

HERDAR PLATÃO?

Erick Araujo*

* Pós-doutorando/
Bolsista FAPERJ/
PPGLM (IFCS/
UFRJ), Doutor
pelo programa de
pós-graduação em
Metafísica (UnB), Rio
de Janeiro, RJ, Brasil.
ericklaraujo@gmail.com

Recebido em: 20/04/2024

Aceito em: 18/10/2024



RESUMO: Pretende-se, aqui, mais do que responder, desenvolver a pergunta que o intitula. Isso quer dizer que herdar Platão não é algo dado ou simples. O caso é ainda mais complexo quando quem se aproxima de seus textos são pessoas que, direta ou indiretamente, sofrem as consequências das ações coloniais cuja origem é, exatamente, uma tradição dita herdeira de Platão.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Sócrates; Colonialismo; Recepção.

INHERIT PLATO?

ABSTRACT: The objective of this paper is to develop the question that it is titled. We do not answer it directly, because inheriting Plato is not something given or simple. The case is even more complex when those who approach his dialogues are people who, directly or indirectly, suffer the consequences of colonial actions whose origin is, exactly, a tradition inherited from Plato.

KEYWORDS: Plato; Socrates; Colonialism; Reception.

INTRODUÇÃO

Há uma bela frase de Frantz Fanon (2018, p. 186), em *Peles negras, máscaras brancas*, que vale repetir: “a Guerra do Peloponeso é tão minha quanto a descoberta da bússola.” Lendo-a poder-se-ia chegar a uma resposta rápida à pergunta que dá título a este texto: sim, herdar Platão. No entanto, as coisas não parecem tão simples. Fanon, psiquiatra da Martinica, marcado por uma formação europeia, cuja atuação na Argélia colonizada o impregna de maneira indelével, afirma: a “objetividade científica me



foi proibida, pois o alienado, o neurótico, era meu irmão, era minha irmã, era meu pai” (2018, p. 186). Poder-se-ia dizer, daí, que a filosofia como possibilidade de saída da caverna *nos* foi proibida, pois os elos das correntes que nos mantêm na escuridão foram forjados, também, pela filosofia.

Então se tem a resposta à pergunta do título: não, não herdar Platão. Mas é Fanon que parece apontar para um lugar diferente. “Ficariamos muito felizes em saber que existe uma correspondência entre tal filósofo preto e Platão”; ele não para aí, logo acrescenta que “não vemos, absolutamente, em que este fato poderia mudar a situação dos meninos de oito anos que trabalham nas plantações de cana da Martinica ou de Guadalupe” (Fanon, 2018, p. 190). Desconhece-se tal correspondência específica. No entanto, não é desconhecida a troca de ideias, objetos e tecnologias, entre helenos, e outros povos do mediterrâneo e do que viria a ser chamado de África (Vlassopoulos, 2013). Não há milagre, sim, troca. O ponto não é esse. O ponto está explícito no complemento da frase de Fanon: a situação dos meninos nas plantações de cana da Martinica ou de Guadalupe. Ou seja, a questão central é a do mundo constituído pelo racismo colonialista, e suas variações posteriores. Projeto no qual está imbricada certa filosofia que reclama para si Platão. Como responder, afinal, a pergunta: herdar Platão?

1 LER FANON PARA LER PLATÃO

Não se deve ter pressa ao tentar responder. É o caso ainda de voltar a Fanon (1965). Uma das consequências do colonialismo é a mumificação da cultura alvo da colonização, sua imobilização. Que se entenda cultura, aqui, como meio de expressão de certo modo de vida, o que inclui, portanto, suas criações discursivas. Se o que caracteriza a vida de uma cultura é exatamente sua dinamicidade, plasticidade e capacidade de abertura e troca, o colonialismo a circunscreve, fazendo-a fechar-se sobre si mesma, dentro das fronteiras do regime colonial. As únicas opções ofertadas por tal regime ao colonizado seriam a integração total ao modo de vida do colonizador ou se agarrar a essa expressão de vida, agora, em “contínua agonia” (Fanon, 1965, p. 41). Mumifica-se a cultura e, conseqüentemente, mumifica-se o pensamento, coletivo e individual. Mas há algo mais. Algo que precisa ser recordado. Pois nunca se trata de uma ação unidirecional. Fanon faz questão de caracterizar a sociedade beneficiária do colonialismo: “uma sociedade fechada, onde não é bom viver, onde o ar é pútrido, as ideias e as pessoas em putrefação” (Fanon, 2018, p. 186). O colonialismo faz apodrecer tudo o que toca. E é nesse sentido que se pode entender quando se diz que o Ocidente invadiu o Olimpo (Bouteldja, 2016) e, cabe dizer, também o fez em relação à Academia de Platão. Se cabe responder à pergunta que dá título a este trabalho com um sim, deve-se ter esse fato em mente: Platão é um terreno ocupado militarmente. A bela frase de Fanon que abre este texto – a Guerra do Peloponeso é tão minha quanto a descoberta da bússola – é, então, compreendida como um princípio de atividade, de trabalho. Herdar Platão é uma tentativa, um trabalho que é realizado no sentido de fazer a vida retornar aos seus diálogos, o que

quer dizer, conseqüentemente, se bem-sucedido, transformar o que até então se fez arma, em uma de *nossas* defesas.¹

E, nesse sentido, cabe salientar: não se trata de acusar ou julgar Platão. Algo, parece adequado afirmar, inútil. Não se tem a intenção, também, de apresentar algo como uma visão acerca dos estudos platônicos. Pois, que se diga, tal não é o *meio* do qual emergem as questões aqui apresentadas. Em suma, não se tem, aqui, nada a ver com refutações. O que este pequeno *ensaio* intenta – porque, deve-se *confessar*, se trata disso, de um ensaio: tentar, especular, associar, propor, deixar o pensamento fluir e, ao mesmo tempo, ancorá-lo no material pesquisado, trata-se disso tudo mais do que demonstrar – é, portanto, levantar certos elementos, certas pistas, dos diálogos platônicos, principalmente aspectos que se referem à vida do discurso e do texto, não apenas com o objetivo que tais elementos *nos* sirvam, mas, sobretudo, que façam desse pequeno terreno do mundo, que é a filosofia, um canto com o ar mais respirável, principalmente para *nós*. O ponto inicial adequado parece ser o de fazer a questão que dá título variar, complementando-a, fazendo-a ganhar certa materialidade. Trata-se de perguntar como herdar isso que Platão fez, ou seja, seus textos?

2 O QUE, ENTÃO, FAZ PLATÃO?

É Sócrates, no *Fedro*, que afirma: o texto escrito é órfão. Quem lhe gestou está, agora, distante, não podendo mais defendê-lo. O texto, circulante, como que provido de vida, encontra tanto quem seria seu destinatário original quanto quem se dá com ele por acidente. Alguém que, pelo menos até tal encontro, nada tem a ver com o texto. Contudo, em nenhum desses casos, o texto pode responder, nem se assistir ou se defender, precisando, portanto, do pai (Pl. *Phdr.* 275d-e). No entanto, o pai está ausente. E não são poucos os pretendentes a falar em seu nome. Como se fossem os seus destinatários originais, herdeiros a tomar o lugar do pai, afirmam-se, como se tivessem acesso direto às intenções do autor, como se o texto fosse plenamente transparente, não havendo, desse modo, interpretação, fazendo do ato de leitura o mesmo que o ato que deu luz ao texto: é isso que diz Platão.

Muita coisa é dispensada para que tal frase, é isso que diz Platão, seja enunciável: a ausência da voz autoral, a estrutura dialógica dos escritos, as contradições, a multiplicidade de personagens e, sobretudo, a multivalência de seu protagonista, Sócrates. Quando tais elementos são levados em conta, impõe-se uma pequena mudança na frase, especificamente em seu verbo: é isso que *faz* Platão. A variação no verbo condensa uma outra postura em relação aos textos, uma na qual o que se impõe é a relação entre mito, autoria, obra e leitura. Uma relação similar àquela proposta por Sócrates no *Íon* ao tratar da poesia, sua produção e sua declamação: há uma corrente de força que se inicia no mundo divino, passando pelos poetas, depois pelos rapsodos e, por último, por quem a presencia. Ou seja, tal força divina

¹ É Antônio Bispo (2019, p. 25), Nêgo Bispo, que passa tal aprendizado ensinado por seu tio, “um operador de nossas defesas”: “em alguns momentos”, diz seu tio, “temos de transformar a arma do inimigo em defesa, para não transformarmos a nossa defesa em arma. Porque quem só sabe usar a arma, perde. Para ganhar, tem de saber a defesa.”

entusiasmo poetas, rapsodos e o público (Pl. *Ion* 533d-535e). Se há uma corrente divina, pode-se dizer que há, também, uma corrente mítica. E, talvez, a diferença entre as relações em cada corrente, a corrente divina e a mítica, seja a margem de manejo da força que os elos da corrente possuem. Cabe lembrar que, na corrente divina, segundo o Sócrates do *Íon*, não há nenhuma técnica empregada por poetas ou rapsodos, pois, servindo como meios para deuses e deusas falarem, seu senso é suspenso.² Não há desvios na força poética divina, assim como não há desvios morais nos deuses e nas deusas socráticos.³ Já na corrente mítica, a força é de certa maneira manejável, ela pode ser desviada, transformada, enfraquecida ou potencializada. Algo coerente com a principal característica do mito: o fato de ser múltiplo, sendo composto, exatamente, por suas variantes⁴ (Lévi-Strauss, 1967). No caso de Platão, basta pensar na multivalência de sua matriz, Sócrates. Se o que caracteriza os deuses e as deusas propostos por Sócrates é univalência, o que o caracteriza é o fato de ser desconcertantemente múltiplo e complexo (Kofman, 1989).

Platão é atingido, portanto, pela força mítica de Sócrates. O que quer dizer que seu senso não é suspenso, mas afetado por tal força. Pode-se dizer que Platão está irradiado (Mello, 2013), não possuído por Sócrates. Nesse sentido, os diálogos socráticos de Platão são o manejo dessa força, de tal maneira que ela é “passada adiante”. Por isso, é possível dizer é isso que faz Platão. Dizê-lo não implica tomar o posicionamento de herdeiro (supostamente) legítimo, daquele que, devido a algo como uma genealogia, seria um profeta-intérprete com acesso direto ao autor. Ao dizer é isso que faz Platão toma-se a posição de alguém que se depara com a obra, como por acidente, e, com surpresa e, portanto, já afetado por ela, observa atentamente o que tem diante de si.

Porém dizer é isso que faz Platão pode ser também algo mais. Pode ser apontar para o fato de já se estar em movimento, pois, em primeiro lugar, se está sob o impulso dos próprios problemas, sobretudo daqueles extratextuais, não filosóficos, relacionados ao fato, por exemplo, de se ter que viver em um mundo inóspito, como é o caso dos povos negros e não brancos nisso que se chama Ocidente. Sendo assim, pode-se dizer que o impacto da força do texto sobre quem o lê se dará, em alguma medida, de acordo com o efeito sobre esses problemas.

² Talvez seja o caso de pensar que há – além de uma condição *dada*, na qual poetas e rapsodos são, desde já, meios para deuses e deusas – uma técnica produtora da condição de *meio*, ou seja, um modo de preparação pelo qual alguém se torna viável e apropriado para o uso dos deuses e deusas. Sócrates, no início do diálogo, fala em uma técnica própria ao rapsodo, a de ornar o corpo, parecer o mais belo possível e viver na companhia de outros poetas (Pl. *Ion* 530b). Talvez aí esteja a preparação *ritual* para a posseção.

³ Os deuses e as deusas socráticos seriam *singleminded* (Burnyeat, 1997, p. 6).

⁴ A interpretação freudiana do mito de Édipo, por exemplo, deve ser considerada uma variante. Isto quer dizer que “[n]ão se hesitará pois em classificar Freud, depois de Sófocles, na relação de nossas fontes do mito de Édipo. Suas versões merecem o mesmo crédito que outras, mais antigas e, aparentemente, mais ‘autênticas’” (Lévi-Strauss, 1967, p. 250).

Se há quem se coloque como herdeiro de Platão, ao mesmo tempo filho e pretense substituto, há, de outro lado, uma relação de afinidade. O texto permanece órfão, mas se encontra animado porque a ausência do pai não acarreta a morte do texto. Este permanece vivo, circulante, propenso a encontros diferentes daqueles preestabelecidos por uma suposta filiação. A afinidade se dá em um meio no qual o texto, e sua força, e quem o lê e o interpreta, podem não só se encontrar, mas acabam por se tornar diferentes do que eram antes do encontro. O texto, elo na corrente mítica, é animado; por isso, afeta, age, gera algo diferente de si mesmo sobre quem encontra com ele. Daí, sua força poder ser aplicada, desviada, transformada, em parte subtraída, potencializada; daí, sua força poder atuar sem o conhecimento de quem a maneja, germinando *algo* no encontro, algo que ainda não se sabe muito bem o que é. O texto não mais diz apenas uma e sempre a mesma coisa (Pl. *Phdr.* 275d), pois ele é órfão, mas não está sozinho. Como em um diálogo, algo se diz entre e a partir do encontro entre o texto e quem o lê/interpreta.

É isso que faz Platão. Há, sim, mais a se dizer acerca de tal frase. Para tanto, extrapolam-se os textos, mas com eles se mantém certo vínculo, pois lida-se com um mesmo projeto. Um projeto pedagógico. Sabe-se que Platão ensinava. A fundação da Academia é também uma de suas obras mais conhecidas. No entanto, pouco, mesmo nada, sabe-se sobre suas aulas;⁵ portanto, o único lugar ao qual temos acesso ao que Platão fazia são os diálogos. Nesse ponto, algo se destaca. Algo como uma isonomia estrutural entre Academia e os diálogos. “Estes, pensados em sua própria pragmática como lugares públicos, abertos à leitura de todos, *exotéricos*, espelham literariamente a mesma publicidade do parque da Academia” (Cornelli, 2018, p. 51). Pode-se supor, então, que, se há um projeto pedagógico de Platão, são dele constituintes as centenas de páginas redigidas pelo filósofo. E o que se pode concluir disso quando se leva em consideração o caráter manejável da corrente mítica da qual Platão é elo e, sobretudo, a multivalência de sua matriz e protagonista, Sócrates? Em outras palavras, o que se pode aprender disso?

Parece ser irrazoável responder que se aprende algo como um sistema do qual se extraem “elementos afirmativos que constituem uma doutrina filosófica positiva” (Benoit, 1995, p. 80). Irrazoável, pois tal extração nada mais é do que a sacralização de uma interpretação – imobilizando um campo interpretativo, ou seja, instituindo uma gestão das probabilidades de uso –, em grande medida via extratextualidade – não se lida com o encontro fortuito de um texto e problemas extratextuais, mas se trata de usar uma força extratextual para fazer o texto dizer apenas *uma coisa* desde e graças a tal força extratextual. Se foi dito que a diferença entre as correntes forjadas a partir das palavras de Sócrates no Íon, uma corrente divina e uma mítica, estava na margem de manejo da força que cada elo da corrente possui; e ainda, que na corrente divina poetas e rapsodos não possuem nenhuma técnica, pois são meios para deuses e deusas falarem; aqui, as coisas parecem se complicar, uma vez que a corrente divina faz-se mítica, mas o mito sendo a imobilização do mundo (Barthes,

⁵ Sobre o que Platão poderia ter ensinado e a possibilidade de doutrinas platônicas não-escritas, cf. Cornelli (2018).

1980) e das relações, uma mumificação que impõe uma redução drástica das possibilidades de uso dos textos e até mesmo de acesso a eles. Isto quer dizer que se maneja a força divina, estreitando-a, imobilizando-a, e limitando, de modo dramático, os pontos de contato entre ela e aquelas pessoas que, supostamente, não são as destinatárias dos discursos. A partir de tal imobilização, de tal mumificação, passa-se a dizer: “é isso que diz Platão, e ele fala através de mim”. Por isso, falar que o Ocidente⁶ invadiu o Olimpo, colocando-se a falar pelos deuses e deusas. Por isso, complementar, dizendo que o Ocidente invadiu a Academia, criando para si profeta-filósofos.⁷ Dessa maneira, não se fala gratuitamente em sacralizar um campo interpretativo via extratextualidade, já que tais invasões são parte de um projeto colonial que perdura.

3 A SUPREMACIA DO RELACIONAL

Que se volte, então, à pergunta: o que se pode aprender disso? Algo banal. É preciso dizer que o que há a aprender com os textos platônicos é algo banal. Uma banalidade soterrada, mas, ainda assim, uma banalidade, pois, seja a partir de Sócrates – ou do *phármakon*, pois, cabe lembrar, a multivalência farmacológica perpassa, não só o *Fedro* e o *Fédon*, mas parece ser o prisma pelo qual se pode ler o próprio Sócrates – o que se pode aprender é uma supremacia do relacional. Bastaria pensar no processo pelo qual se institui uma definição nos

⁶ Falar em Ocidente é uma escolha quase estilística. Poder-se-ia falar em Norte Global, em Império, em Metrópole e outros termos disponíveis. O importante é a demarcação de uma potência global marcada, sobretudo, pela reivindicação de uma herança civilizatória greco-romana, pela alegação de superioridade civilizatória e, perpassando tudo isso, tal qual o resultado da combinação de herança civilizatória e de dádiva divina, pelo ser *branco*.

⁷ Protarco, no *Filebo*, pede para que Sócrates lhe sirva como intérprete, mesmo ambos falando grego (Pl. *Phlb.* 28b). O termo grego é *προφήτην*, traduzido por Fernando Muniz como ‘porta-voz’. No entanto, há uma brecha para a tradução de Carlos Alberto Nunes, que usa, exatamente, ‘intérprete’, já que a palavra no original indica um trabalho de tradução das palavras divinas, oraculares e, mesmo, tradução de uma doutrina. O intérprete é algo necessário, exatamente, em uma conversa com bárbaros (o termo original traduzido, tanto por Nunes quanto por Muniz, por ‘intérprete’ é *ἐρμηνεία*. Pl. *Phlb.* 16a). Nesse emaranhado criado pelas traduções, algo vem à mente. É Artaud (2019) quem afirma que a raça dos profetas está extinta e, talvez por isso, a Europa se cristaliza, vai-se mumificando com as ataduras de suas fronteiras, mas não só, também de suas fábricas, seus tribunais e suas universidades. A extinção da figura que pode atravessar as fronteiras, criando e usando vias de tradução e comunicação, criando e usando zonas de vizinhança, gera o auto-enclausuramento e o caráter amplamente violento do eurocentrismo tardio (Mbembe, 2021). Mas a figura do profeta-intérprete não é inofensiva. Não são poucos os perigos do fortalecimento de uma figura que, ao mesmo tempo: 1) é nativa dos pontos mais altos de poder social, cultural e geopolítico; 2) faz-se (ou faz crer ser) capaz de transitar entre mundos e; 3) por seu discurso, dá inteligibilidade a tal trânsito, como que construindo, por seu *logos*, uma terra de plena comunicação, ou, pode-se dizer, uma “Terra sem Mal” (Clastres, 2003, p. 231). Uma terra sob o poder do chefe-profeta, não ameríndio, como no caso analisado por Clastres, mas branco (e/ou) europeu (mesmo que não seja tão branco nem tão europeu). Lida-se aí com um novo *white savior*.

diálogos, por meio de uma interlocução entre personagens, na qual uma zona de vizinhança entre definições é instaurada e, pouco a pouco, por exclusões e pormenorizações, chega-se a um núcleo, à definição almejada, em muitos casos, instável. Mas que se recorde da relação com as ideias porque, mesmo impondo sua conceituação como algo *em si mesmo*, é pressuposta a relação com o mundo sensível – este mundo sempre em mutação e em movimento –, relação expressa pela complexa, e misteriosa, noção de participação. As ideias existem *em si e em relação* com as coisas, pois as coisas existem e o fazem em relação com as ideias. A análise das coisas junto às ideias, da qual emergirá uma definição, é a investigação dos graus de proximidade da coisa em relação à ideia. Isso quer dizer que a exacerbação das ideias, de seu isolamento e de sua autonomia, é, parece adequado dizer, um erro de dosagem da interpretação. Ou seja, as ideias “não podem, afinal, ser divorciadas das relações” (Strathern, 2014, p. 208), o mundo das ideias está em relação com o mundo sempre em movimento e em transformação, que é o mundo sensível. E mesmo que a primazia ontológica possa estar mais em um do que em outro, não pode haver nem um nem outro sem relação entre mundos.⁸ Relação que parece ter como seu ponto mais intenso e complexo, e, ao mesmo tempo, mais banal, o *phármakon*: uma coisa com a possibilidade de ser remédio, veneno ou ser indiferente, uma *coisa* com a possibilidade de participação nas ideias de bem, ou de algo que seria o mal ou mesmo o indiferente; *possibilidade* que se atualiza dependendo do conjunto de relações (com quem, em quem, com qual intuito, com o que, quando, em qual quantidade) nas quais a coisa está inserida. Tem-se, aí, uma lógica multivalente, plural, na qual cada caso se impõe como *um* caso (Goldman, 2012).

Não é à toa que se fala em coisa. O *phármakon* não se restringe às substâncias. Talvez seja o caso de recordar o destino colonialista (Bornfree, 2021), nazista (Kim, 2018) e supremacista branco (McCoskey, 2017) dos textos de Platão para expor seu funcionamento como veneno. O ponto central não parece ser aquele de pontuar a existência de certas aberturas para a emersão de aspectos eugenistas, misóginos e elitistas nos textos. Tais aberturas existem. Ao fazer do *phármakon* o núcleo da análise e, ao mesmo tempo, o prisma pelo qual se lê, o que se impõe é a relação, uma vez que, como tal, ele nunca se encontra sozinho, isolado. O funcionamento específico do *phármakon* depende de seus encontros, depende do

⁸ Relação entre o mundo que muda, o sensível, e aquele que permanece, o das ideias. Casertano (2016) explicita que, no *Fédon*, há certa explicitação da distinção entre o que muda e o que permanece. O que muda é percebido pelos sentidos; o que permanece é entendido por meio de raciocínio. O que muda é visível, o que permanece é invisível. A princípio, poder-se-ia pensar que o corpo *muda*, portanto, é *visível*, e a alma *permanece*, portanto, é *invisível*. No entanto, não é isso que acontece no texto. Diz-se que o corpo é “mais semelhante e congênere” (79b4-5) ao visível, e a alma é, por sua vez, “mais semelhante do que o corpo ao invisível” (79b16-7). Isso quer dizer que há “uma certa visibilidade da alma, claramente inferior à do corpo, e uma certa invisibilidade do corpo, certamente inferior à da alma” (Casertano, 2016, p. 146); pode-se dizer, ainda, que “a alma é visível quando encarna num corpo, o corpo de certo modo é invisível quando ‘falamos’ do corpo, isto é, quando usamos a *ideia* de corpo para nos referirmos à nossa corporeidade” (Casertano, 2016, p. 146). Há, portanto, uma dose de corpo na alma, e uma dose de alma no corpo.

meio no qual tais encontros são viabilizados e o quanto esses encontros potencializarão esses traços, que podem ser ditos tóxicos, dos textos; traços esses que passam a ser algo como enunciações divinas. A filosofia passa a ser *entusiasmada*, por *um* deus branco e conquistador.

Entretanto, se há toxicidade, cabe lembrar, por outro lado, do cuidado com o qual Platão expõe os lugares onde acontecem os diálogos – lugares públicos, lugares privados, lugares públicos que se assemelham a residências, lugares públicos nos quais os interlocutores se encontram sozinhos. Como também há o modo pelo qual o diálogo se desenrola – de modo mais íntimo, mais afetivo, mais agonístico, mais indireto, mais monológico –, e de que múltiplas maneiras Sócrates se coloca. Ou seja, há toda uma posologia dos elementos e um cuidado com o *meio*. Talvez o destino tóxico dos textos platônicos decorra, em grande parte, dos meios que os receberam.

O imbróglio é evidente: o quanto as aberturas eugenistas, misóginas e elitistas dos textos platônicos alimentaram a formação desses meios? O quanto o esforço de se encenarem, nos diálogos, a detecção e o combate à sofística e a famosa querela com a poesia, por exemplo, como meios de afirmação da filosofia, o quanto esse esforço foi responsável pelo desenvolvimento das práticas disciplinares modernas de se impor pela indicação e pela desqualificação de seu *outro*?⁹ Vale perguntar também: o quanto tudo isso não foi um erro de dosagem? No entanto, algo se pode afirmar: há uma claridade que ofusca os textos e determina seu meio. A claridade dos pretendentes a herdeiros legítimos. Aqueles que, com o fogo, com a Bíblia e, não se pode esquecer, com a filosofia e a ciência, se colocaram a invadir e a exterminar, tudo sob o verbo civilizar. Um meio de morte só pode iluminar daquilo que encontra a morte. Uma luz deteriorante. Um trágico destino para a filosofia. Mas há, ainda, deve-se ressaltar, uma margem entre o destino e a liberdade.

CONCLUSÃO

Que não se esqueça: o texto é órfão. Não há pai iluminando o texto. Não há a luz de um herdeiro – seja pela geografia ou pela genealogia – legítimo. E, portanto, não tendo família, a humanidade é sua herdeira.¹⁰ Não é à toa que se fala em *uma lógica multivalente, plural, na qual cada caso se impõe como um caso*. Não é à toa porque, em primeiro lugar, parece irrazoável interpretar os textos platônicos, no que eles têm de complexo, plural e multivalente, por meio de uma perspectiva que se afaste de, ou mesmo

⁹ Tal é o procedimento exposto por Isabelle Stengers (1996, p. 55). “Ce qui, dans le texte de Platon, peut se lire comme un réseau d’analogies cernant la redoutable instabilité du sophiste-pharmakon s’est aujourd’hui différencié en autant de ‘pratiques modernes’ – celle des scientifiques mais aussi celle des médecins, des politiques, des technologues, des psychanalystes, des pédagogues, etc. – qui se présentent, au même titre que la philosophie platonicienne, en disqualifiant leur autre, charlatan, populiste, idéologue, astrologue, magicien, hypnotiseur, enseignant charismatique, etc.” Tal procedimento, em vez de gerar mais meios de proteção em relação a práticas inefetivas e inseguras, acaba por gerar desconhecimento acerca tanto dos meios próprios de funcionamento da disciplina que se quer afirmar quanto daquelas que dela diferem e, talvez, possam ser prejudiciais.

¹⁰ Trata-se de uma paráfrase. A frase original é de Huey P. Newton (2009, p. 21): “By having no family, I inherited the family of humanity.”

combata, tais aspectos. Ou seja, não se trata de subordinar à filosofia platônica outras perspectivas, a princípio, a ela estranhas; mas, sim, de destacar nos diálogos platônicos, dando alguma inteligibilidade, aquilo que, até então, havia de estranho neles mesmos. Destaque e ganho de inteligibilidade dependentes de seu funcionamento em um encontro com outras perspectivas. Em segundo lugar, trata-se de uma paráfrase de uma oração que se refere, originalmente, à lógica das religiões de matriz africana no Brasil. Seu uso, aqui, não é ao acaso, pois parte da percepção de meios mais propícios para que outros encontros, e, assim, outros resultados, proliferem-se; talvez sejam aqueles para além das *luzes*. Meios, não de aprisionamento e de ilusão, como a caverna pintada a partir de sua famosa alegoria, mas de proteção, de resistência e de possibilidades,¹¹ o que não quer dizer isenção de perigos. Não há nenhum tipo de salvação prévia ou salvo-conduto a ninguém, a nenhum grupo ou comunidade, que afaste, de modo determinante, os perigos do fortalecimento mútuo, a partir de um encontro, de traços deletérios. Daí a apreensão, não de uma doutrina, ou de um sistema filosófico, mas de uma *prática platônica*: aquela de uma posologia e de um cuidado com o meio. Mas não só.

Aqui, algo precisa ser lembrado: o impulso propriamente político dos diálogos socráticos de Platão. Sua escrita se deu sob o peso da morte de Sócrates, em defesa de Sócrates e em defesa da possibilidade da existência futura de um Sócrates. E, se ainda utilizamos Platão, cabe finalmente dizer, é sob o peso dos *nostros* mortos, na defesa deles e na defesa da possibilidade de *nossa* própria existência.

REFERÊNCIAS

- ARTAUD, Antonin. Carta aos reitores das universidades europeias. In: ARTAUD, Antonin. *Escritos de Antonin Artaud*. Tradução de Claudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1980.
- BENOIT, Alcides Hector Rodriguez. Platão além do dogmatismo. *Trans/Form/Ação*, n. 18, p. 79-93, 1995.
- BISPO, Antônio. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: OLIVA, Anderson Ribeiro Oliva *et al.* *Tecendo redes antirracistas*. Áfricas, Brasis, Portugal. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 23-36.
- BORNFREE, Chi Rainer. Liberating Plato's prisoners. *The Philosopher*, v. 109, n. 3, 2021. Disponível em: <https://www.thephilosopher1923.org/post/liberating-platos-prisoners>. Acesso em: 20 abr. 2024.

¹¹ É Audrey Lorde (2007, p. 36-7) que ressalta a importância desses lugares de escuridão: “These places of possibility within ourselves are dark because they are ancient and hidden; they have survived and grown strong through darkness. Within these deep places, each one of us holds an incredible reserve of creativity and power, of unexamined and unrecorded emotion and feeling. The woman's place of power within each of us is neither white nor surface; it is dark, it is ancient, and it is deep.”

BOUTELDJA, Houria. *Les Blancs, les Juifs et nous*. Vers une politique de l'amour révolutionnaire. Paris: La fabrique, 2016.

BURNYEAT, Myles Fredric. The impiety of Socrates. *Ancient Philosophy*, v. 17, p. 1-12, 1997. Disponível em: <https://learning.hccs.edu/faculty/nathan.poage/phil1301/secondary-sources-on-plato/burnyeat-the-impiety-of-socrates/view>. Acesso em: 27 abr. 2024.

CASERTANO, Giovanni. Alma, morte e imortalidade. *Archai*, n. 17, p. 137-57, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/download/8683/7363>. Acesso em: 27 abr. 2024.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado* – pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CORNELLI, Gabriele. Academia. In: CORNELLI, Gabrielle; LOPES, Rodolfo (org.). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 31-53.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2018.

FANON, Frantz. *Por la revolución africana*. Tradução de Demetrio Aguilera Malta. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, v. 18, n. 2, p. 269-88, 2012.

KIM, Alan. An antique echo: Plato and the Nazis. In: ROCHE, Helen; DEMETRIOU, Kyriakos (org.). *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden; Boston: Brill, 2018. p. 205-37.

KOFMAN, Sarah. *Socrate(s)*. Paris: Galilée. 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LORDE, Audre. *Sister Outsider: essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press, 2007.

MBEMBE, Achille. Notes sur l'eurocentrisme tardif. *AOC*, 2021. Disponível em: <https://aoc.media/analyse/2021/03/16/notes-sur-leurocentrisme-tardif/>. Acesso em: 27 abr. 2024.

McCOSKEY, Denise Eileen. What would James Baldwin do? Classics and the dream of White Europe. *Eidolon*, 2017. Disponível em: <https://eidolon.pub/what-would-james-baldwin-do-a778947c04d5>. Acesso em: 27 abr. 2024.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. Irradiação e bricolagem do ponto de vista de um movimento cultural afro-indígena. *Cosmos e Contextos*, n. 18, 2013. Disponível em: <https://cosmosecontexto.org.br/irradiacao-e-bricolagem-do-ponto-de-vista-de-um-movimento-cultural-afro-indigena/>. Acesso em: 26 abr. 2024.

NEWTON, Huey P. *Revolutionary Suicide*. London: Penguin Books, 2009.

- PLATO. *Complete works*. John Cooper (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1974.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução J. C. Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. *Filebo*. Tradução Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Loyola; PUC-Rio, 2012.
- STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitique I: La guerre des sciences*. Paris: La Découverte, 1996.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- VLASSOPOULOS, Kostas. *Greeks and barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.