

## ALEGORIA E NARRATIVA EM PLATÃO<sup>1</sup>

Juliano Orlandi (UFSCar)<sup>2</sup>

juliano\_orlandi@yahoo.com.br

**Resumo:** Meu objetivo principal é o esclarecimento da perspectiva platônica a respeito das narrativas de caráter alegórico. A questão surge da constatação de que o filósofo evita sistematicamente utilizar os termos ἀπαγγελία e ἀπαγγέλλειν, cujas traduções são narrativa e narrar, para se referir às ocorrências de alegorias em sua obra. Sua recusa é estranha, pois seu uso dos termos engloba um grupo bastante heterogêneo de narrativas, e não há aparentemente razão alguma que os impeça de designar passagens alegóricas. Minha proposta de solução passa, primeiramente, por uma análise completa das ocorrências de ἀπαγγελία e ἀπαγγέλλειν no *corpus platonicum*, cujo objetivo é promover uma caracterização mais detalhada do sentido dos termos. Para compreender um dos aspectos descobertos nesse levantamento, a noção de testemunho, investigo a interpretação que Brisson lhe conferiu em seu *Platon les mots et les mythes* (1994). Finalmente, com base na tese de Brisson, procuro explicar por que o filósofo evita os termos ἀπαγγελία e ἀπαγγέλλειν para se referir às narrativas alegóricas.

**Palavras-chave:** Platão; alegoria; narrativa.

As discussões a respeito da noção platônica de narrativa se realizam frequentemente com base num trecho do Livro III d'A República que ocupa aproximadamente seis páginas da edição de Stephanus, de 392c a 398b. Ele contém, é bem verdade, uma análise sistemática do conceito de διήγησις, cuja tradução mais comum é justamente pelo termo “narrativa”, e, por essa razão, constitui o foco dos

---

1 Recebido: 29-0-2014 / Aprovado: 29-12-2014/Publicado on-line: 17-02-2015

2 Juliano Orlandi é Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, Brasil.

intérpretes que se interessam pelo tema. No entanto, Victor Goldschmidt, em seu artigo *Sur l'emploi de deux termes de rhétorique dans la République de Platon* (1984, p. 31), chamou a atenção para a estranha definição de *διήγησις* com a qual o filósofo abre a discussão e levantou assim a suspeita de que talvez ele não seja o termo ideal para conduzir os comentadores à noção platônica de narrativa.

Eis a frase responsável pelo problema: “tudo o que é dito pelos que contam os mitos e pelos poetas não é uma narrativa (*διήγησις*) de acontecimentos passados, presentes ou futuros?” (PLATÃO 2006, 392d). O que causa estranheza, afirma o comentador (GOLDSCHMIDT 1984, p. 31), é tentar imaginar o que poderiam ser narrativas de eventos do presente ou do futuro. O termo português, bem como seu correspondente em francês, parece, a princípio, se relacionar exclusivamente com os acontecimentos do passado ou, pelo menos, com aqueles que se imagina terem ocorrido no passado. Às “narrativas” de eventos presentes ou futuros, talvez servissem melhor termos como manifestação, apresentação, conjectura, suposição, previsão, etc. O incômodo se acentua quando se considera a definição que as narrativas míticas ou poéticas, o tema principal da passagem supracitada, frequentemente recebem dos intérpretes de Platão. Luc Brisson, em seu *Platon les mots et les mythes* (1994, p. 21), por exemplo, afirma: “mito aparece como uma mensagem por intermédio da qual uma coletividade dada transmite de geração em geração o que ela guarda na memória a respeito de seu passado”. A estreita relação entre mito e passado, mediada pela noção de memória, se confirma na cultura grega pela genealogia das deusas da poesia; são as Musas filhas de Mnemósine (memória). Caso isso não baste para atribuí-la

também a Platão, remeto o leitor ao abundante vocabulário a respeito da memória que, no *Timeu*, se encontra relacionado aos mitos.<sup>3</sup> Se as narrativas míticas estão, portanto, essencialmente ligadas ao tempo passado, é no mínimo curioso que Platão as defina também no Livro III como “narrativas” de acontecimentos presentes e futuros.

O que, segundo Goldschmidt (1984, p. 31), por um lado, acentua a inquietação e, por outro, fornece a pista para sua superação é o tom pacífico e harmonioso com o qual Adimanto (PLATÃO 2006, 392d) recebe a definição socrática: “que outra coisa seria?”. Seu assentimento imediato denuncia que os leitores estão, na verdade, diante de uma formulação tradicional e corrente. A palavra *διήγησις*, afirma o comentador (GOLDSCHMIDT 1984, p. 31), designa segundo uma tradição já estabilizada na época de Platão a segunda parte do discurso retórico, conforme o testemunho do próprio filósofo no *Fedro* (2007b, 266e).<sup>4</sup> No contexto judicial, não é difícil compreender por que o termo *διήγησις* vem determinado pelos três modos do tempo: “é preciso na narração [*διήγησις*] expor a causa, as circunstâncias que a precederam e também as que a sucederam” (ISOCRATE 1864, fr. 7). A utilização de um termo da retórica, defende Fulcran Teisserenc (2005, p. 68-69), permite “[...] compreender que a narrativa não pretende predizer os eventos futuros [...] mas descrever simplesmente todos os aspectos da história que ela conta [...]”. A razão pela qual Platão, em sua crítica à poesia, se

---

3 Cf. *μυμνήσκω* (PLATÃO 2011b, 21c, 23b, 26a), *ἀναμυμνήσκω* (PLATÃO 2011b, 26b), *ἐπιμυμνήσκομαι* (PLATÃO 2011b, 21a), *ἀπομνημονεύω* (PLATÃO 2011b, 20e), *διαμνημονεύω* (PLATÃO 2011b, 22b), *ἔχω μνημεῖον* (PLATÃO 2011b, 26b).

4 “Em segundo lugar, vem a Exposição [*διήγησις*], seguida das Testemunhas; em terceiro, as Provas, e no quarto, as Probabilidades”.

apropriada não só de um termo da retórica como também de sua definição é a principal preocupação de Goldschmidt em seu artigo. O que me interessa particularmente é, todavia, o candidato à tradução por narrativa que ele encontrou em sua excursão pelos manuais de retórica.

Entre as definições tradicionais de διήγησις, há uma que distingue terminologicamente as três espécies temporais de narração. O autor da obra *De Rhetorica ad Alexandrum*, seja ele Aristóteles ou não, assim define o termo (ARISTÓTELES 1837, 1438a): “[...] devemos narrar ou lembrar as coisas que se passaram, ou mostrar distinguindo as coisas presentes, ou ainda predizer o que está destinado a vir a ser”. O verbo que, no texto original, descreve a ação de narrar, referindo-se exclusivamente aos eventos que ocorreram no passado, é ἀπαγγέλλειν.<sup>5</sup> Eis então o termo que Goldschmidt (1984, p. 33) sugere como candidato mais apropriado para traduzir a ideia de narrativa de acontecimentos pretéritos.

A sua forma substantiva, ἀπαγγελία, ocorre apenas uma vez no *corpus platonicum*: n'A *República* em 394c. Nesse contexto, ela é usada sobreposta à distinção entre três formas de διήγησις que Platão já havia anunciado em 392d. Lá ele afirmava que existiam três modos de narração: a simples (ἀπλή), a imitativa (διὰ μιμήσεως) e a mista (δι'ἀμφοτέρων). Grosso modo, a primeira consiste na narração em que o poeta fala por si mesmo sem fazer o ouvinte pensar que é outro quem fala, a segunda ocorre quando ele fala como se fosse as personagens e a terceira é a

---

5 Μετὰ δὲ τοῦτο ἀνάγκη ἡμᾶς ἐστὶν ἢ τὰς προγεγενημένας πράξεις ἀπαγγέλλειν ἢ ἀναμιμνήσκειν, ἢ τὰς νῦν οὖσας μερίζοντα δηλοῦν, ἢ τὰς μελλούσας γενήσεσθαι προλέγειν. (ARISTÓTELES 1837, 1438a).

combinação das duas anteriores. Em 394c, Platão identifica a primeira ao termo ἀπαγγελία e indica, portanto, que ele não lhe atribui o sentido de narrativa de eventos passados mas o de forma simples de διήγησις. O significado recebe confirmação na célebre definição com a qual Aristóteles caracteriza a tragédia (1979, 1449b): “[...] imitação [μίμησις] que se efetua não por narrativa [ἀπαγγελία], mas mediante atores [...]”. A presença do termo na passagem de 394c d'A *República* lança, portanto, dúvidas sobre o sentido que os manuais de retórica lhe conferiam e representa um obstáculo à sua tradução por narrativa.<sup>6</sup>

Ocorre, entretanto, que o uso do termo no Livro III constitui um caso isolado, não só porque é o único em que ele se apresenta em sua forma substantiva, mas também porque, em nenhuma outra obra platônica, ele aparece contraposto ao termo μίμησις.<sup>7</sup> Em suas vinte e nove ocorrências na forma verbal, ele não apresenta o significado técnico que apresentava no Livro III d'A *República*, conforme comprovam os três exemplos a seguir. No *Eutidemo* (2011, 304d), Críton o utiliza para designar o relato [ἀπαγγεῖλαι] da conversa que teve com um indivíduo após o debate entre Sócrates, Dionisodoro e Eutidemo. Ele se faz passar pelo tal homem, realizando o que, no Livro III, fora caracterizado como oposto de ἀπαγγελία, uma διήγησις

---

6 A questão não existe, contudo, para Goldschmidt. O comentador francês sustenta que a definição de διήγησις n'A *República* e sua divisão em três espécies convêm, ao menos no que toca seus primeiros termos. “É uma só palavra, com efeito, que serve para designar o relato simples (não imitativo) dos eventos do passado: ἀπαγγελία” (GOLDSCHMIDT 1984, p. 33).

7 Os termos ocorrem lado a lado ainda mais uma vez no Livro III (396c) e outra no Livro X d'A *República* (598b-d). A primeira ocorrência está inserida no mesmo contexto que a de 394c. A segunda, no que diz respeito ao uso de ἀπαγγελία, não se relaciona intrinsecamente com o problema da poesia e claramente não trata da narração de mitos, conforme indicam duas traduções portuguesas da obra. “[...] quando alguém nos anunciar, a respeito de outrem, que encontrou um homem [...]” (PLATÃO 201, p. 598c) e “[...] quando alguém nos diz que encontrou um fulano [...]” (PLATÃO 2006, 598c).

διὰ μιμήσεως: “Crítton, disse ele, não estás absolutamente escutando esses sábios?”. O mesmo ocorre n'O *Banquete* (2010, 172b). O interlocutor de Apolodoro pede-lhe que transmita [ἀπαγγέλλειν] o discurso de Sócrates e o que ocorreu no convívio na casa de Ágaton. Quando inicia seu relato em 174a, Apolodoro imita as palavras que Sócrates dirigiu a Aristodemo no dia do banquete: “Jantar na casa de Ágaton! Ontem escapei-me dele [...]”. E, como último exemplo, há o uso de ἀπαγγέλλειν no texto do *Menéxeno* (2007, 246c). Nesse caso, o termo ocorre por ocasião da imitação que Sócrates faz do discurso de Aspásia. A certa altura, falando sobre os soldados atenienses mortos em batalha, a oradora afirma que contará [ἀπαγγέλλειν] o que os pais de seus ouvintes lhe incumbiram de dizer. Começa então seu discurso (PLATÃO 2007, 246d), fazendo-se passar pelos soldados: “Filhos, [...] conquanto pudéssemos continuar vivos, porém sem honra, preferimos morrer dignamente [...]”. Nos três casos citados, os derivados do termo ἀπαγγέλλειν são usados para designar relatos que, à luz da distinção de 392d do Livro III d'A *República*, seriam classificados não como narrativas simples mas como narrativas por imitação. Eles ratificam, portanto, que o sentido com o qual o termo é usado no Livro III constitui um caso isolado e não deve ser tomado como o significado principal que ele possui na obra platônica.

Acrescente-se ainda que as três passagens supracitadas situam seus objetos no tempo passado, conforme indica a abundante presença de verbos no imperfeito e no aoristo: no *Eutidemo* (PLATÃO 2011, 304d), ἤκουον, προσελθών, ἔφη; n'O *Banquete* (PLATÃO 2010, 172b), παραγενομένων, ἦσαν, διηγείτο, ἔφη, εἶχε, παρεγένου; e, finalmente, no *Menéxeno* (PLATÃO 2007, 246c), ἐπέσκηπτον, ἔμελλον,

ἤκουσα, εἶποιεν, λαβόντες, ἔλεγον. A referência explícita ao passado está presente em vinte e quatro das vinte e nove ocorrências de derivados do verbo ἀπαγγέλλειν e, como o sentido de narrativa simples lhe é imputado apenas no Livro III d'A *República*, é mister aceitar que o sentido mais usual com o qual ele aparece no *corpus platonium* é aquele que lhe era atribuído pelos manuais de retórica: narrativa de acontecimentos ocorridos no passado.

Das trinta ocorrências no *corpus platonium* de ἀπαγγελία e dos derivados de ἀπαγγέλλειν, excluindo as duas do Livro III d'A *República* e três que estão em textos apócrifos<sup>8</sup>, as vinte e cinco restantes aceitam sem grande dificuldade a definição acima: três delas se referem aos mitos<sup>9</sup>; oito aos relatos de diálogos filosóficos<sup>10</sup>; sete aos eventos históricos ou da vida pessoal de alguém<sup>11</sup>; e sete aos discursos políticos<sup>12</sup>. O levantamento revela que Platão utiliza o termo ἀπαγγελία para se referir a um grupo bastante heterogêneo de narrativas, que cobre desde relatos míticos até a história pessoal de indivíduos. Curiosamente, no entanto, o filósofo evita sistematicamente aplicá-lo a um certo tipo de relato que se encontra frequentemente em sua obra: as alegorias.

O discurso alegórico é, segundo a tradição retórica<sup>13</sup>, o encadeamento literário de uma série de metáforas, o tropo que se dá por relação de semelhança entre o sentido

8 Platão, Cartas, 2007b: II 313d, IX 357e, XIII 362c.

9 Platão, 2011b, 40e; Platão, 2011c, 108d; Platão, 2006, 619e.

10 Platão, 2011, 292c e 304d; Platão, 2001b, 71c; Platão, 2002, 58d; Platão, 2010, 172b; Platão, 2007b, 278d; Platão, 2002, 345c e 346d.

11 Platão, 2007, 153c; Platão, 2007b, 346d e 350a; Platão, 2007, 43d; Platão, 2007b, 259c (2); Platão, 2006, 598c.

12 Platão, 2007, 246c (2), 248e (2), 249e (2); Plato, 1903, 941a.

13 Cf. Quintilian, 1922, VIII, Cap. 6, 1 e 44; Cicero, 1913, XXVII.

próprio e figurado. Em Platão, por conseguinte, os leitores chamam de alegorias as narrativas que apresentam um sentido explícito e outro implícito. Três exemplos podem esclarecer a definição. O primeiro consiste no mito de Gíges apresentado pela personagem Gláucon no Livro II d'A *República* (PLATÃO 2006, 359c-360d). Trata-se de um relato sobre um pastor que encontrou um anel mágico, cujo poder era lhe tornar invisível, e que o utilizou para usurpar o trono do rei da Lídia. A estória, argumenta seu narrador, contém tacitamente o juízo de que “[...] ninguém é justo de bom grado, mas [apenas] sob coerção [...]” (PLATÃO 2006, 360c). Seu sentido próprio consiste, portanto, numa tese sobre a justiça entre os homens. O segundo exemplo se encontra no texto do *Cármides* (PLATÃO 2007, 155b-157c). É constituído pela narrativa que Sócrates faz de seu encontro com um médico trácio discípulo de Zalmoxe por ocasião da batalha de Potideia. Ele aprendeu a utilização conjunta de um medicamento e de uma fórmula mágica, cujo proveito é curar o corpo e a alma de enfermos. O que os elementos do relato figuram é, como será revelado ao seu final, as vantagens que as discussões filosóficas trazem àqueles que as praticam. E, finalmente, o terceiro exemplo está no diálogo do *Timeu* (2011b, 22c-d). Consiste na narrativa a respeito de Faetonte que, por não ser capaz de conduzir corretamente o carro de seu pai Hélios, lançou o fogo e a destruição sobre a terra. Conforme explica seu narrador, o sacerdote egípcio, o mito representa simbolicamente a variação de movimento que sofrem os corpos que giram à volta da terra e as consequências funestas que sobrevêm de sua excessiva aproximação. Eis o que, em geral, os comentadores de Platão caracterizam como narrativas alegóricas.

As três passagens, assim como aquelas em que ocorre o termo ἀπαγγελία, estão claramente situadas no tempo passado, conforme indica seu uso dos verbos: no Livro II (PLATÃO 2006, 359d), γενομένου, ῥαγῆναι, ἰδόντα, θαυμάσαντα, καταβῆναι; no *Cármides* (PLATÃO 2007, 156d), ἔμαθον, ἔλεγεν, ἔφη; no *Timeu* (PLATÃO 2011b, 22c), γεγόνασιν, συνέκαυσεν, διεφθάρη. Elas são, portanto, narrativas sobre eventos do passado ou, pelo menos, que se imagina terem ocorrido no passado. É curioso, contudo, que, apesar das alegorias se submeterem sem dificuldade à definição acima, o termo grego que lhe é mais adequado não é utilizado sequer uma vez para designá-las. Aparentemente, Platão evita de forma sistemática o uso de ἀπαγγελία ou ἀπαγγέλλειν para designar suas narrativas alegóricas. O objetivo do artigo que o leitor tem em mãos é justamente esclarecer o motivo pelo qual o filósofo age assim.

Parece-me que a pista para a solução da dificuldade reside num elemento que está presente praticamente em todas as ocorrências do termo ἀπαγγελία: a ideia de testemunho dos eventos ou dos discursos que serão narrados. Tome-se, por exemplo, os três casos supracitados. No *Eutidemo* (PLATÃO 2011, 304d), Críton é apresentado como o narrador de uma conversa da qual ele mesmo participou. É, por conseguinte, testemunha direta dos eventos que narrará. No caso d'*O Banquete* (2010, 172b), Apolodoro é apresentado como o narrador de um convívio do qual não participou. Ele, no entanto, afirma (PLATÃO 2010, 173b) ter ouvido o relato de uma testemunha direta, Aristodemo, e acrescenta que teve a oportunidade de inquirir outro conviva, Sócrates, a respeito dos pormenores do banquete. Há, portanto, a menção de duas testemunhas do evento narrado. E, finalmente, no *Menéxeno* (PLATÃO

2007, 246c), Aspásia é apresentada como a narradora das últimas palavras de homens que morreram em combate. Ela afirma tê-las ouvido dos próprios soldados e é assim caracterizada como testemunha direta dos eventos narrados. Das vinte e cinco ocorrências em que o termo ἀπαγγελία apresenta o sentido de narrativa de acontecimentos pretéritos, vinte e quatro introduzem claramente a ideia ou de que o próprio narrador os testemunhou ou de que ele os ouviu de uma testemunha direta. A presença dessa noção em praticamente todas as ocorrências sugere que ela possui uma importância e um significado muito maiores do que pode parecer à primeira vista.

A relevância que a ideia de testemunho possui na obra platônica já foi notada por Luc Brisson (1994, p. 28-31) em sua análise do problema do mito. O comentarista percebeu quando procurou diferenciar o discurso de caráter mítico do discurso de caráter histórico. Notou (BRISSEON 1994, p. 29) que, apesar de utilizar o termo μῦθος para se referir às narrativas de eventos passados, Platão o evita sistematicamente quando narra acontecimentos do passado mais próximo. Os mitos estão sempre relacionados a um passado distante a ponto de não poderem oferecer testemunhas dos eventos que narram. É justamente o contrário que ocorre quando Platão descreve eventos das Guerras Médicas ou da Guerra do Peloponeso, isto é, eventos do passado mais próximo. Testemunhas, nesse caso, estão à sua disposição. Segundo Brisson (1994, p. 114-138), a sensível diferença no vocabulário utilizado para se referir à narração de eventos passados reflete, na verdade, as preocupações epistemológicas de Platão e se funda sobretudo numa consideração a respeito da possibilidade de atribuição de valor de verdade às diversas formas de

discurso. A explicação se encontra, em suma, numa teoria platônica do λόγος.

O primeiro ponto da tese de Brisson (1994, p. 117-118) consiste na identificação de que Platão atribui caráter referencial ao discurso, isto é, “[...] pelo entrelaçamento de nomes e verbos é constituído o discurso, cuja natureza é se referir a uma realidade extralinguística situada no presente, no passado ou no futuro [...]”.<sup>14</sup> O segundo ponto (BRISSESON 1994, p. 119) é a diferença entre dois tipos de discurso fundada na distinção entre dois tipos de realidade. “[...] existe ainda a necessidade de, no quadro da doutrina platônica, fazer intervir a distinção entre o discurso a respeito das formas inteligíveis e o discurso sobre as coisas sensíveis”.<sup>15</sup> O terceiro ponto (BRISSESON 1994, p. 118) é a concepção platônica de verdade como adequação entre discurso e realidade. “[...] é verdadeiro todo entrelaçamento entre nomes e verbos, cuja relação com aquilo a que se refere seja adequada; e falso, todo entrelaçamento de nomes e verbos, cuja relação com aquilo a que se refere seja inadequada”.<sup>16</sup> E, finalmente, o quarto ponto da tese de Brisson (1994, p. 126) – certamente, o mais delicado e polêmico –, é a interpretação das duas faculdades de conhecimento apresentadas por Platão, a sensibilidade (αἴσθησις) e o pensamento (νόησις) ou a razão (λόγος)<sup>17</sup>, como instrumentos de verificação do valor de verdade dos discursos.

[...] o discurso do filósofo se refere às formas inteligíveis apreendidas pelo intelecto. Essas formas inteligíveis, que constituem a verdadeira

---

14 Cf. Platão, 1979, 262c-e.

15 Cf. Platão, 2011b, 29b-c.

16 Cf. Platão, 1979, 263a-b. Cf. também Casertano, 2010, p. 177.

17 Cf. Platão, 2011b, 27d-28a.

realidade, são imutáveis. Então o ato de intelecção que permite apreendê-las, e também o discurso que manifesta exteriormente esse ato [...] são sempre verdadeiros. [...] Contrariamente ao discurso que se refere às formas inteligíveis, o discurso que se refere às coisas sensíveis não é indiferente ao tempo, pois seus referentes se situam num mundo submetido ao devir. [...] Com efeito, não se pode verificar a adequação ou a inadequação de um tal discurso se o seu referente não for perceptível.

De forma sumária, a teoria platônica do λόγος, na versão de Brisson, defende que um discurso é verdadeiro quando o intelecto ou a sensibilidade confirmam nas próprias coisas se elas decorrem tal como ele as descreve.

Com base nessa interpretação, Brisson (1994, p. 120-138) retorna à discussão sobre o discurso mítico. O μῦθος, afirma o comentador (BRISSESON 1994, p. 111) é uma espécie de λόγος<sup>18</sup> e, conforme o primeiro ponto de sua tese, apresenta por conseguinte caráter referencial. Entre os possíveis objetos do discurso mítico, que Brisson (1994, p. 27) lista em seu livro, o que interessa presentemente é o conjunto dos fatos antigos<sup>19</sup>, isto é, os acontecimentos do passado. À luz da distinção platônica entre mundo sensível e mundo inteligível, os eventos passados se situam naturalmente no domínio da sensibilidade. Ocorre, entretanto, que, diferentemente dos demais objetos sensíveis, eles apresentam uma característica paradoxal: em virtude do tempo pretérito, eles não estão mais disponíveis; eles não são mais acessíveis aos sentidos. Se, conforme afirma a interpretação de Brisson, a sensibilidade é o instrumento para se decidir o valor de verdade de um discurso sobre objetos sensíveis, é inevitável concordar que

---

18 Cf. Platão, 2006, 376e-377a.

19 Cf. Platão, 2006, 382c-d.

os mitos não são passíveis de verificação. Eis como Brisson (1994, p. 100) é conduzido a formular sua principal definição de discurso mítico: “[...] em virtude da natureza de seus referentes, mito aparece como um discurso inverificável [...]”.

A princípio, o discurso histórico estaria em Platão submetido à mesma caracterização que o discurso mítico: trataria de objetos da sensibilidade que paradoxalmente não são mais acessíveis. Contudo, os eventos aos quais se refere a história são suficientemente próximos para que o narrador ou alguém que represente sua fonte tenham os testemunhado diretamente. Essa característica atribui um valor de verdade diverso às narrativas históricas: diferente dos mitos, elas se caracterizam por um certo grau de verificação. A ideia de testemunho remete à noção da sensibilidade como o instrumento para atribuição de verdade a um relato sobre os objetos sensíveis e, por essa razão, quando está presente, implica uma diferença significativa em relação ao discurso mítico. O discurso histórico não se caracteriza pela inverificabilidade e, por isso, nota Brisson (1994, p. 28-29), Platão evita sistematicamente utilizar o termo  $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  para se referir aos eventos do passado mais próximo. O que diferencia o mito da história é, segundo a tese de Brisson (1994, p. 29) justamente a presença de testemunhas, pois elas garantem, pelo menos minimamente, a possibilidade de verificar o valor de verdade dos relatos.

Se essa interpretação for correta, quando Platão introduz numa de suas narrativas a figura de uma testemunha, seu objetivo é assinalar, em primeiro lugar, que o relato apresentou a possibilidade de, pelos sentidos, ser verificado em seu valor de verdade e, em segundo, que

ele é verdadeiro. A recorrente indicação de testemunhas em vinte e quatro das vinte e cinco ocorrências de ἀπαγγελία ou dos derivados de ἀπαγγέλλειν na obra platônica indica que o termo carrega a noção de verificabilidade da verdade dos discursos. Por essa razão, as narrativas que Platão descreve com a palavra ἀπαγγελία remetem à ideia de testemunho e, conseqüentemente, à noção de verificação do valor de verdade. Assim, possuem a pretensão de serem tomadas como discursos verdadeiros a respeito de eventos do passado.

Se, no *corpus platonicum*, o que está em jogo no termo ἀπαγγελία é a noção de verificabilidade dos discursos, não é então surpreendente que o filósofo o tenha evitado em suas narrativas de cunho alegórico. Pois o que as alegorias visam sobretudo é veicular pelas suas narrativas um discurso diverso; o que importa é o discurso que se encontra no nível profundo. Ao evitar o termo ἀπαγγελία nas narrativas alegóricas, Platão procura desviar o olhar do seu leitor do valor de verdade do relato, conduzindo-o ao sentido tácito e ao que nele vem afirmado. Eis porque, no *Fedro* (PLATÃO 2007b, 275b-c), Sócrates repreende o jovem quando ele questiona o valor de verdade do relato sobre o deus Teute e o rei Tamuz.

FEDRO - Com que facilidade, Sócrates, inventas um conto egípcio ou da terra que entenderes.

SOCRATES - [...] para ti, [...] é de muito maior importância saber quem fala e de qual região provém; só com uma coisa não te preocupas: saber se tudo se passa realmente assim ou de outro modo (ibidem, 275b-c).

A resposta à pergunta do artigo que o leitor tem em mãos é, em poucas palavras: Platão evita o uso do termo ἀπαγγελία e dos derivados de ἀπαγγέλλειν para se referir às narrativas

alegóricas, pois eles implicam a noção de verificação do valor de verdade, cuja importância é nula no caso das alegorias.

O leitor atento certamente não deixou passar despercebidas duas dificuldades que a interpretação exposta acima possui. A primeira delas diz respeito às três passagens míticas da obra platônica em que ocorrem os derivados de ἀπαγγέλλειν<sup>20</sup> e pode ser resumida da seguinte maneira: se os mitos são, segundo a caracterização de Brisson (1994, p. 114-138), discursos inverificáveis, e se o termo ἀπαγγελία implica ideia de testemunho e conseqüentemente a noção de verificabilidade, como Platão pode usá-lo para se referir a narrativas míticas? Parece-me que a resposta pode ser dividida em duas partes. Em primeiro lugar, Brisson nota (1994, p. 130-135) que, apesar da teoria platônica do λόγος justificar aquela caracterização dos mitos, o filósofo os qualifica em diversas ocasiões com os termos verdadeiro e falso<sup>21</sup>. A explicação do comentador (BRISSON 1994, p. 136-138), que infelizmente não posso desenvolver em seus pormenores, consiste na descoberta de uma forma indireta de verificação da verdade dos discursos. Ela garantiria em certos casos a possibilidade de verificar o valor de enunciados que, a princípio, se caracterizassem pela noção de inverificabilidade. Eis uma possibilidade que justificaria o uso do termo ἀπαγγελία para descrever narrativas míticas. Em segundo lugar, chamo a atenção para as particularidades das passagens mencionadas. Nos três casos, os narradores introduzem algum tipo de argumento para justificar que suas narrativas, embora míticas, devem ser

---

20 Cf. Platão, 2011b, 40e; Platão, 2011c, 108d; Platão, 2006, 619e.

21 Cf. Platão, 2006, 376e-377a; 377d-e; 386b-c; 522a.

tomadas como discursos verdadeiros. No *Timeu* (PLATÃO 2011b, 40d-e), há um reconhecimento da incapacidade dos interlocutores de conhecer a verdade a respeito da geração dos deuses e a decisão de confiar nos relatos antigos com base no argumento de que foram os filhos dos deuses que os elaboraram. Na medida em que são descendentes diretos, eles se apresentam também como testemunhas e, por essa razão, argumenta o narrador, deve-se conceder valor de verdade a suas narrativas. No Livro X d'A *República* (PLATÃO 2006, 619e), o termo ἀπαγγελία se refere ao mito de Er. Em seu início (PLATÃO 2006, 614b), Platão o apresenta como um relato a respeito do além que Er fez após ter passado doze dias morto. Se, do ponto de vista platônico, ele constitui uma narrativa inverificável, do ponto de vista do narrador original, ele é uma história baseada no testemunho direto, isto é, uma história verdadeira. Eis o motivo que justifica nesse caso a presença do termo ἀπαγγελία. E, finalmente, no *Crítias* (PLATÃO 2011b, 108d), o termo se refere aos relatos dos sacerdotes de outrora e, mais especificamente, ao relato do sacerdote egípcio a respeito da guerra entre Atenas e Atlântida. Conforme notou Brisson (1994, p. 29-30), o narrador lança mão de diversos recursos, entre os quais se encontra a datação precisa<sup>22</sup>, que apresentam sua narrativa como “[...] um discurso verdadeiro, enquanto o de Sólon é um mito [...]”. Novamente, se o relato é inverificável aos olhos de Platão, aos olhos do sacerdote egípcio, ele constitui, no entanto, uma narrativa verdadeira e, por isso, cabe-lhe o uso do vocábulo ἀπαγγελία. Não há, portanto, contradição nas três ocorrências em que o termo é usado para se referir a

---

22 Cf. Platão, 2011b, 23d-e.

mitos, porque os narradores introduzem argumentos que justificam, pelo menos de seus pontos de vista, a consideração das narrativas como histórias verificáveis e verdadeiras.

E a segunda dificuldade que o leitor atento certamente não deixou passar é a que diz respeito à passagem supracitada do texto do *Cármides* (PLATÃO 2007, 155b-157c). Se, por um lado, ela é um trecho alegórico e não apresenta ocorrência de ἀπαγγελία ou de um de seus derivados, ela, no entanto, contém a ideia de um testemunho direto dos eventos que narra, pois Sócrates afirma tê-los vivenciado quando esteve no acampamento da Liga de Delos. À luz do que foi dito anteriormente, a presença de uma testemunha direta garantiria a verdade do relato a respeito do médico trácio e, conseqüentemente, ou lançaria dúvidas sobre a caracterização da passagem como alegórica ou colocaria em xeque a tese sobre a função que a noção de testemunho desempenha nas narrativas platônicas. Ocorre, contudo, que o autor faz questão de marcar por duas vezes a falsidade do relato, anulando o papel de testemunha atribuído a Sócrates. Antes da alegoria começar (PLATÃO 2007, 155b), a personagem Crítias pede para que o filósofo finja (προσποιέω) ser um médico e conhecer um remédio para dores de cabeça e, em 156a, ele é desmascarado quando o jovem mostra já conhecê-lo. A ideia de que o relato fora testemunhado pelo seu narrador é, por conseguinte, revogada, e os interlocutores são logo conduzidos ao sentido oculto da narrativa. A necessidade no *Cármides* de anular a figura da testemunha funciona, portanto, como uma contraprova da tese exposta acima e ratifica, portanto, que a noção de testemunho carrega na filosofia platônica a ideia de verificabilidade e de verdade

dos relatos.

**Abstract:** My main objective is to clarify the platonic perspective about the narratives which present a allegorical character. The question arises from the fact that the philosopher systematically avoids using the terms ἀπαγγελία and ἀπαγγέλλειν, usually translated as narrative and narrate, to designate the allegories in his works. His refusal is odd, because his use of the terms covers a heterogeneous group of narratives and apparently there is no reason that prevents them from designating the allegorical passages. My proposal for a solution is develop a analysis of the occurrences of ἀπαγγελία and ἀπαγγέλλειν in *corpus platonicum*, which aims to promote a more detailed characterization of the meaning of the terms. To understand one of the aspects found in this survey, the concept of testimony, I follow the interpretation of Luc Brisson in his work *Platon les mots et les mythes* (1994). Finally, based on Brisson's thesis, I try to explain why the philosopher avoids the terms ἀπαγγελία and ἀπαγγέλλειν to refer to the allegorical narratives.

**Keywords:** Plato; allegory; narrative.

## REFERÊNCIAS

ARISTOTELES. De Rhetorica ad Alexandrum. In: BEKKER, Immanuel (Org.). *Aristotelis Opera*. Oxford: Typographeo academico, 1837. Vol. 11.

\_\_\_\_\_. Poética. Tradução de Eudoro de Souza. In: \_\_\_\_\_. *Metafisica: livro 1 e livro 2; Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ARISTOTLE. De Rhetorica ad Alexandrum. Tradução de Edward S. Forster. In: ROSS, William David (Ed.). *The Works of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1959.

BRISSON, Luc. *Platon les mots et les mythes*. Paris: Éditions La Découverte, 1994.

CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da Verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

CICERO, Marcus Tullius. The Orator. In: YONGE, C. D. (Org.). *The Orations of Marcus Tullius Cicero*. Tradução de C. D. Yonge. Londres: G. Bell and Sons, 1913. Vol. 4.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Sur l'emploi de deux termes de rhétorique dans la République de Platon*. Permanences de la Philosophie, Mélanges Moreau, Neuchâtel, à la Baconnière, 1977. (écrits, Paris : Vrin, 1984).

ISOCRATE. *Œuvres Complètes d'Isocrate*. Tradução de Le Duc de Clermont-Tonnerre (Aimé Marie Gaspard). 1ª edição. Paris : Librairie Firmin Didot Frères, 1864. Tomo 3.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. Cármides. In: \_\_\_\_\_. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém: EDUFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. Cartas. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém: EDUFPA, 2007b.

\_\_\_\_\_. Critão. In: \_\_\_\_\_. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém: EDUFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. *Eutidemo*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de

Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2011.

\_\_\_\_\_. Fedão. In: \_\_\_\_\_. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém: EDUFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. Fedro. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém: EDUFPA, 2007b.

\_\_\_\_\_. Menéxeno. In: \_\_\_\_\_. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém: EDUFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mênnon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001b.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. Protágoras. In: \_\_\_\_\_. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém: EDUFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. Sofista. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: PESSANHA, José Américo Motta (Org.). *Diálogos/Platão*. Tradução de José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. Timeu. In: \_\_\_\_\_. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011b.

\_\_\_\_\_. Crítias. In: \_\_\_\_\_. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e

Humanísticos, 2011c.

PLATO. Laws. In: BURNET, J. (ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1903.

QUINTILIAN, Marcus Fabius. *Institutio Oratoria*. Trad. Harold Edgeworth Butler. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, Ltd., 1922.

TEISSERENC, Fulcran. *Mimèsis narrative et formation du caractère*. In : DIXSAUT, M. Études sur la République de Platon. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. Vol. 1.