

Utopia, Linguagem e Poética no Pensamento Grego: dos Pré-Socráticos a Platão



Filomena Vasconcelos

(Universidade do Porto)

Citação: Filomena Vasconcelos, "Utopia, linguagem e poética no pensamento grego: dos pré-socráticos a Platão", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 1 (2004). ISSN 1645-958X
<<http://www.letras.up.pt/upi/utopiasportuquesas/e-topia/revista.htm>>

Sem negar os rumos mais recentes das teorias da linguagem, da semântica e da semiologia em geral, bem como das actuais teorias da comunicação, pode dizer-se que todo o pensamento da linguagem que chega até aos nossos dias remonta, nos seus princípios fundamentais, à filosofia grega antiga, pois foram os modelos gregos de conceptualização e classificação da linguagem que, ao longo dos tempos e segundo as idiossincrasias dos povos, serviram de base a posteriores reelaborações. Muito embora não vá deter-me numa longa exposição das várias correntes do pensamento grego pré-socrático, na síntese científica que estes pretenderam alcançar através da observação da natureza e, por inerência, da sua abordagem da própria linguagem, julgo pertinente fazer-lhe menção, ainda que de modo abreviado, na medida em que é essa esteira precursora que estabelece o devido contexto para a visão do mundo que Sócrates e depois Platão viriam a definir. Só então se pode chegar ao entendimento da mentalidade mítica, que a cultura grega soube representar exemplarmente, e talvez assim entrever, na amplitude do mito, a dimensão utópica e imaginativa do conceito de real. É neste espaço que se articula o sentido de poesia em Platão e se extraem os princípios fundadores de uma poética, que só com Aristóteles viria a constituir-se especificamente como disciplina, orientada para a descrição e a normatividade da escrita e das obras poéticas. Na exiguidade deste ensaio, irei abdicar das questões mais específicas da reflexão platónica sobre a poesia que, no meu entender, seriam mais bem explicitadas no confronto estabelecido com a teorização aristotélica, particularmente, na *Poética*.

O período pré-socrático da cultura grega comporta duas grandes fases, distintas entre si, situando-se a segunda na esteira de continuidades da primeira, muito embora converta em sínteses diversas os conteúdos daquela. A primeira destas grandes fases compreende as manifestações da cultura e mentalidade pueris da Grécia antiga, até sensivelmente ao século VI a.C., que, num esforço simultaneamente religioso, poético e histórico, procuraram explicar o mundo, o universo, as forças da natureza e o destino humano através do sobrenatural. Para tal, inventaram o universo paralelo dos mitos como um código para decifrar os mistérios da existência, onde cada um dos deuses que o povoava surgia como uma das possíveis chaves. O contexto mitológico situa a religião e configura cultos e rituais, alcançando junto das populações uma força de imposição e uma autoridade moral crescente por via da imaginação de poetas como Homero e historiadores (de mitos) como Hesíodo. A subtileza ingénua das narrativas míticas foi crucial neste arranque da civilização helénica para o entendimento que, tanto os contemporâneos como gerações vindouras, iriam ter quanto à ligação do homem com o divino e o sobrenatural, quanto à natureza e ao papel da justiça e ainda quanto à necessidade da punição do mal. É, com efeito, no século VII a.C., com Sólon e os assim designados Sete Sábios, que a reflexão moral se institui como tradição popular no pensamento grego antigo, tornando-se a figura do sábio, nas cidades, numa espécie de legislador. É o sábio que está permanentemente em alerta para as necessidades da cidade e, implicitamente, dos seus habitantes, sendo frequente uma fusão do papel do sábio-legislador com o do político, no

respectivo papel de tirano, como é o caso de Periandro, em Corinto. Platão e Aristóteles inscrevem-se, efectivamente, no prolongamento desta tradição, não exactamente como tiranos, mas como teorizadores dessa possibilidade ideal. De Platão, *A República* e *As Leis* são os exemplos mais flagrantes, de Aristóteles há a referir o tratado da *Política*, onde questões de legislação e direitos humanos e sociais nas cidades-estado da Grécia surgem amplamente debatidas, como é o caso particular do escravagismo e da condição feminina e, de modo geral, a constituição e funcionalidade da unidade-base da família (Cap. II ss).

No século VI a.C., assiste-se a uma interessante alteração do curso de tradições anteriores, mais uma vez, impulsionada pela poesia, com Focílidas de Mileto e Teógnis de Megara. O tom gnómico e sentencioso dos poemas perde a anterior submissão sem reservas à justiça divina para acentuar o peso da responsabilidade moral do homem, cada vez mais solitário na sua busca dos princípios orientadores do bem e da justiça. É neste rumo que as vozes dos sábios voltam a conjugar-se com as vozes dos poetas e, na exigência de uma resposta mais cabal para os enigmas da existência e do universo, para além dos cultos e ritos oficiais, se lançam na esteira esotérica da religião dos Mistérios. Os mitos já existentes, de proveniência homérica ou hesiódica foram a base inicial de respostas para a sucessão ininterrupta de questões cada vez mais em aberto. Efectivamente, coligiam-se já as composições homéricas que assumiam um valor autónomo, em termos da universalidade dos temas e da reflexão subjacente, face a pressupostos puramente religiosos. Em momentos diversificados dos seus diálogos, Platão faz referência às cosmogonias – originariamente teogonias – das tradições antecessoras – de Homero, de Hesíodo, para além de órficas – como acontece, por exemplo, no *Crátilo* (402 b), na alusão a Okeanos como progenitor dos deuses, ao desposar Tétis que, segundo os cultos de Orfeu, era sua irmã pelo lado materno (também no *Timeu*, referências similares ocorrem no passo 40 d-e). Em Hesíodo, estas questões tornam-se particularmente explícitas, porque mais sistematizadas do que na *Ilíada* e na *Odisseia* (apesar de a obra de Hesíodo ser pouco posterior à de Homero) e porque, antes de mais, estamos face a um historiador. No fundo igualmente mitológico da sua narrativa histórica, Hesíodo procurou legar para a posteridade uma cosmogonia teogónica que iria subjazer a todos os sentidos de religiosidade, conhecimento e cultura da civilização da antiga Grécia, vindo a repercutir-se como influência fundadora em todo o ocidente mesmo depois da latinização. Assim, Hesíodo inicia a *Teogonia* com a separação da Terra e do Céu a partir do Caos. No princípio surgira o Caos, seguindo-se-lhe Gaia (Terra) que continha, nas profundezas, as brumas do Tártaro. É só no final que surge Eros, o Amor, “o mais belo entre os deuses imortais, que amolece os membros e, no peito de todos os deuses e de todos os homens, domina o espírito e a vontade ponderada”. Do Caos nascem Érebo e a Noite e desta nascem o Aither (Éter) e o Dia, este último, fruto dos amores da Noite com Érebo. A Terra gerou primeiramente Urano(o Céu estrelado), “para ser eternamente a morada segura dos deuses bem-aventurados”, e só depois deu à luz as altas Montanhas, “retiros aprazíveis das Ninfas divinas”. “Também deu à luz o mar estéril, que se agita com as suas vagas, o Ponto, sem deleitoso amor; e, seguidamente, tendo partilhado o leito com Urano, gerou Okeanos dos redemoinhos profundos, e Coio e Crio e Hipérion e Jápeto ...” (*Teogonia*: 116 ss). Da mesma união da Terra com Urano nascem igualmente Cronos e Réa, os pais de Zeus. Todos os restantes deuses do Olimpo são posteriores a este tempo original, surgindo após a criação de todas as forças da natureza (Kirk *et al.* eds. 1994: 29). Em suma, a mitologia que assenta na genealogia dos deuses, como forma de explicar a origem do universo e os fenómenos da natureza, foi fruto da observação elementar e atenta do mundo circundante, num primeiro arranque pueril e imaginativo do conhecimento filosófico e científico.

Só a partir destas origens longínquas da reflexão grega antiga se pode falar do período do pensamento grego pré-socrático, maioritariamente entre os séculos VI e V a.C., estendendo-se desde a Grécia continental à Ásia Menor, à Trácia, à Sicília e ao Sul de Itália. Embora possam distinguir-se traços gerais comuns nos esforços e rumos dos filósofos gregos anteriores a Sócrates – envolvendo o seu gradual distanciamento da mitologia teológica e dos sábios moralistas (os Sete Sábios) – o facto é que, como seria de esperar, existem entre eles inúmeras orientações e correntes que, em alguns casos, correspondem à formação de escolas propriamente ditas. No intuito apenas de completar o mapa destas escassas referências vou proceder a uma breve síntese cronológica das várias orientações ou escolas, conforme o caso.

O primeiro destes grupos é o dos filósofos Milesianos, no século VI a.C., em torno da célebre escola de Mileto, antiga cidade da Jónia. Preocupados em isolar a matéria original de

onde teriam sido originárias todas as coisas, estes filósofos são igualmente conhecidos como fisiólogos, tendo-se notabilizado nomes como o de Tales – tradicionalmente considerado o mais antigo físico ou investigador grego da natureza – Anaximandro e Anaximenes. Um pouco mais tarde, já no início do século V a.C., tendo como centro a Grande Grécia, nas cidades de Sibaris e sobretudo de Crotona, aos Milesianos sucedem-se os Pitagóricos, de origem igualmente jónica, já que é Samos a cidade natal de Pitágoras. Para além da tradicional associação do Pitagorismo com a antiga doutrina esotérica dos mistérios, entre os quais se distinguem os de Eleusis, com os cultos órficos e as respectivas práticas iniciáticas, não deve esquecer-se, por um lado, a orientação política de pendor aristocrático da sua influência, por outro lado, os conceitos matemáticos inovadores em torno do número. Em Éfeso, de volta à Jónia, Heraclito (de Éfeso, como é conhecido) é sucedâneo dos Pitagóricos, surgindo como figura isolada em todo o contexto do pensamento pré-socrático e, como tal, designado de “O Obscuro”, “O Tenebroso”. Com base no princípio geral da oposição dos contrários, e problematizando com maior acuidade certas questões colocadas anteriormente por Anaximandro e pelos Pitagóricos, Heraclito procurou sobretudo encontrar a lei ou princípio que regia e determinava o destino. Quase contemporâneo de Heraclito, mas mais a ocidente como Pitágoras, Parménides de Eleia funda a escola dos Eleáticos, segundo o nome da própria cidade, e juntamente com os seus discípulos, Zenão de Eleia e Melisso de Samos, procede à refutação sistemática da doutrina heraclítica do destino, partindo de elementos já denunciadores da ruptura presentes em Xenófanes de Cólofon, na linha fisiologista de Heraclito. Seguem-se os nomes de Empédocles de Agrigento, na passagem do século V para o século IV a.C., Anaxágoras de Clazómenas, contemporâneo de Péricles, e forte influência em Diógenes de Apolónia. Refiram-se ainda os Atomistas, com Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, bem como o grupo dos Sofistas, antecessores imediatos de Sócrates, com Protágoras de Abdera, Górgias de Leônclion e Pródicos de Ceos. É com estes últimos que o pensamento grego sofre uma outra grande viragem: da procura imediata do objecto de conhecimento, no questionamento da essência e da lei geral que regia os fenómenos naturais, os Sofistas detiveram-se na negação, na dúvida céptica que põe em causa a racionalidade do conhecimento da natureza e anula toda a possibilidade de certeza objectiva. As consequências morais desta crise do conhecimento detectam-se de imediato na justiça, que perde toda a anterior base de sustentação ao ter como eixo de referências o homem, enquanto medida de todas as coisas, bem entendido, na proporção directa dos seus interesses, caprichos ou poderio. Expondo às claras a conhecida dissidência de Sócrates face aos Sofistas, esta é uma das temáticas centrais – ou pelo menos, implícitas – em inúmeros diálogos de Platão, invariavelmente em torno da figura do mestre, como se pode verificar paradigmaticamente no *Górgias* e na *República*, onde está presente a proeminente figura de Trasímaco de Calcedónia (Livros I e VI), bem como alguns dos seus discípulos – Clitofonte e Carmantidas. Com efeito, é com a sofística que o pensamento ocidental se inicia no cepticismo e no subjectivismo moral, abrindo-se cada vez mais o fosso entre o real, a dimensão utópica da sua representação mítica, e as possibilidades de representação através do *logos*, nas várias modalidades de entendimento da palavra e da linguagem.

Em síntese, mais do que acentuar o facto de os filósofos pré-socráticos terem lançado as bases conceptuais do conhecimento científico ocidental, deve lembrar-se que toda a sua observação e análise da natureza física, na dimensão do sentido grego de *Physis*, como Aristóteles irá desenvolver no tratado da *Física B*, assentou nos profundos alicerces da cultura mitológica que, nos domínios da espiritualidade religiosa e esotérica, da historiografia e da poesia, explicavam e davam um sentido à própria existência humana na terra. O mito continha em si a lógica interna da estrutura cósmica, da qual os homens apenas podia vislumbrar uma rarefeita linha de sentidos, quase sempre ininteligível, a que davam o nome de destino (moira). O estudo racional da natureza pelos filósofos gregos naturalistas anteriores a Sócrates visava, então, descortinar nas malhas do enigma mitológico a chave para o enigma da existência, ou seja, os princípios, as leis que regiam o universo e determinavam todas as suas manifestações. Conceitos como os de substância, infinito, número, movimento, átomo, espaço e tempo surgiram em contraponto da narração mitológica como formulações sistemáticas e racionais de uma mesma realidade. No entanto, foi justamente este salto – dir-se-ia intuitivo e imaginativo – dos filósofos pré-socráticos dos planos da explicação e do entendimento mítico-religioso para os da investigação e conhecimento científico que marcou a singularidade da civilização grega

face a outras precedentes que, tal como as do antigo Egipto e Mesopotâmia, a haviam influenciado.

Nos planos da reflexão grega sobre a linguagem não é pois de estranhar que tenha sido o materialismo das teorias pré-socráticas sobre o mundo físico que determinou a preocupação verificada desde muito cedo com a análise do significante linguístico, com base na adopção do modelo 'alfabético' fenício, ao qual os gregos adicionaram as vogais (os radicais gregos são vocálicos por oposição aos radicais consonânticos das línguas semíticas, como ainda hoje se pode verificar). Apesar de não poder ainda falar-se da distinção de saberes e da formação de disciplinas várias como a filosofia, a história, as diversas ciências (entre as quais a poética, nos termos que mais adiante veremos), algo que viria a estabelecer-se só mais tardiamente, já nos séculos V e IV a.C., com Sócrates, Platão e, mais acentuadamente, com Aristóteles, os filósofos naturalistas pré-socráticos procuraram dividir até ao infinito a "substância primordial e infinita". Podem citar-se vários exemplos, a começar por Anaximandro, discípulo de Tales de Mileto, que designa de *apeiron* ou 'infinita' a massa informe de substância primordial que, todavia, não é observável mas está na origem e finalidade de todas as coisas materiais. De certa maneira, ainda na esteira de Tales, Anaximandro atribui a esta infinita e informe substância características elementares análogas às da água. Todavia, enquanto Tales subsumia tudo ao fundamento elementar da água, o que lhe permitiu quase formular um princípio geral quanto à conservação da matéria, para Anaximandro, era do ar, como movimento perene, que todas as coisas derivavam, pois considerava o ar como o elemento da transformação, da mutação constante, que permitia a explicação qualitativa das coisas pelas mudanças quantitativas que as mesmas evidenciavam. Assim, a escala de densidade do ar servia de referência para os restantes elementos: o fogo, a água e a terra. Pela primeira vez, os modelos mecanicistas eram adoptados para demonstrar a dinâmica do universo, chegando o sol a ser descrito, já por Anaxágoras, como uma grande pedra de fogo maior do que o Peloponeso. Assim, a crença num princípio físico mecanicista que produzia, ordenava, governava e explicava toda a existência, incluindo a alma humana até aos confins mais recônditos do universo, originou a subdivisão e decomposição da matéria nos seus constituintes mínimos, chegando-se, pois, ao conceito de unidades mínimas ou 'elementos', como lhes chamou Empédocles. Para Anaxágoras os 'elementos' são 'homeómeros', Pitágoras designa-os de 'números', enquanto Leucipo de Demócrito viriam a identificá-los como 'átomos'. Inferiu-se, conseqüentemente, a natureza correlata destas unidades elementares com as letras do alfabeto, sobrepondo-se ambas as designações em muitas instâncias. Nesta íntima correlação da linguagem com o real e, dando início a uma grande esteira de tradição do pensamento filosófico naturalista e ocultista no ocidente seguramente até ao século XVII da nossa era, Heraclito afirmava que as qualidades das coisas se reflectiam no seu fonetismo. Mais tarde, estas designações, que definem um único e o mesmo processo de conhecimento, serão identificadas como $\epsilon\chi\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$, isto é, o correspondente material das letras do acto significante. Considere-se igualmente o importante contributo de Pitágoras, sobretudo no seu estudo científico do som, relacionando-o com as unidades matemáticas, os números, e ajustando o conjunto destes dados à sua investigação sobre os princípios que regem todo o universo cósmico, no fundo, dilatando as bases científicas da astronomia. Assim, nos primórdios da formação de uma teoria da linguagem, que só mais tarde Lucrecio viria a expor – com base nas homeomerias de Anaxágoras, reelaboradas por Aristóteles – os filósofos materialistas pré-socráticos consideravam as letras como átomos fónicos, divisando-se todavia, duas acepções diferentes do mesmos, que irão influenciar esteiras igualmente distintas na sequência posterior do pensamento sobre a linguagem. A primeira destas tradições assenta em Heraclito, para o qual havia uma correspondência íntima e natural entre as coisas e as palavras, reflectida no fonetismo destas. A influência das teorias heraclitianas em Platão é visível, em parte, na dimensão de *physei* (fusei) que a linguagem assume, por exemplo, muito explicitamente no *Crátilo*. Obviamente, seguem-se referências de relevo na semiologia naturalista da Idade Média, com Ramón Lull, e do século XVII, com Boehme. A outra tradição radica em Demócrito para quem as letras do alfabeto podiam ilustrar as suas demonstrações atomísticas, não havendo uma correspondência natural, mas convencional (social) entre o fonetismo das palavras e as coisas por elas designadas. É de notar que o atomismo de Demócrito não tinha por objectivo a explicação dos fenómenos observáveis, encontrando-se já muito ligado aos sofistas imediatamente antecessores de Sócrates, o que viria a contribuir para a grande ruptura de valores tradicionais na Atenas dessa altura.

No entanto, ambas as tradições encaram a linguagem, em primeira instância, como uma sonoridade, através da qual as coisas e depois essencialmente o pensamento – a ideia, dirá Platão – se deixam representar. A linguagem é o pensamento como fala vocal, inerente a um sujeito que a autentifica (Kristeva 1983: 127). Acresce, porém que linguagem é assumida fundamentalmente como secundária relativamente ao real das referências exteriores, influenciando-o, é certo, mas não logrando igualá-lo em circunstância alguma. Compreende-se, então, como a conseqüente radicação da escrita em bases fonéticas, pressupondo a análise da substância fónica da linguagem, levou à concepção desta última como idealidade, em si própria reflectora de um exterior com o qual mantinha somente uma ligação conceptual. Mesmo na visão mais naturalista da tradição heraclitiana, a sonoridade dos fonemas ‘representava’ algo da natureza essencial das coisas reais, mas não se identificava com elas. Ora, a essência das coisas é já a sua abstracção conceptual, a ideia, de modo que a similitude fonética entre as palavras e as coisas só num primeiro momento original e mítico podia ser entendido. Efectivamente, o que viria a ser designado de significante encontra-se alienado do referente real e do significado, para além de estar subdividido nos seus elementos constituintes, os fonemas, segundo duas categorias distintas: vogais e consoantes. É esta condição de idealidade da linguagem no pensamento grego pré-socrático que permite a sua concepção como sistema formal: por um lado, o sistema da linguagem é distinto do real exterior que igualmente significa, por outro, não se identifica totalmente com, nem tão pouco se subtrai à sua parte material. É precisamente neste momento que se identifica o *logos* – logoz – na diferença intransponível entre o que se diz e o que é verdadeiramente. O *logos* deixa de ser moral, uma vez que já não é mais o dom concedido pelos deuses aos homens de atingir o conhecimento do ser através da palavra, para passar a ser ‘neutro’, um simples instrumento, porventura de poder, ao serviço de quem, como é o caso dos sofistas, pelas capacidades encantatórias do discurso, captam a atenção e o favor das multidões. Assim, o *logos*, o discurso de linguagem, “é aquilo que dele se fizer, tendendo para a moralidade para quem se esforça por encontrar as coisas por seu intermédio, para a imoralidade para quem que dele se serve como se fosse de um refúgio para se dissimular” (Rogue 2002: 11). É esta neutralidade do *logos* que Sócrates considera inaceitável e que servirá de eixo de referência constante em toda a extensão da obra de Platão. No fundo, toda a tradição do pensamento ocidental posterior assentará no profundo reconhecimento desta diferença, nas margens que se sobrepuseram ao mito utópico central da união da natureza, das coisas, do real, com a palavra. Na admissão do erro, da aparência, da mentira, do fingimento, instala-se uma nova vertente, ela própria também utópica, do ideal da linguagem como sistema formal, normativo, que sobreviverá, paradoxalmente, no seu eterno fascínio pela busca renovada em cada acto de fala, em cada pronunciamento do pensamento vocálico, da união perdida entre a ética e a palavra. Como se torna bem patente no *Crátilo*, no diálogo entre Hermógenes e Sócrates, o *logos* é a condição essencial para o homem aceder ao saber, algo que se encontra de certa forma implícito na *República*, sobretudo, nos fundamentos que determinam a existência do homem no fundo da caverna e todo o processo de formação – paideia – e aprendizagem que acompanha o árduo trajecto de regresso ao aberto e à luz apenas vislumbrada, do lado de fora da caverna (Livro VII). Também o Livro X expõe uma importante reflexão sobre esta mesma problemática, ao dilucidar os graus de diferença que se instituem entre o que chamamos de realidade, as suas formas de representação e a verdade da ideia. Aqui, a questão do *logos* é entendida duplamente, em função da sua compatibilidade racional com o ideal social e político da ‘cidade’: a linguagem do dialéctico, o *logos* filosófico, alcançou legitimidade dentro dos limites – utópicos – da cidade, uma vez que é o único meio de se atingir o conhecimento. Aqui reside, para Platão, a saída possível do impasse ético que a linguagem tinha significado para Sócrates. Através da aceitação do erro, do fingimento, da diferença, o *logos*, mesmo assim, assumia um conteúdo e uma valência ética ao proporcionar – sendo a única via – conhecimento a quem se dispusesse a persegui-lo. A mesma identificação encontra-se amplamente discutida também no *Fedro*. Em causa está, no fundo, a posição assumida por Platão quanto à polémica, já mais acima referida, entre o carácter convencional (qesei) ou natural (fusei) da linguagem. Partindo da questão do ‘nome’ (nomoz) como ‘lei’, ‘costume’, ‘uso’, e do acto de nomear as coisas, levado a efeito pelo ‘legislador’, como acto diferencial que distingue as coisas e dá lugar à fala, Platão opta pelo carácter ‘natural’ da linguagem (fusei), uma vez que ela é originária da essência das coisas que representa, todavia sintetizando no conceito de ‘natural’ a dimensão igualmente convencional de todo o acto de nomear que é,

essencialmente, uma criação humana – logo, convencional. Do conhecimento do nome chegue-se ao conhecimento da coisa, assumindo, então, a linguagem uma função didáctica como instrumento do conhecimento. No *Crátilo*, conhecer os nomes significava conhecer as coisas, o que impossibilitava dizer coisas erradas (429d), algo que para Sócrates, tal como para Platão, não deve ser tomado sem se ter em conta a maior complexidade das premissas envolvidas: o conhecimento já estabelecido (*makein*) que se tem das coisas, dado pelos nomes, não pode confundir-se com o conhecimento que o filósofo – o dialéctico – vai tendo das mesmas, fruto do seu trajecto pessoal em demanda da verdade.

No entanto, é preciso não esquecer que, se ao legislador compete estabelecer o nome das coisas pois conhece a matriz ideal – a forma – das coisas, é ao dialéctico que compete julgar o acto de nomear do legislador, através do questionamento constante que a si próprio se impõe sobre a aceitação do conhecimento já feito, como acima referi. Platão, como vimos, não admite a legitimidade do poeta na busca da justeza do nome face à verdade inerente às coisas, muito embora ceda perplexo ao poder sublimador e profético da palavra poética, inspirada directamente pelo sopro divino no espírito humano. Por último, Platão acrescenta à naturalidade do nome a convenção do uso, pois é apenas pelo uso – e pela estipulação do código e da norma – que é possível nos representarmos de imediato no espírito aquilo sobre o qual falamos (435 a).

Mas sobretudo, o nome é também para Platão, como o havia sido para Heraclito, revelador da essência das coisas, tem com elas uma co-naturalidade única ao assemelhar-se-lhes, com uma “espécie de exactidão natural”, não acessível a toda a gente (391 a). Simulacro das coisas pela voz, o nome “por meio das suas letras e das suas sílabas” permite ao autor “apoderar-se do ser” das coisas, de maneira a “imitar a sua essência” (424 a). Assim, cada palavra carrega em si a expressão do sentido desse objecto que nomeia. Daí que haja uma outra face do *logos*, a face irracional e mais bela, quantas vezes a sua face oculta e caótica, proferida pelos poetas – os ‘rapsodos’ – pelos loucos, por todos os possessos da ‘mania’ sublime e generosa dos deuses. Platão reconhece a maior proximidade deste *logos* com a ideia primordial do verdadeiro real, mas conclui da sua impossibilidade de existência – são – entre os homens, levando ao extremo a dimensão utópica – porque paradoxal – da possibilidade de perfeição numa cidade inexistente. Porque não é o caminho certo que conduz ao conhecimento da verdade, porque “rega” as paixões “quando devia secá-las” (*República* 606 d), a linguagem poética, a linguagem possessa, bem como quem a profere, os poetas, os homens insanes, devem ser banidos da cidade: “... quanto à poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encómios aos varões honestos e nada mais. Se porém acolheres a Musa aprazível na lírica ou na epopeia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor” (607 a).

No *Crátilo*, a mesma questão reflecte-se de um ângulo ligeiramente diverso, muito embora na primeira parte do diálogo Platão confesse ter sérias dificuldades em explicar a linguagem de poetas da grandeza de Homero (392-393): sobretudo, mais do que falar é preciso ‘saber falar bem’, entenda-se, adequadamente. A diferença original que constitui o *logos*, o defeito de adequação inerente a todo o ser ‘segundo’ da linguagem, pode ser minorado com a busca constante do ‘bem falar’, da fala justa para o pensamento das coisas. Este vem a constituir-se num dos mitos fundadores mais consistentes da palavra poética, em sucessivas gerações até aos nossos dias. Barthes celebrou a questão no seio da poética estruturalista do século XX, ao cunhar o neologismo do eterno ‘cratilismo’ da linguagem literária, um pouco ao jeito de Mallarmé que, um século antes, tinha aspirado ao regresso da palavra poética à frescura original das “palavras da tribo”. Ainda no século XIX, na revolução das ideologias e das mentalidades que o vitorianismo acalentou, Hopkins pura e simplesmente, inventou uma gramática poética e prosódica que lhe permitisse ‘jogar’ com as estruturas feitas da língua e recriar os seus signos, pois acreditou na utopia da reescrita das coisas, dos sentimentos, da visão do mundo, através dos recursos mitográficos da poesia, no encaixe ideal dos sons e dos sentidos da palavra que quer dizer uma coisa com o primeiro nome dessa coisa, esse que sempre foi meio perdido, quase sempre ocultado ou esquecido, o nome que verdadeiramente a diz, com ela inteiramente identificado, uma vez proveniente do dizer divino. De resto, a mitologia semítica fornece vias análogas para justificar o afastamento da linguagem humana dos sentidos reais das coisas significadas, como facilmente se verifica na identificação

do Verbo como o Acto e, simultaneamente, com a criação efectiva das coisas, logo na abertura do Genesis, no Antigo Testamento.

Uma última chega, muito breve. Na fusão indiscriminada do legislador, do poeta e do filósofo em Platão, onde cabem igualmente as sínteses aristotélicas na *Poética* sobre a necessidade e verosimilhança poética e filosófica, em oposição à 'verdade' histórica, encontram-se naturalmente as definições românticas de poeta e de poesia. Não vou alongar-me, porque seria perder-me, agora neste final, numa teia emaranhada de referências em torno de valores, idiosincrasias e personalidades do romantismo, todas elas válidas e extensas mas, por isso mesmo, injustiçadas num espaço tão limitado. Lembro Shelley, no início do século XIX inglês, que na sua *Defesa da Poesia* quase glosa Platão e se apercebe, tal como este, do intransponível abismo que separa os deuses e as palavras dos homens. Quase por força autónoma da vontade dos deuses, a palavra poética brota profética pela boca mal ciente do poeta: "the words which express what they understand not". Sendo assim, a 'defesa da poesia' num mundo que não tem acesso aos seus próprios sentidos, só pode concluir que os poetas são "os legisladores não reconhecidos do mundo" – "the unacknowledged legislators of the world" (Enright & Chickera eds. 1962: 255). Não posso deixar de ler Friedrich Schlegel, particularmente no seu "Discurso sobre a Mitologia", que nos diz algo sobre a natureza mítica da poesia, ao recordar percursos que poderíamos descrever como utópicos. E utópicos porque são traçados puramente ideais, mitografias da diferença que inscrevem as vidas dos homens na eternidade do tempo e na profundidade de tudo aquilo que eles sabem longinquamente sentir – ou simplesmente pre-sentir – mas não sabem dizer:

O que pretendo afirmar é que falta à nossa literatura um centro, qualquer coisa como a mitologia para os antigos. (...) A nova mitologia, pelo contrário, deverá formar-se a partir do mais fundo do espírito, deverá ser a mais elaborada de todas as obras de arte, ser um novo leito e vaso para a velha e eterna fonte primitiva da poesia, e porventura o poema infinito que encobre os gérmens de todos os outros poemas. (...) E o que é afinal toda a bela mitologia, a não ser a expressão hieroglífica da natureza circundante, nesta transfiguração de fantasia e amor? (Barrento ed. 1989: I, 238-239; 242)

Obras Citadas

Aristóteles (1981), *Política*, Madrid, Editorial Nacional.

Barrento, João (ed.) (1989), *Literatura Alemã: Textos e Contextos* (1700-1900), 2 vols, Lisboa, Presença.

Enright, D. J. & Ernst de Chickera (eds.) (1962), *English Critical Texts*, Oxford, Clarendon P.

Kirk, G. S., J. E. Raven & M. Schofield (eds.) (1994), *Os Filósofos Pré-Socráticos*, trad. port. de Carlos Alberto L. Fonseca, Lisboa, Gulbenkian.

Kristeva, Julia (1983), *História da Linguagem*, trad. port. de Margarida Barahona, Lisboa, Edições 70.

Platão (1972), *Obra Completa*, Madrid, Aguilar.

Platão (1983), *A República*, trad. port. De M. Helena Rocha Pereira, Lisboa, Gulbenkian.

Rogue, Christopher (2002), *Comprendre Platon*, Paris, Armand Colin.

Voilquin, Jean (ed.) (1964), *Les Penseurs Grecs Avant Socrate*, Paris, Garnier-Flammarion.