mito. Segundo o belo mito da parelha alada que dá conta da natureza da alma, presente no diálogo *Fedro*, a contemplação das ideias – o olhar na direção das ideias – é pré-requisito básico para uma alma ser humana (249b). Na obra de Platão racionalidade e alma estão estreitamente associados. Os “olhos” perceptivos inteligentes da alma, o *nous*, são os “olhos” da razão¹³. Com efeito, há também um forte laço entre alma e mito. O acesso às ideias que necessariamente se dá através do *nous* acontece como advento mítico. Razão e mito estão, nesse caso, portanto, mais articulados do que se costuma admitir.

Assim, fica mais do que claro que depois de mais de 2.500 anos, é preciso sublinhar o fato de que o mito, no princípio, nem sempre foi entendido numa oposição à razão, mas como algo que com ela compõe. Concordamos com J-F Mattéi quando ele afirma em *Platon et les miroir du Mythe* que:

É bem difícil encontrar dentro da obra platônica um limite claro entre o terreno filosófico e o terreno mítico, ou, para dizer mais precisamente, entre a imagem mítica do “começo” e o conceito filosófico de “princípio”, ambos correspondendo ao apelo do termo grego *arché*. (...) Estendida entre o mito e a razão, a narrativa e a argumentação, a persuasão e a certeza, a filosofia platônica nasce assim como mito-logia, entrelaçando de maneira indissociável as duas vias pelas quais o mundo acede à palavra. (p. 3)

A *República* igualmente pode ser toda ela considerada um mito. Há quem também o afirme¹⁴. O próprio Platão chama de *mytologuein* a sua atividade de fundação

¹³ O *nous* é instância originária. Não há nada antes dele, não há nada antes do acontecimento que com ele se abre – a possibilidade de ser, a causa primeira – e por isso Platão faz Sócrates vibrar no diálogo *Fédon* quando sabe que alguém – Anaxágoras – teria dito que o princípio de tudo é o *nous* (97d). Trata-se de uma anterioridade ontológica e que com o auxílio de imagens míticas é descrita até mesmo como uma anterioridade cronológica: antes de nascerem, as almas contemplaram as ideias, tiveram acesso ao que possibilitará o acesso ao mundo visível quando essas mesmas almas estiverem incorporadas.

¹⁴ Cf. CHRISOVALANTIS, P. *Plato's mythologizing of myth of Er*, p.11: “Er: um mito que conclui um mito”. Cf. HOWLAND, Jacob. *Raconter une histoire et philosopher: l'anneau de Giges*. Trad. Fulcran Teisserence et Jean Dixsaut in: *Études sur la République de Platon 2. De la Science, du Bien et des Mythes* (direction Monique Dixsaut) Esse autor afirma: “A *República*, como todos os diálogos platônicos é por si mesmo um mito no sentido em que eu aqui preciso: é uma história narrada por Sócrates a propósito de acontecimentos de ‘ontem’”. p. 261 Em nota na página 260 ele cita um outro autor considerado como alguém que tem uma visão nietzscheana de Platão por tomar a filosofia como mito em sentido forte: Stephen GARDNER, segundo o qual “para Platão o verdadeiro *mythos* é o *logos*” (Cf. *Myths of Freedom: Equality, modern thought and philosophical radicalism*. Westport (Conecticut): Greenwood Press, 1998.) Howland entende que “O *logos* de *A República* só é acessível através do mito.” p. 267 Ele afirma que Platão “quer saber o que é o justo e o que é o injusto. Esse conhecimento – diz ele – um conhecimento por assim dizer do interior no que concerne a justiça e a injustiça – não pode ser comunicado por um *logos* no sentido de definição filosófica. Ele requer um ato de imaginação, e ele é acessível somente através de uma história (...) ela nos ajuda a perceber dentro de nossa própria alma as raízes da justiça e da injustiça. p.

da cidade ideal. Luc Brisson, muito embora estudando os mitos na obra de Platão, afirme que “o mito não diz respeito jamais a uma experiência atual ou recente”, e que “ele [o mito] evoca sempre uma lembrança conservada na memória por uma coletividade inteira que o transmite oralmente de geração em geração por um longo período de tempo”¹⁵, e com isso ele queira dizer que esse é o caso apenas de uma parte bem reduzida da obra de Platão, eu mesma vejo que há muito de mítico na estruturação da obra platônica como um todo. Como já dito anteriormente, encontramos frequentemente na obra platônica o apelo à memória através de uma narrativa que quereria preservar um acontecimento passado. Encontram-se nessa situação todos os diálogos chamados pelo próprio pensador grego de mistos¹⁶, ainda que o passado que ali se costuma relembrar por digno merecimento não seja – aparentemente – tão longínquo como o passado lembrado pelo mito tradicional. Um tal passado recente presente nos diálogos de Platão impediria, segundo Brisson, a caracterização deles como algo de estruturalmente mítico. Entretanto, o que me interessa aqui é apenas sugerir, embora de forma contundente, uma influência da narrativa mítica na elaboração textual da obra. Platão estava mais próximo dos mitos do que se costuma considerar. Mesmo aqueles diálogos que apresentam a estrutura de discurso direto, isto é, que têm seu início apresentando a forma da tragédia daquele tempo, sem nenhum narrador, não deixam de também trazer o apelo à memória uma vez que – com toda certeza, a certeza dos grandes filósofos – eles foram feitos para durar muito, como de fato duram até hoje, foram feitos para ficar na memória de um povo, a nossa civilização ocidental. Assim, o que há de explicitamente recente nos diálogos tem, na verdade, validade de algo tão longínquo quanto a ambiência de qualquer mito.

Gostaria de tocar num outro ponto relativo à influência mítica nos diálogos. Léon Robin afirma – para mostrar o quanto isso não tem a ver com a obra platônica – que “há mito todas as vezes que o símbolo reveste a forma narrativa ou dramática e comporta uma ação e personagens”¹⁷. Ora, nada mais platônico do que lidar com personagens, ainda que estes possam até ser reconhecidos historicamente. Certamente que Sócrates é a mais importante, ou pelo menos a mais estratégica personagem mítica

268 Segundo STEWART é justamente a imaginação, mais do que a razão que realiza a diferença primária entre o homem e a besta. *The myths of Plato*. New York: The Macunillan Company, 1905. p. 4

¹⁵ Brisson, Luc. *Platon, Les mots et les mythes*. Paris: François Maspero, 1982. p.23

¹⁶ Cf. *A República* Livro III, 394c

¹⁷ ROBIN, Léon. *Platon*. Paris: PUF, 1935. p. 141

criada por Platão¹⁸. Na história da filosofia ocidental, o mais célebre “homem do passado” que já houve!, mesmo que naquele momento ele fosse uma personagem ainda muito atual.

A ambiguidade é uma constante no pensamento de Platão. Na crítica feita ao mito no livro III de *A República* ele condena a mimética, característica eminente da tragédia, quando sem narrador, dois ou mais interlocutores se colocam diretamente a discursar e, no entanto, apesar dessa crítica contundente, quase a metade da obra platônica apresenta essa constituição: *Hípias Menor, Hípias Maior, Íon, Criton, Laques, Eutifron, Gorgias, Menon, Crátilo, Fedro, Sofista, Político, Filebo, Leis*. Quase que a outra metade é construída na forma que Platão chama de mista e que é própria da Epopéia, quando há narração e discurso direto dialogado: *Protágoras, Carmides, Lisis, Eutidemo, Banquete, Fédon, A República, Parmênides, Teeteto*. Somente a *Apologia*, o *Timeu*, o *Crítias* e o *Menexeno* apresentam uma narrativa contínua (na sua maior parte).

Em *A República* fica claro que Sócrates, isto é, a postura própria da personagem caracterizada como sendo o filósofo, à medida que critica a poesia e a tragédia vigentes, prefere a narrativa, sendo esta secundada pelo discurso misto. Além disso, ele por fim censura inteiramente o discurso mimético próprio à tragédia. Essa situação precisa significar, para um leitor mais atento, um alerta. No mínimo devemos descartar a imediata identificação que se costuma fazer entre Sócrates e Platão. Platão faz Sócrates ser contra a mimética, mas ele mesmo não o é, como é mais do que evidente tendo em vista seu próprio trabalho. Na obra de Platão como um todo nada escapa à imitação, pois mesmo quando o caso é a narrativa pura, é um personagem que fala deixando o autor mesmo escondido, isto é, Platão, o que faz muitos comentadores terem dificuldade de compreender por que ele não escreveu tratados, deixando entender unicamente sua própria voz, sua doutrina. Considerando toda essa ambiguidade própria da performance discursiva do pensador grego, mais ainda se deve estar imbuído de outro olhar para a relação entre mito e discurso dialético. Supondo que as ideias possam ser vistas, como sugerido mais acima, como mitemas, isto é, como elementos a que se precisa aderir imediatamente, Platão, em algumas passagens de sua obra, as descreve como sendo acessíveis por meio de um encaminhamento dialético. Um exemplo culminante dessa descrição está no *Banquete* quando a sacerdotisa Diotima narra o processo em direção à contemplação do *autò tò kalón*. Assim, ao mesmo tempo que a dialética desde sempre já

¹⁸ Cf. PATOCKA, Jan. *Platon et l'Europe*. e DIXSAUT, Monique. *Le Naturel Philosophe essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 1994. 2ª. ed. p. 160

precisa partir da adesão às ideias para se estruturar, ela seria o caminho que conduz às mesmas ideias. No entanto, ao longo da tradição tem havido sempre um olhar privilegiado para a descrição do processo dialético no pensamento platônico em detrimento do reconhecimento da presença de um elemento mítico nesse processo.

Platão põe em cena muitas vezes de seu tempo e da tradição, mas ele nunca foi um historiador, e sim um filósofo com uma capacidade e qualidade literárias capazes de sujeitar todos os recursos linguísticos a seu favor, de tal modo que proponho que incluamos em nossa compreensão do que seja sua dialética essa articulação de modalidades discursivas que envolvem tanto a tragédia, a comédia quanto também o mito. Brisson entende por mito uma narrativa em que jamais há argumentação¹⁹, mas me parece que devemos aceitar que não seja sempre assim quando se trata de Platão, um marco do pensamento filosófico do Ocidente. Ainda Brisson²⁰ admite com tranquilidade a “matemática” ontológica, epistemológica e ética da obra platônica sem fazer a relação disso com o mito. Ele e Meiyerstein admitem, citando o *Fédon*, três convicções básicas:

1) Existem Formas de realidades em si, das quais as coisas sensíveis não são senão imagens: domínio da ontologia.

2) O fim supremo do homem é se recordar dessas Formas por meio de sua alma imortal e indestrutível que as contemplou quando ela ainda não estava encarnada: domínio epistemológico.

3) Ao longo de sua existência terrestre o ser humano deve fazer tudo para que o corpo não constitua para a alma que nele habita um obstáculo que a impeça de praticar a filosofia: domínio ético.²¹

Ora, essas convicções necessariamente implicam o mito. Somente através dele qualquer um desses níveis pode se impor. Não é uma suposição lógica a de que a alma habite um corpo, mas sim mítica. Essa relação com o mito de tudo aquilo que mais diz respeito ao pensamento platônico precisa ser assumido.

Definitivamente, o mito não é um acessório na obra de Platão, não é um:

ornamento ou mais ou menos indispensável, uma transposição puramente ilustrativa de pontos de vista adquiridos de outra forma. Se tal tivesse sido a concepção de Platão quanto à função do mito [diz Szlezak], então ele dificilmente teria podido lhe conferir um lugar tão grande em sua obra. É certo

¹⁹ Há uma passagem em que Brisson aceita a força argumentativa do mito, mas para dizer que “o interesse que apresenta o mito não reside nem em seu valor de verdade nem na força de sua argumentação, mas em sua utilidade no plano ético e político.” *Platon, les mots et les mythes*, p. 143

²⁰ Este autor tem um trabalho sério a respeito do mito na obra de Platão, mas privilegia na maioria das vezes a crítica de Platão aos mitos.

²¹ Idem. p. 45

que a penetração dialética da realidade, que se efetua a partir do logos argumentativo, realiza a finalidade suprema do filósofo. Isto não impede que ele renuncie à faculdade psicagógica do mito; além disso, a atitude de entender de maneira sinóptica e intuitiva o caráter intrínseco das coisas com a ajuda de imagens e de narrativas constitui um complemento indispensável à análise conceitual. Assim percebido, o mito se apresenta como uma segunda via de acesso²² ao real que, no fundo, não saberia ser independente do logos, mas face ao qual ele comporta, entretanto, um a mais, que nada de outro poderia substituir.²³

Segundo Monique Dixsaut “o mito é, nos diálogos, ‘expressão da probabilidade’. Por toda parte onde o saber – o exercício dialético – é impossível, a linguagem que fala mesmo assim toma uma forma mítica”²⁴. Assim, como já reiteradamente dissemos, o mito não pode ser entendido como inferior à dialética. A verdade é que para falar filosoficamente da alma, de deus, da constituição natural do homem e do cosmos a dialética não é suficiente ou não é a melhor maneira de expressão²⁵. Não é possível a verificação de quaisquer dessas questões filosóficas fundamentais. Mas é preciso pontuar que essa impossibilidade não é um defeito, e o mito, enquanto necessariamente ocupa esse espaço do inverificável não é nem mais nem menos defeituoso do que a dialética. Não posso concordar com Brisson de que segundo Platão há dois defeitos no mito, a saber, o fato de ele ser “um discurso inverificável frequentemente assemelhado a um discurso falso” e de ser “uma narrativa onde os elementos se encadeiam de modo contingente, contrariamente ao discurso argumentativo em que a organização interna apresenta um caráter de necessidade”²⁶. Ora, não há nada de contingente na construção do mito de Er, por exemplo, nem tampouco no *Timeu*. Platão jamais admitiria isso. O apenas aproximativo não significa contingência. Mesmo em Hesíodo e Homero é inteiramente questionável a caracterização de sua poesia como sendo uma criação contingente. Platão, ao contrário de colocar defeito no mito, encontra lugar para ele em sua obra. Antes, é o comentador contemporâneo que aplica anacronicamente problemas modernos ao pensamento

²² Eu diria simplesmente: “como uma *outra* via de acesso” e não como uma “segunda” deixando então entender que essa via de acesso seja secundária. Também não quero dizer que ela seja primária. Entendo apenas que ela é simplesmente complementar na construção dialética do discurso filosófico.

²³ SZLEZAK, Thomas A. *Le plaisir de lire Platon*. Trad. Marie-Dominique Richard. Paris: Les éditions du Cerf, 1996, p.155/156.

²⁴ DIXSAUT, Monique. *Le Naturel Philosophe essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 1994. 2ª. ed. p. 162

²⁵ Cf. ROBIN, Léon. *Platon*. Paris: PUF, 1935. “Faz parte da retórica filosófica encontrar um meio de falar do conhecimento da natureza e da alma.” p. 140

²⁶ *Platon, les mots et les mythes*, p. 144

platônico tais como a verificabilidade e a certeza²⁷. Na verdade, como afirma Frutiger, em *Les mythes de Platon*: “Não há, em Platão, uma heterogeneidade radical entre o mítico e o dialético. Não se pode, pois, isolar um do outro como se fossem dois elementos invariáveis e bem definidos” (p.144).

Inequivocamente o mito é um recurso discursivo que vem em auxílio do Platão dramaturgo, para sustentar a hipótese das ideias com tudo que ela traz necessariamente consigo de inverificável como, por exemplo, ter que dar conta de uma alma imortal que já viu as ideias antes de nascer, isto é, antes de acontecer sua vida sensível e particularizada. Quando, pois, não é possível sustentar afirmações verdadeiras sobre algo filosoficamente verdadeiro²⁸, Platão recorre à verossimilhança típica do discurso mítico. Há um tipo de verdade no mito. O próprio Platão o afirma mesmo quando credita ao mito a qualidade de falso no livro II de *A República*. Ele ali diz que os mitos são como que palavras falsas que dizem verdade (377a). O mito do nascimento de Eros inventado por Platão, no *Banquete*, ajuda na elaboração de um discurso dito verdadeiro sobre o amor. O mito do anel de Giges em *A República* e o mito de Theute no *Fedro* também não podem se apresentar em outra forma discursiva. São histórias que criam situações inusitadas e que por sua particularidade, ainda que fantasiosa, põem em movimento o pensamento num presente sem fronteiras e que poderíamos chamar de pensamento do princípio, *arche*. Até mesmo o mito narrado por Protágoras em diálogo homônimo e que é explicitamente escolhido como forma narrativa alternativa à dialética por um motivo aparentemente torpe, a saber, porque seria um discurso mais leve e aprazível, pode igualmente ser entendido como complementar à forma discursiva que irá se seguir à narrativa mítica. Quase todo o *Timeu* é uma narrativa mítica sem a possibilidade de ser desenvolvida de outra forma. Por mais que se trate de um discurso de conhecimento, este, por ter como conteúdo algo absolutamente inverificável – a constituição inaugural do cosmos – só pode ser assumido como verossímil.

Outros questionamentos envolvem a relação entre *logos* e *mythos* no drama platônico. Trata-se da estreita relação e ao mesmo tempo diferença radical entre filosofia e poesia (*Fédon*) e entre filósofo e mitólogo (*Fedro*).

²⁷ Cf. Brisson et Meyerstein. *Puissance et limites de la raison. Les problemes de valeurs*. Paris: Les Belles Lettres, 1995. p. 29 Ainda nesse mesmo comentário os autores insistem em afirmar que o mito não é rigoroso e tem lógica primitiva (p. 30) como se esses valores depreciativos a partir de uma perspectiva positivista pudessem atingir o mito quando é o caso de ele ser o discurso necessário em sua hora e lugar adequados.

²⁸ Colocação extremamente problemática. O que seria a verdade? E o filosoficamente verdadeiro?.

No livro II de *A República* Platão faz Sócrates afirmar contundentemente que cabe ao filósofo não fazer mitos, mas apenas censurá-los, ou seja, legislar a respeito de seu conteúdo, forma e expressão para que eles possam pertencer à bela *Kalípolis* como formadores de homens corajosos, livres e felizes, de homens virtuosos. Porém, se prestarmos bem atenção, desavisadamente, Platão faz Sócrates inventar e recontar mitos ao longo desse mesmo diálogo onde ele negava aos filósofos um papel na criação de mitos: o mito do anel de Gíges, o mito das raças, o mito (ou alegoria) da caverna, o mito do número perfeito para os casamentos, o mito da decadência das constituições, o mito de Er, além de formular imagens como é o caso da nau desgovernada, por exemplo, ou mesmo da imagem da não devolução ao amigo enlouquecido da faca emprestada. No *Fédon* acontece algo semelhante. É um diálogo em que fica extremamente ambígua a relação entre filosofia e poesia, entre dialética e mito, pois nele, onde também vai aparecer explicitamente negada ao filósofo a função de criar mitos, a personagem Sócrates deixará aparecer uma estreita ligação entre mito e pensamento argumentativo.

Trata-se ali de um momento especial para a construção da personagem caracterizada como “o filósofo”. Sendo os últimos momentos de vida do grande filósofo Sócrates, podemos supor que Platão se esforce para evidenciar nesse diálogo o auge do filosofar. É aí, por exemplo, que vemos Sócrates narrar como ele mesmo tornou-se filósofo. Pois bem, justamente nesse último dia de vida, Sócrates começa conversando com seus amigos através de uma “poesia filosófica” ou “filosofia poética” para depois terminar o dia também com uma narrativa mítica. Quando bem cedo seus amigos o encontram na cela, ele acaba de ser desagrilhoado e tocando no tornozelo comenta que onde havia o desagradável, agora há o agradável e que se Esopo²⁹ tivesse pensado a respeito, teria inventado (o que ele mesmo, Sócrates, vai inventar poeticamente): que dois outros (*heteron*: “conceito” de alteridade) brigavam continuamente mesmo depois de o deus ter exigido que eles parassem e, assim, irritado, o deus amarrou as duas cabeças em uma só e é por isso que um deles segue sempre o outro³⁰. O que chamo aqui de “poesia filosófica” é a invenção que Sócrates faz de uma pequena história ao modo dos mitos como se fosse um inventor de fábulas, mas um mito que ao mesmo tempo tem

²⁹ Na prisão Sócrates musica ou põe em versos a prosa de Esopo que, como ele, nunca escreveu nada que criou e parece também ter sido morto injustamente.

³⁰ Sócrates, enquanto está preso esperando a sua execução, musica os poemas de Esopo. Por que Esopo? Além da ausência da escritura e da morte injusta Monique Dixsaut diz que talvez o fato de a totalidade da produção de Esopo estar estreitamente ligada a uma conclusão moral tenha influenciado a escolha de Sócrates.

elementos como que conceituais: a alteridade, dois *heteron*, e não animais que falam como costuma ser o caso de Esopo.

E no *Fédon*, a ambiguidade da relação entre poesia e filosofia se desenvolve ainda mais, logo a seguir a essa introdução. Sócrates manda dizer ao poeta Eveno que o fato de ele ter musicado a poesia do famoso fabulista e ter feito um hino a Apolo na prisão não desfaz a diferença e distância entre filosofia e poesia. Ele mesmo, Sócrates, é filósofo e não poeta, mas por um preceito religioso resolveu envolver-se diretamente com aquilo que em geral se costuma chamar poesia. É que, por toda a sua vida, ele teve um sonho recorrente que lhe mandava praticar *mousiké* (60e). Como ele achava que a filosofia era a mais alta espécie de *mousiké*, ele nunca se preocupou com esse sonho. Mas como aconteceu um intervalo entre o julgamento e a sua execução e o sonho insistia, ele, por piedade, resolveu não morrer sem ter cumprido – numa interpretação literal – o que o sonho ordenava. Porém, mesmo que Sócrates diga a Eveno que não é poeta e não faz poesia, o fato é que ele faz sim poesia e inspirado em Esopo, como se fosse Esopo, uma poesia que se pode chamar filosófica por trazer elementos que podemos chamar conceituais talvez, é bem verdade, mas poesia, mito. Platão nos diz, com isso, que no auge de sua realização o filosofar toca o mito.

No momento histórico de Platão o *mythos* está em crise. Essa crise é tema do início do diálogo *Fedro*. Ali, Sócrates é interrogado a respeito das recentes interpretações feitas dos mitos por mitólogos, ao que ele responde que prefere que o mito seja deixado sem interpretações que queiram salvá-lo recuperando para ele sentido à medida que encontram esse sentido numa descrição empírica da ação ou situação narrada miticamente.

Penso que esse modo socrático de ver o mito é uma chave para a compreensão do que possa ser para Platão o ponto de vista da filosofia em relação ao uso que ela faz do mito. Ele não deve ser pensado como uma elaboração *a posteriori* em relação a uma situação real concreta. Nessa passagem, sem carecer de qualquer verificação, para Sócrates o mito é algo suficientemente verdadeiro/verossímil. E mais. Logo depois do mito final desse mesmo diálogo, ouvimos Sócrates dizer alguma coisa semelhante quando comenta que simplesmente acreditar que tudo seja como acaba de ser dito no mito seria insensato, mas que de fato as coisas se passam como foi relatado (114d). Essa passagem nos faz lembrar de Hesíodo ao dizer, na *Teogonia*, que as musas sabem dizer verdades, mas também mentir. Uma semelhante colocação está em *A República* no livro

II quando Sócrates afirma, como já dito logo acima, que os mitos são falsos ainda que conservem algo de verdadeiro (377a).

Por outro lado, tal como afirma Marcel Detienne: “O projeto de Platão é repensar a tradição.”³¹ É como se ele fosse aquele poeta que – tradicionalmente um educador – apresentado à *Kalipolis*, pudesse e devesse ser recebido de braços abertos para formar o cidadão livre e forte. A poesia educadora para Platão precisa ser filosófica, certamente orientada pelo próprio de cada coisa, indicadora do lugar do “próprio” como sendo aquele para onde se deve olhar. Além disso, tal como Platão teria percebido, Sócrates, que não participava das atividades prático-políticas corriqueiras e das disputas de poder da Atenas democrática daquele momento, era, ele sim, o verdadeiro político. Não é à toa que Platão faça Sócrates entender que o sonho persistente que recomendava que ele fizesse *mousiké* já estava realizado à medida que ele vivia uma vida filosófica. Em Platão “a mitologia ocupa inteiramente o campo do político” (Detienne, p. 184) e, por isso mesmo, ético e pedagógico, tarefa fundamental em pleno conflito naquele momento: coisa para poetas, para sofistas, para políticos ou, num só termo: coisa para filósofos.

Com efeito, se Platão fosse um contemporâneo nosso e quisesse se exprimir numa articulação entre filosofia e poesia certamente teria seu caminho barrado: “pela obrigação de exprimir seu pensamento através de fórmulas puramente abstratas. Mas no IV século a.C. esse freio não existia, ou senão tão pouco que nosso filósofo pôde seguir com toda liberdade sua inclinação natural” (Frutiger, p.277/278). Sabemos o quanto Nietzsche foi igualmente discriminado por causa de seu modo poético de expressão.

Mas não é só com o mito que Platão faz a filosofia se medir. Isso acontece também com a retórica, com a tragédia, com a comédia. Cabe ampliar nossos estudos no sentido de analisar também essas relações. No momento ficamos por aqui.

³¹ DETIENNE, M. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981. p.156

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARITOPHANES. *Clouds*. Trad. Jeffrey Henderson. London: Harvard University Press, Loeb, 1998.
- BRISSON, L. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: François Maspero, 1982.
- _____. *Introduction à la philosophie du mythe 1 Sauver les mythes*. Paris: Vrin, 2005.
- BRISSON, L. PRADEAU, J-F. *Dictionnaire Platon*. Paris: Ellipses, 2007
- BRISSON et MEYERSTEIN. *Puissance et limites de la raison. Les problèmes de valeurs*. Paris: Les Belles Lettres, 1995
- BURKHARDT, Jacob. *História de la Cultura Griega*. Trad. Antonio Tovar. Barcelona: Obras Maestras, 1971. 5 Vol.
- CHERNISS, Harold. *A economia filosófica da teoria das ideias*. Trad Irley Franco. In: *O que nos faz Pensar*, nº2, 1990.
- CHRISOVALANTIS, P. *Plato`s mythologizing of myth of Er*. Portland: Inkwater Press, 2009.
- DETIENNE, M. *L`invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.
- DIXSAUT, Monique. *Platon*. Paris: Vrin, 2003
- _____. *Le Naturel Philosophe essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 1994. 2ª. ed.
- FESTUGIÈRE. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1975.
- FRUTIGER, Perceval. *Les mythes de Platon*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1930.
- GARDNER, Stephen. *Myths of Freedom: Equality, modern thought and philosophical radicalism*. Wesport (Conecticut): Greenwood Press, 1998
- HOWLAND, Jacob. *Raconter une histoire et philosopher: l`anneau de Giges*. Trad. Fulcran Teisserence et Jean Dixsaut in: *Études sur la République de Platon 2. De la Science, du Bien et des Mythes* (direction Monique Dixsaut). Paris: VRIN, 2005.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: UnB, 2008, 2ª ed.
- MATTÉL, J-F. *Platon et les miroir du Mythe*. Paris: PUF, 1996.
- PATOCKA, Jan. *Platon et l`Europe*. Trad. Erika Abrams. Lonrai: Verdier, 1983.
- PLATÃO. *Obras Completas*. Trad. Benedito Nunes. Belém: UFPA, 1974.
- PLATONIS OPERA. Trad. John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1988, 18th ed.

ROBIN, Léon. *Platon*. Paris: PUF, 1935.

STEWART, J. A. *The myths of Plato*. New York: The Macunillan Company, 1905.

SZLEZAK, Thomas. *Le plaisir de lire Platon*. Trad. Marie-Dominique Richard. Paris: Les éditions du Cerf, 1996.