

A MÂNTICA EM PLATÃO. UM COMEÇO DE INVESTIGAÇÃO

DIVINATION IN PLATO. A INITIAL INVESTIGATION

ELISABETTA CATTANEI¹

Resumo: O texto parte do papel da mântica na cultura grega arcaica e clássica e do especial interesse de Platão pelas suas diferentes formas. Das três imagens da mântica na obra de Platão, as duas primeiras, a saber, a de inspiração divina e a fundada em competência técnica têm origem na cultura de seu tempo, enquanto a terceira, elaborada por Platão, é aquela exercida por Sócrates ao ligar a mântica com a alma humana e com o exercício da filosofia.

Palavras-chave: Adivinhação, Possessão divina, Alma, Filosofia.

Abstract: This paper starts from the role of divination in classical and archaic Greek culture and from Plato's particular interest for its different forms. Of the three images of mantic activities in the works of Plato, the first two, the one of divine inspiration and the one founded on technical competence, have their origin in the culture of his time, while the third, elaborated by Plato, is that exerted by Socrates when he links the divination with the human soul and the exercise of philosophy.

Keywords: Divination, Divine Possession, Soul, Philosophy

“A Pítia, que tinha agora os olhos arregalados, ouvia distraidamente mirando atônita o mendicante diante dela, apoiado na filha que também era sua irmã, e detrás dele as rochas e os bosques, mais abaixo a área do teatro, e no fim o mar inexoravelmente turquesa. Por trás de tudo o céu, o céu de chumbo, a superfície daquele nada absoluto no qual os homens, para continuar vivendo, projetam toda espécie de coisas, todo gênero de divindades e destinos, e quando tudo isso começou a se esclarecer na sua mente, quando conseguiu recordar que ao pronunciar aquele oráculo quisera apenas fazer uma brincadeira monstruosa com aquele jovem chamado Édipo para que ele, de uma vez por todas, abandonasse a sua fé nos oráculos, então repentinamente Pannychis IX explodiu em gargalhada, e a sua risada tornou-se imensa, incomensurável; depois que o cego já se fora coxeando com a filha Antígona há um certo tempo, ela ainda estava rindo. Todavia, assim como repenti-

¹ Professora da Università degli Studi di Cagliari (Itália). E-mail: elisabetta.cattanei@virgilio.it

namente explodira em riso, também de repente a Pítia emudeceu quando lhe veio em mente que nem tudo o que acontecera podia ser considerado fruto do acaso” (F. Dürrenmatt, **Das Sterben der Pythia**, Zúrique 1985; trad. it.: **La morte della Pizia**, Milão 1988, p. 20-21).

1. UM PROBLEMA DE COMUNICAÇÃO ENTRE HOMEM E DIVINDADE

Se se admite que uma divindade existe, como é possível que se comunique com o homem? Como entram em contato, como dialogam o mundo do divino e o do humano? Dois mundos não só diferentes e longínquos, mas concebidos como sendo um incomparavelmente superior e melhor do que o outro. Como é possível, então, que a divindade, do alto da sua condição, de algum modo “fale” ao homem? E como o homem, na sua condição de inferioridade, é capaz de compreender o que a divindade quer lhe dizer, sem se enganar e sem equivocar-se com relação a ela?

1.1 A cultura grega: aparentes dificuldades de comunicação

A cultura grega clássica não conhece — como é sabido — textos revelados, textos como a Bíblia, o Evangelho ou o Alcorão, por meio dos quais Deus revela a si mesmo e o seu querer ao homem. A era helenística produz até mesmo uma espécie de justificação teórica da necessária incomunicabilidade entre homens e deuses: para que os deuses sejam verdadeiramente felizes — argumenta Epicuro — devem desinteressar-se dos negócios humanos². É evidente que este argumento deve ser lido no interior de uma concepção do divino que não prevê uma radical diferença, no ser e no agir, entre deuses e homens — ambos compostos de átomos e ambos, no fundo, imperturbáveis e felizes, pelo menos na medida em que os homens conseguem tornar-se sábios³. Todavia, é singular que, justamente num regime de menor distância entre homens e deuses, a beatitude destes últimos e dos homens que conseguem igualar-se a eles, seja defendida pela interrupção das comunicações entre as “ilhas dos bem-aventurados”, onde vivem, e o mundo da vida e da história dos homens comuns. Mesmo no século I d.C., quando a Bíblia traduzida para o grego há mais de um século já tivera seu impacto sobre a cultura greco-romana, e começavam a notar-se os primeiros influxos da difu-

² Cf. espec. CÍCERO, **De nat. deor.** I, 19, 51, M. Usener fr. 352, p. 235, 17 ss.

³ Cf. A. LONG, **Hellenistic Philosophy**, Londres 1974, II 6; trad. it.: **La filosofia ellenistica**, Bolonha 1997, p. 58-67; também G. REALE, **Storia della filosofia antica, III: sistemi dell'età ellenistica**. Milano, 1983, pp. 230-233.

são do Evangelho e da religião cristã, Paulo de Tarso era constrangido a constatar que a revelação de Deus por meio de um homem, seu filho morto e ressuscitado, constituía, para os gregos, uma “loucura” (Cor 1,23)⁴.

1.2 Vias de comunicação: mântica, sacrifício, oração

Entretanto, isso não significa que os gregos pagãos, a seu modo, não tenham elaborado instrumentos de comunicação entre o divino e o humano, nem se tenham posto o problema da sua confiabilidade e eficácia. E justamente entre esses instrumentos, dos quais se examina o uso e se avalia a credibilidade, encontramos a “mântica” ou “adivinhação”. Trata-se de uma forma de comunicação entre o divino e o humano que ocorre por meio de um homem, ou freqüentemente também uma mulher, que exercem a função de *mantis*, de “adivinho”. O *mantis* faz-se porta-voz e intérprete, junto aos homens, de mensagens provenientes dos deuses. Junto com o sacrifício e a oração, a mântica constitui uma das principais vias de comunicação entre divino e humano contempladas na cultura grega arcaica e clássica (que na era tardo-antiga tende a entrar em crise e a sofrer fortes redimensionamentos), mas, diferentemente do sacrifício e da oração, a mântica tem na maioria das vezes uma direção de cima para baixo, isto é, do divino ao humano: não representa tanto um modo de pôr-se o homem em contato com o divino, quanto um modo de pôr-se o divino em contato com o homem, indicando-lhe algo por meio de sinais, ou também de sonhos, e dando-lhe amiúde previsões e predições para o futuro⁵.

⁴ Recordo que a primeira tradução grega da Bíblia, chamada de “Tradução dos Setenta”, situa-se no séc. I a.C. e constitui a base do importante trabalho exegético de Filon de Alexandria, do qual surge o movimento filosófico-teológico do “judaísmo alexandrino” – primeira tentativa de síntese entre mensagem bíblica e filosofia grega (para uma panorâmica sobre Filon e o seu contexto cf. G. REALE, **Storia della filosofia antica, IV: Le scuole dell’età imperiale**. Milano, 1984, pp. 247-306; sobre outro expoente do “judaísmo alexandrino”, cf. R. RADICE, **La filosofia di Aristobulo**, Milão 1994). Um bom exemplo do cruzamento, que ocorre já no séc. I d.C., entre cultura bíblica, cristianismo e filosofia grega, é fornecido por M. FATTAI, **Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l’Orient et l’Occident**, Paris 1987; trad. it.: **Per un nuovo linguaggio della ragione. Convergences fra Oriente e Occidente**, Turim 1999, especialmente onde se concentra sobre o *Prólogo* do Evangelho de João (II 6, p. 50-63).

⁵ Um quadro sintético mas documentado, com ricas indicações bibliográficas, encontra-se em: J. BREMMER, “Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio”, in. AA.VV., **I Greci**, vol. I: **Noi e i greci**, Einaudi 1996, p. 239-283, espec. p. 243-249. Ulteriores aprofundamentos sobre a mântica na cultura grega encontram-se no número monográfico da revista **Kernos**, 3 (1990) [= Actes du IIe Colloque internationale du C.E.R.G.A. sur “Oracles et mantique en Grèce ancienne”], e também em W. BURKERT, **La religione greca**, Milão 2003 (2ª ed. ital. Revista e corrigida), p. 235-249.

1.3 A mântica e os filósofos: o interesse de Platão

Das três formas de comunicação entre divino e humano que podemos distinguir — além da mântica, o sacrifício e a oração — a mântica é a que, especialmente na era arcaica e clássica, mais interessa aos filósofos gregos. Platão encarna esse interesse: os seus diálogos estão literalmente repletos de referências, às vezes rápidas porém constantes, à mântica, aos adivinhos, e mais ainda ao *mantéuesthai*, vale dizer, ao “adivinhar”⁶.

A mântica, instrumento eficaz — Em geral os diálogos documentam a convicção de que a mântica, “nos numerosos e diferentes aspectos que assume”, deve produzir – como dizem tanto Erixímaco como Diotima no *Banquete* — “comunhão” e “amizade” (*koinonía* e *phília*) entre os deuses e os homens, sem que aqueles se misturem com estes (188 b-d). Isso vale pelo menos para a nossa vida de homens mortais porque, na vida ultraterrena, particularmente nas “ilhas dos bem-aventurados” evocadas no mito final do **Fédon** (111 b 6-c 1), a mântica é até mesmo capaz de produzir *synousía* entre deuses e homens, uma serena “existência partilhada” entre eles.

Tantas mânticas — Essa duplicidade de perspectivas nas quais Platão considera a mântica, a do aquém e a do além, já mostra o que há pouco acenávamos, isto é, que dos diálogos emergem “numerosos e diferentes aspectos” da mântica, numerosos e diferentes tipos de adivinhos, numerosos e diferentes, talvez muito diferentes, significados de *mantéuesthai*, o “adivinhar”: nem todos e nem sempre positivos.

Três quadros — Parece-me que os diálogos desenham — com diferentes graus de definição e de clareza – sobretudo três imagens da mântica, e as correlativas imagens de *mantis* que agora apresento brevemente, para em seguida analisar mais de perto. Os dois quadros mais nítidos — pertencentes à cultura que Platão respira, embora às vezes a julgue com severidade — são (1) o da mântica de inspiração divina, sobretudo apolínea, representada pela Pítia, e (2) o da mântica fundada em competências técnicas, representada por exemplo pelos ornitomantes, pelos intérpretes do vôo dos pássaros (**Íon**, 539 b-c), ou também, para dar outro exemplo, pelos intérpretes de sonhos; adivinhos — estes, especialistas nas técnicas de adivinhação — que em certos casos podem revelar-se charlatães e impostores. A esses dois quadros da mântica, que Platão encontra ao seu redor e, portanto, não inventa, embora os pinte com suas telas e suas tintas, os diálogos platônicos acrescentam pelo menos um novo tipo: (3) o da mântica de Sócrates. Em dife-

⁶ Uma simples verificação no TLG revela mais de duzentas ocorrências de *mantis*, *mantéuesthai* e semelhantes.

rentes lugares, porém não indistintamente, os diálogos de Platão compartilham amiúde com outras fontes — por exemplo com Xenofonte — a atribuição do papel de *mantis* a Sócrates: uma atribuição que nas páginas platônicas tem diferentes significados, mas apresenta sobretudo a novidade de ligar — como tentaremos ver — mântica, alma humana e filosofia⁷.

O Fedro, ponto de partida — Como observar mais de perto esses três quadros? Em vista disso, prefiro ler e comentar duas passagens do **Fedro** — 244 a 8-d 5, 242 b 8-d 2 — referindo-as, quando necessário, a passagens de outros diálogos: passagens que não esgotam a totalidade dos lugares em que Platão fala da mântica, mas que escolho sobretudo pela sua representatividade ou maior clareza, em relação ao que Platão confirma a respeito da mântica mesmo em outros lugares. O percurso sobre a mântica em Platão ao qual convido aqui não deve ser entendido como o relato de uma viagem já realizada, mas antes como uma série de explorações iniciais, para penetrar num território em parte ainda desconhecido⁸.

2. PRIMEIRO QUADRO: A MÂNTICA DE INSPIRAÇÃO DIVINA

2.1 **Fedro**, 244 a 8-b 5: texto e contexto

O primeiro texto do qual podemos extrair algum ponto de orientação para a nossa investigação situa-se no início da assim chamada *palinóia*, isto

⁷ A perspectiva a qual tentaremos seguir os traços salientes da mântica socrática nos diálogos de Platão (*infra*, § 4) não será a de avaliar a credibilidade de informações sobre o Sócrates histórico — perspectiva assumida, por exemplo, por G. Vlastos, em algumas páginas que serão consideradas adiante (cf. *infra*, n. 12); antes, a intenção é a de mostrar em primeiro lugar a “presença” de uma relação, “em Platão”, entre certa mântica e a atividade de pensamento própria do filósofo. Na expectativa de quem escreve, isto deveria constituir o ponto inicial de uma pesquisa ulterior, dirigida a determinar com maior precisão “como se exprime” essa presença.

⁸ Não faltam estudos sobre a mântica na religião grega (cf. *supra*, n. 4), mas, um controle sobre os principais repertórios bibliográficos revela menos os aprofundamentos especificamente dedicados às relações entre mântica e filosofia, particularmente em Platão; constitui uma exceção, além das discussões sobre as capacidades divinatórias do Sócrates platônico (cf. *infra*, nota 12), o trabalho, dedicado à “linguagem” mântica em Platão, de C. RIEDWEG, **Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria**, Berlim 1987; válidas observações, especialmente no que se refere ao **Fédon**, podem ser encontradas em C. SCHÄFER, **Platon und Apollon**, Sankt-Augustin 1996, enquanto, a propósito do **Fedro**, além de alguns ensaios contidos no número de **Kernos** citado, *supra*, n. 5, que citarei por extenso em seguida, e de algumas contribuições “clássicas” sobre o entusiasmo e a teléstica, que indicarei adiante, assinalo o recente estudo de A. ASTOLFI, Come l’anima del filosofo mette le ali. Rapporto eros, mania, intellettualità, **Quaderni Bombesi**, 1 (2001), p. 131-143.

é, o discurso no qual Sócrates pretende retratar a defesa feita anteriormente do discurso de Lísias, segundo o qual é melhor conceder os próprios favores a quem não está apaixonado, porque é senhor de si mesmo, relativamente a quem está apaixonado, que é arrastado pela paixão. Sócrates quer demonstrar que o estado de *mania*, oposto ao de domínio de si mesmo, e próprio também de quem está apaixonado, não é um estado negativo. E toma como exemplo inicial para a reflexão a *mania* dos adivinhos — antes, de algumas adivinhas.

“A profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dodona, em seus delírios prestaram inestimáveis serviços à Hélade, tanto nos negócios públicos como nos particulares; ao passo que em perfeito juízo pouco fizeram, ou mesmo nada. Se mencionássemos a Sibila e todos os que, por inspiração divina, com suas predições endireitaram a vida de tanta gente, alongaríamos sem necessidade o discurso com coisas muito conhecidas”⁹.

2.2 A mântica de inspiração divina é benéfica

A respeito da Pítia, das sacerdotisas de Zeus em Dodona e da Sibila, Sócrates declara algo sobre o qual não quer se demorar, pois considera do conhecimento de todos, vale dizer, que produziram muitos benefícios tanto às comunidades como aos indivíduos que a elas se dirigiram.

A sua capacidade de produzir benefícios — que se exprime sobretudo numa boa previsão do futuro — depende de um estado de *mania* que provém dos deuses, de uma inspiração divina. A sua mântica é uma “mântica de inspiração divina” — lê-se aqui, enquanto em outro lugar, quase com uma fórmula técnica, esse tipo de mântica é ligado a uma *theia moira*, isto é, a uma “disposição” ou ainda “inspiração” “divina” (por exemplo **Íon** 534 c 1). Essa origem a torna benéfica¹⁰. Por quê?

2.3 Por que a mântica inspirada é benéfica?

Aqui não existe resposta, mas pode-se deduzi-la de outros lugares: especialmente do **Íon**, da **Apologia** ou de uma passagem do final do **Ménon**.

⁹ PLATÃO, **Fedro**, 244 a 8-b 5: ἐ τε γῖρ δῶ ἐν Δελφοῦς προφῶτις αἷ τ' ἐν Δωδηνῆ ἄηραια μανεῖσαι μὲν πολλῖ δῶ κατὰ καλῖ ἀδέα τε κατὰ δημοσεῖα τῶν Ἑλλῖδα ἠργῖσαντο, σωφρονώσαι δὲ βραχῆα ἠ ὠδῆν· κατὰ ε἖ν δῶ λῆγωμεν Σέβυλλῖν τε κατὰ ὕλλους, ἄσοι μαντικῶ χρῆμενοι ἐνθῆ ἰ πολλῖ δῶ πολλοῦς προλῆγοντες εἰς τῶ μῆλλον ρθωσαν, μηκῶνομεν ὕν δῶλα παντὰ λῆγοντες.

¹⁰ Um comentário essencial, e indicações bibliográficas, encontram-se em PLATONE, **Fedro**, a cura di Reale, Milão 1998, p. 200-205.

Íon: o adivinho diz a verdade — No **Íon** 533 d-536 b, a inspiração poética é explicada graças a uma afinidade com a dos *manteis theoi*, os “adivinhos divinos” (534 d 1). E destes destaca-se a característica de “dizer a verdade”. As adivinhas que praticam a mântica de inspiração divina são, portanto, benéficas exclusivamente porque dizem a verdade (*Íon* 534 b 3)¹¹.

Íon: os deuses subtraem o intelecto do adivinho — Mas o **Íon** especifica também o **modo** em que essas adivinhas dizem a verdade. A divindade — Apolo ou Zeus por exemplo — subtrai-lhes o **noûs**, o intelecto, a faculdade intelectual mais elevada. Por isso caem num estado de possessão entusiástica, caracterizado pela ausência de juízo, fortíssima comoção, com todas as suas manifestações físicas, das lágrimas aos calafrios de medo (534 e)¹².

Íon: o adivinho torna-se um canal de comunicação direta — Voltemos ao ponto fundamental pelo qual as adivinhas inspiradas dizem a verdade, ou seja, porque a divindade lhes subtrai o intelecto. Essa perda da luz da razão por obra da divindade, de um lado as torna loucas, mas de outro as torna por assim dizer um canal de comunicação direta: a divindade pode falar diretamente por meio delas. “Nós, escutando-as” — cito o **Íon** —, “podemos compreender que não são elas que dizem coisas tão maravilhosas, dado que o seu intelecto (*noûs*) não está nelas, mas que é o próprio deus que as diz, e nos fala por meio delas” (**Íon** 534 d 2 ss.). Portanto, o fato de a divindade falar diretamente por meio delas parece ser a garantia da verdade do que as adivinhas vaticinam ou profetizam.

¹¹ Para um comentário recente, cf. PLATON, **Ion**. Introduction, traduction, notes et bibliographie par J. F. Pradeau, Paris 2001. Mais em geral, a relação entre adivinhação e verdade foi considerada por L. COULOUBARITSIS, *L'art divinatoire et la question de la vérité*, **Kernos**, 3 (1990), p. 113-122.

¹² Sobre a possessão entusiástica das adivinhas citadas por Platão cf. E. DODDS, **The Greeks and the Irrational**, Berkeley 1951; trad. it.: *I Greci e l'irrazionale*, Florença 1959, p. 87-88. Provavelmente por força do estado de fortíssima comoção que os caracterizava, os *manteis* dos oráculos eram mulheres: como o próprio Sócrates platônico reconhece na **Apologia**, 35 a, e também o **Fédon** (117 d-e), a comoção e as lágrimas eram consideradas coisas de mulher, que demonstrariam, relativamente aos homens, uma inclinação maior a comover-se, chegando a “perder a cabeça” e a não ser senhoras de si. “É provável” – observa Bremmer (*op. cit.*, p. 247-248) – “que nas sociedades gregas, profundamente masculinas, o êxtase fosse considerado menos conveniente para um homem do que para uma mulher. Contudo, não se compreende a razão pela qual esses oráculos serviam-se de adivinhas em êxtase: talvez porque o êxtase se mostrava mais solene e, portanto, mais apto aos oráculos relativamente às explicações mais técnicas da arte divinatória, como a interpretação do fígado?”. Esta última, isto é, a *técnica* divinatória, parece ao contrário, “coisa de homens” – afim, embora inferior – à prática médica (cf. *infra*, n. 14).

Apologia: o oráculo resiste à refutação — Entretanto, não é a única garantia de que podemos dispor. Uma ulterior e, talvez, mais sólida garantia da verdade da mântica de inspiração divina é a sua resistência à refutação, a sua resistência ao *elenchos*. Temos de nos deslocar para outro diálogo, a **Apologia de Sócrates**. No arco de três páginas (da 21 à 23) Sócrates exprime primeiro a firme convicção de que “o deus não mente”, porque “não é lícito” (21 b 6-7: *thémis*); mas de outro lado, destaca muitas vezes a sua intenção de “refutar o oráculo” (21 c 1: *elencheîn tó manteion*): a busca, por ele realizada, de alguém dentre os homens que fosse mais sábio do que ele coincide com uma estratégia de refutação do oráculo. O interessante é que, no final, Sócrates deve reconhecer aquilo que já acreditava, ou seja, que “o oráculo é irrefutável” (22 a 8: *mantéia anélenchos*). Sócrates responde “a si mesmo e ao oráculo que, quanto à sabedoria e à ignorância, para ele era melhor permanecer na condição em que se encontrava, antes que passar à dos outros” (22 e 1-4), reconhecendo que “deus é sábio” — cito — “e o seu oráculo diz que a sabedoria humana não vale nada” (23 a 5-7). Sócrates declara prestar, desse modo, um “serviço” ao deus, e na realidade o presta também e sobretudo ao seu oráculo, à sua adivinha. De fato, encontra as “razões”, indica o “porquê”, daquilo que a Pítia vaticinara, e assim torna irrefutável um vaticínio que era apenas verdadeiro¹³.

¹³ G. VLASTOS, **Socrates: Ironist and Moral Philosopher**, Cambridge 1991; trad. it.: **Socrate: il filosofo dell'ironia complessa**, Florença 1998, p. 209-238, na intenção de reconstruir o sentido da “piedade socrática” e em particular o da experiência do *daimonion*, *neqa* que Sócrates reconheça à inspiração poética e mântica uma “natureza de conhecimento”: “não pode ser conhecimento” – argumentaria Sócrates – “porque é irreflexiva” (*ini*, p. 225). Isto emergiria sobretudo de **Apol.** 22 b-c, onde Sócrates afirma que os poetas não produzem as suas poesias “mediante a *sophia*” – expressão que Vlastos não hesita em traduzir: “mediante o conhecimento” –, mas mediante uma espécie de dom inato e um estado de inspiração, como os adivinhos e vaticinadores, que contudo dizem muitas coisas belas, mas não sabem nada (*isasin ouden*) das coisas de que falam”. A tradução de *sophia* por “conhecimento”, e a identificação de “conhecimento” com “reflexividade”, isto é, consciência de conhecimento, suscitam em mim alguma perplexidade: tanto mais na **Apologia**, em que um dos temas principais é constituído pela oposição entre *sophia* divina e *sophia* humana e pelo entrelaçamento desta última com uma consciência de não-conhecimento, mais do que com uma consciência de conhecimento (20 de, 21 b, 23 ab); mas sobretudo, no nível desta última, da qual frequentemente se sublinham os limites, parece-me abrir-se já o espaço para formas de saber – individuadas melhor por Platão em outro lugar – que podem ser conhecimento, e em certa medida conhecimento verdadeiro, mesmo que não sejam ainda “sabedoria”, e muito menos “sabedoria divina”, vale dizer, saber estável, completo, fundado. Não por acaso, Vlastos parece-me descuidar a afirmação pela qual, se não todos os inspirados, entre os quais estaria também Meleto, pelo menos os inspirados mais autênticos, como a Pítia, não dizem só “coisas belas”, mas dizem “uma verdade”, que, num exame sucessivo resiste ao *elenchos*: a seu ver,

Apologia: o saber do oráculo entre verdade e ignorância — Qual era, então, a verdade do vaticínio? Que tipo de conhecimento verdadeiro, mas ainda não irrefutável, é exercitado por meio das adivinhas inspiradas pela divindade? Parece tratar-se, como vimos, de um conhecimento verdadeiro, confiável e benéfico, pelo fato de que a divindade se apossa do seu *noûs*, do seu intelecto. Todavia, esse mesmo fato as subtrai ao domínio de si mesmas, e as torna ignorantes: as adivinhas não sabem o que dizem, não são conscientes do que dizem, mesmo quando dizem a verdade.

Ménon: a “reta opinião” — Numa famosa passagem do final do **Ménon** (99 b-e; 100 b), o tipo de conhecimento que praticam é escolhido como termo de comparação para ilustrar a “reta opinião” própria dos políticos, ou seja, uma forma de conhecimento que ignora a causa do que conhece, portanto não é estável, e contudo estabelece coisas verdadeiras e guia retamente a ação. Políticos e adivinhos divinos, portanto, têm “opiniões verdadeiras” das coisas, porque por inspiração do deus (*enthousiontes*; cf. 99 e, 100 b: *theia moira*) dizem muitas verdades, mas não conhecendo a causa do que dizem, não sabem nada do que dizem¹⁴.

Voltando ao Fedro: quem se reencarna num adivinho inspirado?

— A alma que se reencarna num adivinho inspirado, com efeito, para voltar

portanto, Platão contemplaria a possibilidade de que alguém diga de algum modo “uma verdade”, que se revela “irrefutável”, sem exercitar “nenhuma forma de conhecimento”. Por outro lado, ele mesmo liga a correta interpretação socrática dos “sinais” provenientes dos deuses a ações como o “hipotizar” (*hypolambanein*) e o “opinar” (*dokein*) que, novamente, entende radicalmente como termos que não indicam “afirmações de conhecimento” (*ivi*, p. 224), enquanto podem mais propriamente ser entendidos como termos que indicam formas de conhecimento inferior e ambígua, não falsa, mas não ainda completa e plenamente fundada. Atribuir aos melhores entre os “inspirados” um conhecimento deste gênero não significa fazê-los portadores de uma revelação que se imporia à razão humana, sem deixar-lhe a possibilidade de raciocínio e argumentação – como parece sustentar Vlastos (cf., p. ex., *ivi*, p. 222-223): ao contrário, da página platônica emerge antes que a razão humana “tem a tarefa” de intervir sobre os limites do que lhe é transmitido por inspiração, para provar a sua resistência à refutação e dar-lhe completude e fundamento.

¹⁴ Sobre a “reta opinião” (*orthé doxa*), estudada em referência a esta passagem do **Ménon**, remete às contribuições resumidas e discutidas na “Bibliografia ragionata”, organizada por mim, contida no volume: PLATONE, **Menone**, a cura di G. Reale, Milão 1999. Aqui devo sublinhar como ela constitua uma “forma de conhecimento”, e ademais, uma forma de conhecimento verdadeira, mesmo que não seja ainda estável e fundada; formas de conhecimento deste gênero são contempladas por Platão também em outros lugares: de certo modo, também a *dianoia* matemática nos livros VI-VII da **República**, embora num nível mais elevado de elaboração intelectual, é uma forma de conhecimento verdadeira, não ainda estável, que encontra o seu fundamento num plano cognoscitivo e ontológico ulterior, que é o do *nous* e da *noesis*; sobre este ponto permito-me remeter ao meu recente ensaio, “Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma”, in: PLATONE, **La Repubblica, Libri VI-VII**, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Nápoles 2003, p. 473-540, espec. §§ 4, 6.

ao **Fedro**, e mais particularmente à lei de Adrasteia (248 d-e), é a quinta na hierarquia de cima para baixo dentre as que contemplaram “o maior número de seres”, posterior à alma do filósofo, ao do homem destinado ao comando político e militar, e à do político e bom ecônomo, e à do homem que ama as fadigas e pratica a ginástica ou exerce a medicina.

3. SEGUNDO QUADRO: A TÉCNICA MÂNTICA

3.1 *Fedro*, 244 b 6-d 5

De volta ao **Fedro**, pode-se ler a continuação da passagem da qual partimos, para tentar delinear os traços do segundo quadro da mântica que encontramos em Platão, o da mântica com base técnica:

Mas há um testemunho digno de menção: os antigos, que deram o nome a tudo, não acharam que delírio fosse qualquer coisa feio ou desonroso. De outro modo, não teriam entrelaçado esse nome com a mais nobre das artes, a que permite predizer o futuro, com denominá-la manikê, mania; foi por a considerarem algo belo, sempre que se manifesta por dispensação divina, que a designaram desse modo. Porém os modernos, por carecerem do sentimento do belo, intercalaram um t, com o que ficou chamada mantikê, arte divinatória, ou mântica. Outro exemplo: os indivíduos sensatos procuram conhecer o futuro pelo estudo do vôo dos pássaros e de sinais congêneres; e, uma vez que essa arte, com a ajuda da reflexão, se esforça em dotar o pensamento humano (*oîsîs*) de inteligência (*noîs*) e informação (*historía*), foi essa arte a princípio denominada oio-no-histikê e, modernamente, *oio-nistikê*, arte dos augúrios, graças à introdução de um ômega enfático. E quanto a arte da adivinhação ultrapassa em perfeição e dignidade a dos augúrios, tanto, com relação aos nomes e aos respectivos objetos, na mesma escala, segundo o testemunho dos antigos, em nobreza ultrapassa o delírio à ponderação, um dom divino versus um talento puramente humano¹⁵.

¹⁵ PLATÃO, **Fedro**, 244 b 6-d 5: τῶδε μὲν ὕξιον ἐπιμαρτῶρασθαι, ἄτι κατὰ τῆν παλαιῶν οἷα τί φωνήματα τιθῆμενοι οὐκ ἀσχερῶν -γῶντο οὐδὲ νειδος μανέαν· οὐ γίρ ὅν τῆ καλλέστη τῆχνη, ἃ τῶ μῆλλον κρένεται, ἀὐτῶ τοῦτο τοῶνομα ἐμπληκοντες μανικῶν ἐκίλεσαν. ὕλλ' ἄς καλοῦ ἄντος, ἄταν θεῆα μοῆρα γέγνηται, οὐτῶ νομέσαντες ἦθεντο, οἷα δὲ νῶν ὑπειροκίλως τῶ ταῶ ἐπεμβίλλοντες μαντικῶν ἐκίλεσαν. ἐπεὰ κατὰ τῶν γε τῆν ἐμφρῶνων, ζῶτησιν τοῦ μῆλλοντος διὶ τε φρῆθων ποιουμῆνων κατὰ τῆν ὕλλων σημείων, ὕτ' ἐκ διανοῆας ποριζομῆνων ἄνθρωπῆνὴ οἰῶσει νοῶν τε κατὰ ἄστορέαν, οἰονοιστικῶν ἐπωνῶμασαν, ὅν νῶν οἰωνιστικῶν τῶ ὠ σεμῶνοντες οἷα νῆοι καλοῶσιν· ἄσ' δὲ οἷα τελεῆτερον κατὰ ἐντιμῶτερον μαντικῶ οἰωνιστικῶς, τῶ τε ἄνομα τοῦ φωνήματος ἦργον τ' ἦργου, τῶς' κίλλιον μαρτυροῶσιν οἷα παλαιῶα μανέαν σωφροσῶνης τῶν ἐκ θεοῶ τῶς παρ' ἄνθρῆπων γιγνομῆνης.

3.2 Distinção e hierarquia entre mântica inspirada e técnica mântica

Sócrates quer fornecer uma prova da positividade da condição de mania divina e da sua superioridade com relação à condição de pleno juízo; e o faz reportando-se à autoridade dos “antigos”, que são descritos sobretudo no **Crátilo** como forjadores de palavras — das palavras que depois, com o passar do tempo, sofreram modificações amiúde motivadas por meras questões de sonoridade, como a inserção de consoantes ou alongamento de vogais (cf. espec. 412 c-d).

“Mânica” e “mântica” — Segundo Sócrates, os antigos chamavam “mânica” a mântica, para destacar que não é algo feio e vergonhoso “a mais bela técnica (*téchne*) com a qual se prevê o futuro”, mas, “quando surge por inspiração divina” (*theia moira*) revela-se como algo belo; os modernos, ao contrário, ignorantes da beleza, inseriram o “t”, e a chamaram “mântica”, perdendo assim a originária referência à mania e à inspiração divina.

“Oionoística” e “oionística” — De modo análogo, os antigos chamaram “oionoística” (*oionoistiké* com o segundo “o” breve, isto é, ômicron) a investigação do futuro realizada em estado de juízo, graças à interpretação do vôo dos pássaros ou outros sinais provenientes dos deuses, e assim passaram a idéia de que se trata de uma investigação que, partindo da *dianoia*, do raciocínio, fornece “inteligência e fundado conhecimento” (244 c 7-8: *noun kai istorian*) à “oiesi” humana, ou seja, à opinião humana; ao contrário, os modernos, ignorantes desse fato, a chamam “oionística”, alongando o segundo ômicron e passando a ômega, para “torná-la solene” (244 d 1), pomposa, e demonstrando assim ter perdido a originária referência à sua dignidade cognoscitiva.

Oionoística e mântica: raciocínio humano contra inspiração divina — Em todo caso, a perfeição e a dignidade da oionística é inferior à da mântica, não só pelo nome, mas também pela ação que desenvolve, e do mesmo modo — conclui Sócrates — “como atestavam os antigos a mania que provém de um deus é melhor” — é algo mais belo — “do que a *sophrosyne* que vem dos homens” — do que a sua “temperança”, que é sobretudo “juízo” e “domínio de si mesmos” (244 d 4-5).

Aqui se estabelece uma hierarquia entre a mântica de inspiração divina e as práticas ornitomânticas, ou em geral as investigações sobre o futuro por meio de fenômenos e eventos considerados de origem divina, que muito amiúde, em outros lugares, os diálogos de Platão chamam “mântica”. Parece que, diferentemente da mântica de inspiração divina, esta segunda mântica funda-se na *dianoia*, o seja, na capacidade humana de raciocinar, e

quando é praticada corretamente dá uma contribuição positiva, de inteligência e fundamentação nos fatos (*história*), ao que os homens crêem.

3.3 A técnica mântica e o risco de desconfiança

O adivinho como “especialista” — Em numerosíssimas passagens dos diálogos, na maioria das passagens dos diálogos em que se fala de “mântica”, fala-se, com efeito, de uma forma plenamente humana de mântica, que é explicitamente considerada uma “técnica” (*téchne*), na qual o *mantis* é especialista, como por exemplo o médico é especialista em medicina, ou o músico é especialista em música, o matemático em matemática, o pintor e o escultor em pintura e escultura (cf. por exemplo **Banquete** 186 b; **Íon** 531 b, 538 e, 539 b-c; **Eutífron** 3 b-c; **Alcibíades Maior** 107 b; *Leis* 759 d)¹⁶.

Menores garantias e decadência: de Teoclímeno a Eutífron — A mântica como *téchne* é, por isso mesmo, privada de tudo o que comporta a inspiração divina, portanto o estado de forte comoção do adivinho, mas também — e isso é um problema — a garantia de eficácia e verdade que provém da intervenção direta da divindade sobre o que diz o oráculo. No passado — deduz-se ainda sobretudo do **Íon** — existiram “bons adivinhos” (531 b), especialistas confiáveis na arte mântica, como foi por exemplo – tal como relata a **Ilíada** — Teoclímeno, que predisse aos Pretendentes o seu fim (538 e). Mas nos tempos modernos, nos mesmos tempos em que a antiga “oionóistica” tornou-se uma pomposa “oionóstica” esquecida da sua antiga dignidade cognoscitiva, a mântica baseada na técnica parece bem representada, por exemplo, pelo sacerdote Eutífron do homônimo diálogo: Sócrates dirige-se a ele, enquanto “sacerdote adivinho”, para saber como terminará a acusação que lhe moveu Meleto, e Eutífron responde seguro que “não dará em nada” (**Eutífron** 3 e 2 ss.)¹⁷.

A desconfiança de Xenofonte — Certa desconfiança diante dos adivinhos já se encontra em Xenofonte, que na **Anábase** (5.6.29) conta que o seu *mantis* (todo general tinha um) nunca pôde enganá-lo, porque o próprio Xenofonte amadurecera a necessária experiência no campo da *mantikè téchne*¹⁸.

República, II: contra os adivinhos-impostores — Nos diálogos de Platão, essa desconfiança transforma-se às vezes em algo mais grave, até

¹⁶ Sobre o *status* das *technai* em Platão remeto à insuperável contribuição de G. CAMBIANO, **Platone e le tecniche**, Roma-Bari 1991 (2ª ed.).

¹⁷ Para um comentário essencial ao **Eutífron**, com atualizações bibliográficas, remeto a PLATONE, **Eutífrone**, a cura di G. Reale, Milão 2001.

¹⁸ Cf. BREMMER, *op. cit.*, p. 244, que remete a Xenofonte, **Anábase**, 5.6.29.

mesmo uma acusação sem meios-terminos, como ocorre no interior daquele grande desenvolvimento sobre as *technai*, além do desenvolvimento sobre o justo e o injusto, que são os dois primeiros livros da **República**¹⁹. No livro II, 364 b ss., Adimanto acusa, junto com os “vagabundos”, que são os sacerdotes da deusa Cibele, os adivinhos (*manteis*) que batem às portas dos ricos e, com finalidade de lucro, os convencem de ter o poder de perdoar, por parte dos deuses, as injustiças que cometeram, além do poder de “prejudicar os inimigos, pouco importa se são justos ou injustos, mediante uma pequena soma, ... graças a certas encantações e certas fórmulas mágicas, submetendo os deuses à sua vontade” (364 c). Ao que parece, inclusive a partir de outras fontes e reconstruções, na época de Platão, assim como para Platão, a mântica baseada na técnica encontra-se numa grave crise de confiabilidade e de evidente degradação moral de quem a pratica²⁰.

Alcibiades Maior: Alcibiades como adivinho — Chamar alguém de “adivinho”, segundo essa concepção de mântica, certamente não é um elogio: é, pelo menos, uma zombaria, se não um ato de reprovação — como talvez se oculta em algumas tiradas de Sócrates diante de Alcibiades no **Alcibiades Maior**: “És justamente um adivinho” (115 a 1) — diz Sócrates a Alcibiades, que acaba de se declarar seguro de que não será prejudicado pela necessidade de responder a Sócrates, sendo que, ao contrário, será logo constrangido a reconhecer que se encontra numa situação “extremamente vergonhosa” (127 d) de “máxima ignorância” (118 b): a situação de quem “a respeito do justo, do belo e do bem” não sabe nada e, contudo, acredita saber²¹.

4. TERCEIRO QUADRO: A MÂNTICA “INTERIOR” DE SÓCRATES

4.1 **Fedro**, 242 b 8-d 2: texto e contexto

Se, no ponto em que estamos, se folheia o **Fedro** algumas páginas para trás, até 242 c 4, pode dar o que pensar uma clara afirmação que Sócrates

¹⁹ Sobre os livros I-II da **República** como análise centrada sobre as *técnicas*, cf. PLATONE, *La Repubblica, Libro I*, Traduzione e commento di M. Vegetti, Nápoles 1998, espec. p. 193-208, que correspondem ao ensaio do próprio Vegetti intitulado: *Techné*; ver também o segundo volume do mesmo comentário, PLATONE, *La Repubblica, Libro II*, Traduzione e commento di M. Vegetti, Nápoles 1998, p. 13-24, 427-444.

²⁰ Cf. Bremmer, **op. cit.**, p. 245-246, e relativas indicações bibliográficas.

²¹ Parece-me interessante notar como aqui, relativamente à tentativa de refutação do oráculo na **Apologia**, cria-se uma situação igual e contrária, na qual Sócrates, ao final, refuta o *mantis*-Alcibiades, desmascarando tanto a sua ignorância, que é um não-saber de não-saber, quanto a sua condição moralmente reprovável, ligada a essa ignorância.

faz de si mesmo: “eu sou um adivinho, porém não muito hábil”. Que pode significar isso? Em que sentido Sócrates é um adivinho? E por que não é “*spoudaios*” — como se lê em grego?

Encontramo-nos nas páginas de passagem da defesa de Sócrates do discurso de Lísias e o início da sua *palinódia*. Sócrates conta que se lhe manifestou o “sinal divino”, que freqüentemente se manifesta, impedindo-o de fazer o que está por fazer. Parece-lhe ter ouvido uma “voz” proveniente do sinal divino, que o convidava a purificar-se, como se estivesse manchado de uma culpa com relação ao divino. Essa culpa — compreenderemos logo em seguida — foi a de considerar a paixão, que provém de eros e, portanto, de algo divino, como uma condição negativa. Mas, antes de chegar a compreender este fato, Sócrates relata ter tido uma espécie de presságio, graças à intervenção do “sinal divino” sobre ele:

No momento preciso, meu caro, em que me dispunha a atravessar o rio, manifestou-se-me o sinal divino que me é habitual e sempre me detém na execução de algum intento; pareceu-me ouvir uma voz aqui mesmo, que me impedia de sair antes de purificar-me, como se eu houvesse cometido alguma falta contra a divindade. Sou um pouco adivinho; bem medíocre, é certo; como as pessoas que escrevem mal; o suficiente para o gasto. Agora, conheço com segurança o meu delito. A alma, companheiro, é dotada de uma espécie de dom divinatório. Desde algum tempo, no decorrer do meu discurso algo me perturbava, de medo, para empregar a expressão de Íbico,

“De haver aos homens agradado, à custa
De descurar dos deuses”.

Agora sei em que consistiu esse erro²².

4.2 Sócrates como “adivinho, mas bem medíocre”

Poderes de origem divina, porém limitados — O modelo de mântica em que pensa Sócrates, quando se define como um “adivinho”, é o da

²² PLATÃO, **Fedro**, 242 b 8-d 2: ~νέκ' ἡμελλον, ἦγαθῆ, τῶν ποταμῶν διαβαένειν, τῶ δαιμονίων τε κατὰ τῶ εἰωθῶς σημεῖων μοι γέγενεσθαι ἔγνητο ὑεά δῆ με ἐπέσχει ἢ ὕν μῆλλο πρίττειν — καὲ τινα φωνῶν ἠδοξα ἀώτῶθεν ὑκοῶσαι, ἐ με οὐκ ἔδ ὑπίηναι πρᾶν ὕν ὑφοσιῶμαι, ἕ δὴ τὶ ~μαρτηκῶτα εἰς τῶ θεῶν. εἰμὰ δῶ οἶν μίντις μῆν, οὐ πίνυ δὲ σπουδαῖος, ὕλλ' ἦσπερ οἶ τῶ γρίμματα φαῶλοι, ἄσον μὲν ἑμαυτὰ μῶνον ἄκανῶς· σαφῆς οἶν ἄδη μανθίνω τῶ ὑμῖρτημα. ἕ δὴ τοι, ἄ ἄταῖρε, μαντικῶν γῆ τι κατὰ ~ψυχῶ· ἑμὲ γίρ ἠθραξε μῆν τι κατὰ πῖλαι λῆγοντα τῶν λῶγον, καὲ πῶς ἔδυσσωποῶμην κατῶιβυκον, μῶ τι παρὶ θεοῶς

ὑμβλακῶν τιμῖν πρῶς ὑνθρηῶν ὑμεῖψω·
νῶν δ' ὕσθημαι τῶ ὑμῖρτημα.

Para um comentário essencial e algumas referências bibliográficas, cf. PLATONE, **Fedro**, a cura di Reale..., p. 200-202.

mântica de inspiração divina. Isso vale aqui, nessa passagem do **Fedro**, mas vale também nas diferentes passagens — sobretudo da **Apologia** — em que Sócrates ligou à experiência do sinal divino uma *mantiké* (espec. **Apol.** 40 a 2-3)²³. Enquanto provém da divindade, e é uma espécie de voz da divindade que lhe fala, o sinal divino torna Sócrates semelhante aos adivinhos inspirados. Mas a sua experiência do sinal divino não é idêntica à inspiração mântica — e uma das diferenças que aparecem entre as duas coincide com a razão explícita pela qual Sócrates não é um adivinho habilidoso, não é um *mantis spoudaios*. “Como os que são pouco habilidosos (*phauloi*) em ler” — continua Sócrates em 242 c 4-5 — “só faço adivinhação para mim mesmo”. Sócrates consegue adivinhar, por inspiração divina, apenas algo que se refere a si mesmo, e não algo que diz respeito aos outros. As suas capacidades de adivinhação têm o poder de “fazê-lo compreender com clareza a culpa” cometida (242 c 5-6), e de fazê-lo “perceber” (242 d 2), mas não parecem superar o espaço estrito da sua interioridade²⁴.

Um adivinho silencioso e reflexivo — Não só: o seu adivinhar ocorre na calma e no silêncio. Como se lê pouco adiante, em 242 c 7-8, o presságio produzido em Sócrates pela voz divina provoca nele inquietude, preocupação. Entretanto, nunca a escuta do *daimonion* leva Sócrates a um estado de forte comoção, chegando à perda da consciência. Ao contrário, como ocorre na célebre cena descrita por Alcibiades no **Banquete** (221 c-d), Sócrates se retira mesmo no campo de batalha e se recolhe inerte, de pé, em

²³ Sobre o tipo de relação que ocorre entre o modelo da inspiração mântica e a experiência socrática do *daimonion* concordo profundamente com Vlastos, *op. cit.*, p. 209-238, que exclui que esta última comporte um desfalecimento dos poderes racionais da argumentação, analogamente, aquele que, a meu ver, se desenha nos diálogos platônicos como “mântica” socrática implica constitutivamente um “irromper” dos poderes críticos da razão.

²⁴ A relação *spoudaios-phaulos* no **Fedro** constitui um dos pontos nodais da leitura feita por T.A. Szlezák (**Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie**, Berlim 1985; trad. it.: **Platone e la scrittura della filosofia**, Milão 1988), dirigida a esclarecer como, programaticamente, *as coisas* transmitidas por escrito pelo filósofo devam ser consideradas *phaula* relativamente às “de maior valor”, reservadas ao meio “sério” da oralidade (cf. especialmente *ibid.*, p. 138, 215, 259-260); a passagem comentada aqui é marginal na exegese de Szlezák, muito embora, lida em relação à passagem do **Fédon** analisada adiante (84 e 3-85 b 9), onde ocorre o termo *phaulon*, possa sugerir um ponto de concordância com a sua interpretação: Sócrates, como *mantis* não particularmente excelente, adverte a necessidade de *intervir* sobre o eu a sua alma “adivinha” *por meio de uma pesquisa racional ulterior*, que eleve aquilo que prevê a uma *fundação mais sólida no ser e no conhecimento* — quer o último passo desse caminho de fundação seja sempre reservado à oralidade, quer não o seja. Para outra perspectiva sobre esta passagem do **Fedro**, cf. R. BODEÛS, **Je suis devin (Phèdre 242 C)**. Remarques sur la philosophie selon Platon, **Kernos**, cit., p. 113-122.

silêncio, por muitas horas, “continuando a investigar” até conseguir dar conta de seus pensamentos²⁵.

A mântica de Sócrates como experiência da alma — Sócrates, portanto, como *mantis* inspirado pelo sinal divino diz a verdade, mas limitado a si mesmo; experimenta inquietação, mas não perde o juízo, antes: continua a raciocinar, até descobrir o por quê do que a divindade lhe comunica. A mântica, assim, desenha-se essencialmente como uma experiência da alma: uma experiência interior, ao mesmo tempo emotiva e cognoscitiva. É produzida por um sinal proveniente do alto e tende a captar uma verdade, primeiro pressentida indistintamente, depois compreendida com clareza em consequência de uma paciente e silenciosa investigação racional²⁶.

4.3 A mântica do filósofo

Mas trata-se de uma experiência feita *só* por Sócrates, ou de algum modo pode ser estendida também a outros casos? Falando de si mesmo como adivinho, Sócrates avança a idéia de que a alma seja um *mantis* (*Fedro* 242 c 7): só a “sua” alma é assim, ou “toda” alma? Ou, ainda, “um certo tipo de alma”?

Dos diálogos platônicos pode-se extrair, a respeito disso, uma sugestão, uma indicação: ao que parece, sobretudo a alma do “filósofo” possui a mântica interior e a exerce do modo mais autêntico e eficaz.

Uma possível resposta indireta no Fedro? — Essa indicação poderia emergir, mesmo que indiretamente, novamente do **Fedro**, onde é descrita a “mania divina”, que é uma “mania de amor”, que se apossa da alma do filósofo (249 b ss.)²⁷. Na longa passagem em que se descreve a fase em

²⁵ Para um breve comentário desta passagem famosa, e as necessárias indicações bibliográficas, cf. PLATONE, **Simposio**, a cura di G. Reale, Milão 2001, p. 263-264.

²⁶ Para aproveitar uma observação de P. Hadot em outro contexto, podemos dizer que “trata-se bem menos de questionar o saber aparente que se acredita possuir do que de se questionar a si mesmo e os valores que dirigem nossa própria vida” (**Que é filosofia antiga?** Trad. Dion D. Macedo. São Paulo, Loyola, 1999, p. 55).

²⁷ Especialmente sobre esta passagem que, todavia, tomada isoladamente, não fala de “mântica”, dirigiram-se os maiores estudos sobre a relação entre entusiasmo, “mania” e filosofia, em Platão, dos quais recordo: H.W. MEYER, “Das Verhältnis von Enthusiasmus und Philosophie bei Platon im Hinblick auf seinen Phaidros”, **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 5 (1956), 262-267; I. M. LINFORTH, “Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244 d-e”, **University of California Publications in Classical Philology**, XIII (1946), p. 163-182, aos quais pode-se acrescentar: J. PIEPER, **Begeisterung und göttliche Wahnsinn. Über den platonischen Dialog Phaidros**, Munique 1962; H. GUNDERT, **Enthusiasmus und Logos Bei Platon**, Lexis II, 1949, 25-46, reimpresso em: ID., **Platonstudien**, Amsterdã 1977, e em K. GAISER (ed.), **Das Platonbild. Zehn Beitrage zum Platonverstaendnis**, Hildesheim 1969, p. 176-197.

que a alma “ganha asas”, diante da beleza física, para em seguida proceder à recordação das Idéias, nunca se fala explicitamente de mântica, nem de *manteuesthai*. Platão usa explicitamente como modelo para descrever essa experiência da alma o da “possessão divina”, sem nunca chamar em causa os adivinhos, nem mesmo como exemplo²⁸. Ele acaba de situá-los — como recordei antes — numa posição bastante baixa, portanto distante da *pole position* dos filósofos, no interior da hierarquia das almas, sujeitas à lei que regula modos e tempos da reencarnação (a lei de Adrasteia, cf. **Fédro** 248 d-e).

Fédon: o apólogo dos cisnes — É mais oportuno deslocar-se do **Fédro** ao **Fédon**, particularmente à passagem, famosa e sugestiva, na qual Sócrates se compara aos cisnes (84 e 3-85 b 9). Sócrates declara não ser pior (*phauloteros*) no âmbito da mântica do que os cisnes consagrados a Apolo; os cisnes, que são “adivinhos” (*mantikoi*), porque sentem (*aisthanontai*) que estão para morrer e conseguem ter uma visão dos bens que receberão no Hades, no dia da sua morte cantam alegres o seu canto mais belo; e assim Sócrates, que se considera companheiro dos cisnes no serviço de Apolo e dotado, também ele, do dom da mântica, no momento em que se dá conta de que vai morrer e consegue pressentir o destino melhor que lhe caberá no Hades, no dia da sua execução, sem tristeza, continua a “raciocinar” e a “argumentar” sobre a morte e sobre a vida no além²⁹.

A mântica filosófica é inspirada, porém racional e dialógica — Que nos sugere essa comparação? Mais uma vez é claro que a mântica de Sócrates nasce de uma inspiração apolínea, mas Apolo — que ele declara seu “senhor” — nunca se apossa da sua inteligência³⁰. O deus pode enviar-lhe, além do “sinal” ou da voz de que falamos antes, também pressentimentos de morte e visões do além, que são verdadeiras; e pode enviar-lhe também sonhos

²⁸ Astolfi, *Come l'anima del filosofo...*, p. 135-136, considera que a antiga identificação da mântica com a “mânica” — que vimos em 244 c-d — permite de fato considerar a mântica uma forma de *mania*; a passagem me parece lícita — no caso da mântica inspirada —, entretanto, considerando a frequência com que Platão usa os termos *mantiké* e semelhantes, pra os objetivos da minha pesquisa é melhor explorar antes de tudo as passagens nas quais se fala explicitamente de “mântica”, tanto mais que os ritos telésticos — aos quais Platão alude aqui (cf. PLATONE, **Fédro**, a cura di G. Reale..., p. 206-207) — contemplam experiências de “possessão” que não são necessariamente divinatórias.

²⁹ Sobre a inspiração apolínea da filosofia platônica, que nesta passagem emerge claramente, remeto ao ensaio de C. SCHÄFER, **Platon und Apollon**, cit.

³⁰ Aqui se abre uma espécie de zona franca — o intelecto — relativamente à “plena posse” que os deuses exercem sobre a vida humana (**Fédon**, 62 b): uma posse que impede aos homens de se tirar a vida (*ibid.*), mas que os deixa livres para pensar e raciocinar, mesmo para praticar, deste modo, o seu “serviço” a deus.

premonitórios — como ocorre no **Críton**. Entretanto, nem mesmo como *mantis* inspirado por Apolo, Sócrates se contenta com conhecer — como a própria sacerdotisa de Delfos — só por “reta opinião”; e tanto menos se preocupa com praticar técnicas divinatórias, que provavelmente conhecia, como relata Xenofonte desde a primeira página dos **Memoráveis** (I 2-3). A mântica exercita por Sócrates, ou melhor, pela sua alma e na sua alma, é um serviço a Apolo prestado com aquela “música” que, justamente no apólogo dos cisnes do **Fédon**, Sócrates afirma conhecer melhor e ter praticado toda a vida: a filosofia (61 a, 85 c-e). E sobretudo aquela filosofia entendida, não só como raciocinar e argumentar, mas também como sereno dialogar com os amigos (89 d-91 c).

Aqui e além — Certamente, com relação à mântica socrática do *Fedro* e também da **Apologia**, que se exprime especialmente num silencioso interrogar-se interior, aqui se acrescenta o elemento impessoal da pesquisa comum, de um filosofar que é com-filosofar. Graças a esse filosofar e com-filosofar, portanto, Sócrates se torna aquele que se declara no **Fedro** não ser um *mantis spoudaios*, um “adivinho habilidoso”? Completa o limite que atribuía à sua mântica, ou seja, o fato de “bastar para si mesmo, como os que são pouco habilidosos (*phauloi*) em ler”? Na realidade, Sócrates se define como adivinho “não pior” (*ou phaulóteros*) do que os cisnes de Apolo: não ainda como um “bom adivinho”. Talvez, na proximidade da morte, se dá conta de que, para ser adivinho verdadeiramente habilidoso, deve ainda ir além, e a outro lugar: no mito deve primeiro transferir-se para aquelas ilhas dos bem-aventurados, onde a mântica permite – como recordávamos no início – uma *synousia* com os deuses, uma “existência compartilhada” entre homem e divindade (111 b-c).

5. A ALMA HUMANA, CANAL DE COMUNICAÇÃO COM O DIVINO

5.1 A alma inteligente e sensível

Em todo caso, aqui como alhures, no aquém e no além, o verdadeiro herói da mântica socrática permanece a alma: a alma é, antes de tudo, a sede da inteligência, mesmo que não se mostre estranha ao fato de experimentar emoções e sentimentos, por exemplo preocupações e inquietudes, como se lê na **Apologia** e no **Fedro**, ou afeto amigável, senão, até mesmo, amor, como emerge do **Fédon** ou se pode intuir a partir do **Fedro**. Mais particularmente, a alma que começa a praticar a filosofia e não arrefece no seu amor do saber, revela-se — como se lia no **Fedro** (242 c 7) — “algo de mântico” (*mantikón... tí*).

5.2 Filosofia e tradição religiosa

E especialmente isso, creio, pode dizer-nos alguma coisa também sobre o problema do qual partimos. Já na época de Platão as técnicas antigas com as quais se tentava compreender os sinais enviados por deus ao homem, encontram-se em condição de decadência: são amiúde praticadas de má fé e com a finalidade de lucro. Para que a divindade se comunique com o homem, para que haja entre uma e outro um contato o mais autêntico possível e não enganador é melhor que o homem, na sua interioridade, se interroge e raciocine, fazendo filosofia, sobre os possíveis “sinais” ou “reclamos” provenientes do alto: mesmo quando são sinais perturbadores. Deus não os subtrai ao intelecto. Ao contrário: as verdades ditas sobre a divindade e da parte da divindade por uma tradição religiosa respeitável — como era, para Platão, a apolínea — podem ganhar em solidez por uma silenciosa investigação racional, e também por um amoroso diálogo filosófico entre amigos. Na esperança “arriscada, porém bela” — como também se lê no **Fédon** —, de que no além homens e deuses não só comunguem, mas até mesmo vivam, felizes, juntos.

[recebido em abril de 2003]

Tradução do italiano de Marcelo Perine.