

O CONHECIMENTO E A INSPIRAÇÃO DIVINA NO ÍON DE PLATÃO

KNOWLEDGE AND DIVINE INSPIRATION IN PLATO'S ION

EL CONOCIMIENTO Y LA INSPIRACIÓN DIVINA EN EL ION DE PLATÓN

Arthur José Muribeca Lira Felicio

arthur.muribeca@mail.uft.edu.br

Juliana Santana

jusantanaa@uft.edu.br

ABSTRACT:

In Plato's dialogue *Ion*, the character Socrates discusses the rhapsode's craft with the interlocutor who names the dialogue. What was, *prima facie*, a discussion about art, transforms into one about the infusion of knowledge or true opinion into religious and poetic discourse, through divine inspiration. The goal is to understand how such discourses, traditionally seen as outside the scope of philosophical rationality, can, according to Plato, have some relationship with dialectics. In this context, *Ion* reveals the persistence of mythical and religious elements in Plato's philosophy, allowing us to observe the author's effort to reinterpret them in light of a rigorous ontology and epistemology. According to Socrates, it is a vertical process of transmitting a divine enthusiasm, in which rationality is supplanted by an experience of possession and rapture. Based on these considerations, the following problem-question that guides this research is formulated: in what way can religious and poetic discourses, inspired by the divine, relate to knowledge, according to Plato, especially in the dialogue *Ion*?

KEYWORDS: Plato; The divine; Inspiration; Knowledge.

RESUMO:

No diálogo *Íon*, de Platão, a personagem Sócrates discute com o interlocutor que nomeia o diálogo acerca do ofício do rapsodo. O que era, *prima facie*, uma discussão sobre poesia, transforma-se em uma exposição acerca da infusão do conhecimento ou da opinião verdadeira no discurso religioso e poético, por vias de inspiração divina. O objetivo desta pesquisa é compreender como tais discursos tradicionalmente vistos como fora do âmbito da racionalidade filosófica podem, segundo Platão, ter alguma relação com a verdade. Nesse contexto, o *Íon* revela a persistência de elementos míticos e religiosos na filosofia de Platão e permite observar o esforço do filósofo em reinterpretá-los à luz de uma ontologia e de uma epistemologia rigorosas. Trata-se, segundo Sócrates, de um processo vertical de transmissão de um entusiasmo divino em que a racionalidade é suplantada por uma experiência de possessão e arrebatamento. A partir dessas considerações, formula-se a seguinte questão-problema, que orienta esta pesquisa: de que maneira os discursos religiosos e poéticos, inspirados pelo divino, podem relacionar-se ao conhecimento, segundo Platão, especialmente no diálogo *Íon*?

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Divino; Inspiração; Conhecimento.

RESUMEN:

En el diálogo *Ion*, de Platón, el personaje Sócrates discute con el interlocutor que da nombre al diálogo acerca del oficio del rapsoda. Lo que era, *prima facie*, una discusión sobre poesía se transforma en una exposición acerca de la infusión del conocimiento o de la opinión verdadera en el discurso religioso y poético por medio de la inspiración divina. El objetivo de esta investigación es comprender cómo tales discursos, tradicionalmente considerados fuera del ámbito de la racionalidad filosófica, pueden, según Platón, mantener alguna relación con la dialéctica. En este contexto, el *Ion* revela la persistencia de elementos míticos y religiosos en la filosofía de Platón y permite observar el esfuerzo del filósofo por reinterpretarlos a la luz de una ontología y una epistemología rigurosas. Se trata, según Sócrates, de un proceso vertical de transmisión de un entusiasmo divino en el que la racionalidad es superada por una experiencia de

posesión y arrebató. A partir de estas consideraciones, se formula la siguiente pregunta-problema que orienta esta investigación: ¿de qué manera pueden los discursos religiosos y poéticos, inspirados por lo divino, relacionarse con el conocimiento según Platón, especialmente en el diálogo *Ion*?

PALABRAS CLAVE: Platón; Divino; Inspiración; Conocimiento.

INTRODUÇÃO

Dentre os diálogos constituintes do *Corpus Platonicum*, o *Íon* (1997), à primeira vista, aparenta pouca ou periférica relevância, em parte por seu tamanho, que o configura entre os menores diálogos em extensão. Não acreditamos ser esse o caso, entretanto. No diálogo, a despeito de sua extensão, encontramos a abordagem de um dos grandes temas que perpassarão boa parte dos demais escritos de Platão. Fato que sugere, por si só, que o tema contido ali – a saber, o da inspiração divina – não constitui mera curiosidade secundária no sistema do filósofo. No diálogo, Platão (427 a.C. – 348 a.C.) explora a noção de inspiração como um fenômeno divino. Segundo Sócrates, o rapsodo, tal como o poeta, não atua por domínio técnico, mas por ser possuído por uma força externa, enviada pelos deuses: “Veja, não é a maestria que os permite proferir esses versos, mas um poder divino [...]” (Platão, 1997, 534c, p. 942; tradução nossa). Essa ideia de que o poeta é um meio pelo qual o divino se manifesta é essencial à compreensão de conceitos tanto da epistemologia quanto da ontologia platônica.

O interesse pelo tema da inspiração no *Íon* surge da constatação de que, embora a filosofia platônica seja frequentemente associada à racionalidade, ela aparenta preservar, reelaborar e incorporar estruturas mítico-religiosas da tradição arcaica grega. Dentre essas estruturas, a noção de inspiração como manifestação de uma força divina ocupa um lugar central e ainda merece ser mais explorada pelos estudos acadêmicos sobre Platão.

Essa abordagem desdobra-se na tentativa de apresentar a possibilidade de compreender o divino como fonte de conhecimento (ou da opinião verdadeira, ao menos), em conjunto com a tentativa de compreender a relação deste com a dialética. Adotaremos o ângulo da inspiração não como um elemento irracional e oposto à razão filosófica, mas como uma experiência que, embora em aparente contraste, encontra-se em efetiva consonância com os fundamentos da filosofia platônica.

Justifica-se, portanto, a relevância teórica deste trabalho pela necessidade de se compreender como Platão articula os elementos do mito e do divino em sua proposta epistemológica e ontológica. A abordagem da inspiração poética, especialmente no *Íon*, mas também em diálogos correlatos como *Fedro*, *Mênnon*, *O Banquete* e *A Apologia de Sócrates*¹,

¹ Todos os textos citados têm a mesma data de publicação, qual seja, o ano de 1997, sob a editora Hackett.

revela um campo fecundo no qual razão e “irracionalidade” se entrelaçam. Essa articulação, conforme mostram Giovanni Reale (1931-2014) e Mircea Eliade (1907-1986), indica que Platão não rompe com o pensamento mítico, mas o ressignifica, integrando-o à sua filosofia. Ao aprofundar-se nessas tensões, o trabalho contribui para a compreensão da filosofia platônica como um sistema que, longe de ser exclusivamente “racionalista”, contempla dimensões simbólicas e espirituais da existência humana, mesmo quando preocupado com o conhecimento.

A partir dessas considerações, formula-se a seguinte questão-problema, que orienta esta pesquisa: de que maneira os discursos religiosos e poéticos, inspirados pelo divino, podem relacionar-se ao conhecimento, segundo Platão, especialmente no diálogo *Íon*?

METODOLOGIA

A presente pesquisa adotou uma abordagem qualitativa, de natureza teórico-bibliográfica, voltada à análise filosófica do diálogo *Íon*, de Platão, à luz dos conceitos de divino e de inspiração poética. O estudo não se propôs a realizar uma investigação empírica, mas a examinar textos clássicos e interpretações secundárias para compreender as relações entre arte, religião e filosofia na tradição platônica. Comentários e obras complementares ajudaram-nos a seguir o fio da pesquisa ao fim desejado, da elaboração de hipóteses sobre o tema escolhido. Assim, fizemos as conexões que nos permitiram tecer a teia conceitual necessária para a tentativa de inserir as hipóteses em um contexto sistemático. Fizemos uso também de fichamentos e anotações, que auxiliaram na manutenção da memória, sem os quais não poderíamos ter realizado uma pesquisa desta natureza.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Mito e filosofia - Primeiras impressões

Apesar do suposto atrito entre a filosofia e o mito, no âmbito da filosofia de Platão, o diálogo entre a filosofia e o mito e, conseqüentemente, entre a filosofia e a tradição religiosa² torna-se mais explícito. Giovanni Reale (2003), com sua nova interpretação de Platão, revelará o elemento *quasi-iniciático* das “doutrinas não escritas”³ (*ágrapha dógmata*) e da filosofia

² Segundo Marcel Detienne (2013), na Grécia Arcaica havia três classes de “mestres da verdade”: os poetas, que pelo contato com o divino conheciam e podiam transmitir a verdade sobre o passado; os adivinhos, que, igualmente por contato privilegiado com a divindade, podiam expor a verdade acerca do futuro; e os “reis divinos”, que pela sua própria origem tinham contato com a verdade quanto ao presente, o que justificava a sua posição de soberania.

³ As doutrinas não escritas seriam, em seu cerne, aquelas que Platão ensinou de forma esotérica aos seus alunos. Doutrinas que, apesar de terem sido insinuadas nos diálogos, pertenciam a um domínio diferente,

platônica como um todo. Eliade (1990) buscará apontar a “arcaicidade” presente, principalmente, nos primórdios do pensamento ocidental. Utilizamos dessas literaturas para explorar uma interpretação desses temas que levasse em consideração o grande interesse de Platão pelos mitos, pela religião e por diversos dos temas arcaicos.

Para ilustrarmos o que entendemos por isso, vale notar que, ao longo do *Íon*, diálogo que protagoniza esta pesquisa, Platão explora a noção de inspiração poética como um fenômeno divino. Segundo Sócrates, o rapsodo, tal como o poeta, não atua por domínio de uma arte ou técnica (*techné*), mas por ser possuído por uma força externa, enviada pelos deuses: “[...] não são eles (próprios) que proferem esses versos de tão alto valor, pois o intelecto deles não está neles: o próprio deus é quem fala, e ele nos dá a voz por meio deles.” (Platão, 1997, *Íon*, 534d, p. 942, tradução nossa). Essa ideia de que o poeta é um meio pelo qual o divino se manifesta é essencial à compreensão do elemento arcaico presente na filosofia platônica. Por conseguinte, na filosofia antiga, de forma mais ampla, já que Platão compõe parte ilustre e privilegiada desta, em quesito de influência. O filósofo trata da manifestação do sagrado, tratada por Mircea Eliade sob o conceito de “*hierofania*”. Ele o explica da seguinte maneira:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. [...] Encontramos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano” (Eliade, 1992 p. 13).

Lembrando o excerto prévio (Platão, 1997, *Íon*, 534d), o conceito de hierofania parece descrever de forma satisfatória o “fazer-se ouvir através” da divindade por meio do poeta (e do rapsodo). A linguagem empregada por Platão parece sugerir que o que está acontecendo na inspiração é, senão análoga, univocamente uma hierofania. É exatamente isso que as hierofanias são: a manifestação do sagrado, de algo diferente, de algo “outro”, revelado por meio do profano, daquilo que é cotidiano, natural. As “coisas admiráveis”, sagradas, divinas são manifestadas pelos poetas e rapsodos que são profanos, humanos. Eliade parece reconhecer que Platão possuía, no cerne da sua filosofia, um espírito profundamente arcaico. “[...] Platão poderia ser considerado neste caso como o filósofo por excelência da “mentalidade primitiva”, isto é, como o pensador

àquele que Platão não confiou à escrita.

que conseguiu valorizar filosoficamente os modos de existência e de comportamento da humanidade arcaica” (Eliade, 1959 p. 34, tradução nossa).

O elemento arcaico na filosofia platônica não se esgota na inspiração, mas se encontra também em outras partes da doutrina do ateniense. As mais notáveis são as doutrinas da anamnese e da metempsicose⁴, que, segundo Eliade, seriam manifestações do conceito profundamente arcaico de tempo sagrado, que, por ser sagrado, é reversível.

Sobre o assunto da resignificação que Platão faz dos mitos, podemos citar as inúmeras “histórias de velhinhas” (Platão, 1997, p.868, *Górgias*, 527 a-b; tradução nossa) que o filósofo utiliza em seus diálogos para dar vazão às suas ideias. Citaremos, mais adiante, como exemplo, o mito de origem da escrita relatado no *Fedro* (274d). O filósofo faz isso diversas vezes e parece incorporar em seus escritos este hábito de reinterpretação e resignificação dos mitos como ferramenta pedagógica fulcral. Não mais puramente fantasioso, o mito, como concebido por Platão, não o suplanta, mas se submete à razão.

O “falar por mitos” (*mythologein*) parece identificar-se com um tipo de discurso que se expressa, primariamente, por imagens. Esse discurso vem em resgate da razão quando esta começa a aproximar-se de seus limites estruturais. O cognoscível (formal) é estável e imutável, características estas que permitem que seja dito dele que é, de fato, verdadeiro. Platão argumenta que não se pode falar com a mesma segurança do que é apenas parcialmente cognoscível na realidade identificada com o *dever*. Aí revela-se outra face do mito: a do discurso verossímil. Nessa acepção, ao universo físico resta como explicação apenas o mito, a narração provável, aproximada, em oposição à verdade pura, que tange apenas ao inteligível.

Outra acepção do mito após sua resignificação, que pressupõe as duas últimas, entende-o como discurso de veia escatológica e ascética que serve como fonte de esperança ou fé (Platão, 1997, *Fédon*, 67 b-c, p.58, tradução nossa). Nessa acepção, o mito opera como uma espécie de história devocional, que serve de auxílio por suas funções pictóricas e de resgate à razão, infundindo àqueles que o ouvem esperança pelo transcendente⁵.

⁴ A doutrina da “lembrança” e a doutrina do “retorno das almas”, respectivamente. A primeira consiste na doutrina exposta no *Mênon*, que diz respeito às capacidades inatas do homem. A segunda trata-se de um desdobramento da primeira: a “lembrança” seria uma lembrança de “outra vida”.

⁵ Franco Trabattoni fornece-nos uma brevíssima, porém interessante consideração acerca da presença do mito entre os métodos do filósofo em seu livro intitulado *Platão* (2010, p. 25-26). Pensamos que valha a pena observá-la.

As doutrinas não escritas e a escrita como sinal da relação de Platão para com o divino

A questão da existência das doutrinas não escritas é um tópico de constante e intenso debate. Entretanto, não pretendemos nos ater aqui a essa questão devido ao fato de se encontrar fora do escopo de nossa pesquisa. Não obstante, aceitamos, com base na tradição indireta e em “pistas” deixadas por Platão ao longo de seus diálogos (Reale, 2003), a posição de que tais doutrinas, de fato, existiram.

As doutrinas não escritas seriam, em seu cerne, aquelas que Platão ensinou de forma esotérica aos seus alunos. Doutrinas que, apesar de terem sido insinuadas nos diálogos, pertenciam a um domínio diferente, àquele que Platão não confiou à escrita. “Confiar”, aqui, é uma palavra certa: Platão tinha forte desconfiança da escrita, uma prática relativamente nova, considerando que, após o período micênico, a Grécia havia entrado em uma “idade das trevas”, marcada pelo esquecimento da escrita. Ao que tudo indica, os próprios épicos homéricos, ao menos em parte, beberam de uma tradição oral muito antiga antes de terem sido registrados por escrito (Vernant, 2006). Os gregos recuperariam a escrita ao fim do século IX a.C. Assim, quatrocentos anos antes da vida e obra de Platão, a escrita estava sendo redescoberta na Grécia.

Podemos apenas imaginar como esse fato histórico influenciou Platão, mas, qualquer que tenha sido sua influência efetiva, o filósofo aparenta submeter a escrita a uma crítica rigorosa, especialmente no *Fedro* (1997, 274d, p.551, tradução nossa). Neste diálogo encontramos o mito sobre a origem da escrita. Ele é protagonizado por Thoth, deus, e por Thamus, rei⁶. Ali Platão argumenta que a escrita, longe de ser uma fórmula da memória, é uma fórmula da lembrança. O problema é que, para lembrar-se, é preciso, antes, ter esquecido. Assim, com o advento da escrita, o homem passa a ser assolado pelo esquecimento. Esse entendimento de Platão pode, inclusive, iluminar a prática do filósofo de escrever no formato de diálogos. Com isso buscava, segundo a interpretação de Reale, manter vivo o processo dialético dinâmico, que, para o ateniense, constituía a verdadeira filosofia. Observamos o uso peculiar que Platão faz dos mitos e sua crítica à escrita como temas de interesse.

Quanto ao conteúdo dessas “doutrinas não escritas”, logrou-nos a tradição uma possível ideia do que se tratava. Reale diz-nos que tocavam no fulcro metafísico daquilo identificado por Platão como “primeiros princípios”. Estes primeiros princípios, sendo esotéricos, viriam ao resgate da doutrina pública da Teoria das Ideias. Seriam reservados à oralidade dialética, que, como vimos, os diálogos buscam meramente imitar ou preservar.

Diante disso, é importante ter em mente a atmosfera religiosa da Grécia clássica, com especial atenção ao tema dos mistérios. Os mistérios eram menos uma religião distinta da religião

⁶ O deus da escrita e o rei dos deuses egípcios, respectivamente. Thoth expõe sua invenção (a escrita) para Thamus.

oficial e mais uma espécie de “experiência religiosa” de teor iniciático. É sabido que nestas celebrações o componente principal era a sigilosidade que envolvia o evento. Revelar algum destes segredos era motivo de ostracismo social.

Nestas condições, não nos parece absurda a estrutura pública/privada dos ensinamentos platônicos ser em larga parte reflexo dessa vívida atmosfera religiosa. Inclusive, Platão frequentemente a citava em seus diálogos, provando seu conhecimento e imersão, ainda que, não necessariamente, uma adesão a este contexto. O que favorecia a presença dos mitos nas teorias do filósofo, visto que por eles também se manifestavam o religioso e o divino. Após expormos acima a pujante tendência à ressignificação dos mitos por parte de Platão, devemos explorar outros elementos mais específicos de suas doutrinas, buscando entender o lugar do *Íon* no panorama do filósofo.

O divino e a inteligibilidade

Platão, ao longo de seus diálogos, chama muitas coisas de divinas. Isso, ao nosso ver, deve-se ao fato de que o próprio cerne da filosofia platônica – a Teoria das Ideias – postula a existência de formas eternas, imutáveis e atemporais, que, por possuírem estas características, meritam esta alcunha: “Pois, como veremos, as formas, assim como a realidade, a verdade, os conteúdos inteligíveis das coisas, são divinos” (Perl, 2014, p. 27, tradução nossa). Reale (2003, p. 303) também pontua sobre o assunto, de forma mais abrangente: “Divino é o mundo ideal em todos os seus planos e, em particular, divina é a Ideia do Bem (Uno) [...]. Divina é a alma do mundo, divinas são as almas das estrelas e as almas humanas, junto às quais devem ser enumerados os demônios mediadores, dentre os quais Eros é o exemplo mais típico”. O filósofo também parece utilizar a palavra em contextos diferentes, principalmente tratando de “homens que, sem nenhum entendimento, estão corretos em muito de importância daquilo que dizem e fazem” (Platão, 1997, *Mênon*, 99c; tradução nossa). Mais especificamente:

Aqueles adivinhos e profetas que acabamos de mencionar, e todos os poetas, e não deveríamos chamar menos divinos e inspirados aqueles homens públicos que não estão menos sob a influência e posse dos deuses, pois seus discursos levam ao sucesso em muitos assuntos importantes, embora não tenham conhecimento do que estão dizendo (Platão, 1997, *Mênon*, 99d, p. 897, tradução nossa)

Em seu diálogo *Íon* (Platão, 1997, 543d), o ateniense dirá que a poesia é feita “de modo simples” (*atechnós*), isto é, “sem-técnica” ou “sem arte”⁷ (*atéchnōs*), um “achado das musas” (Platão, 1997, *Íon*, 543d, tradução nossa). Percebemos acima que os poetas, para meritarem esta

⁷ Trata-se de um trocadilho; cf. Oliveira (2021).

algunha de “divinos”, precisam, antes, não possuírem, de fato, conhecimento acerca daquilo que têm como objeto de seu ofício. É relevante para esta discussão tratar de uma definição de arte ou técnica. Moravcsik (2006, p. 27) diz-nos que a *techné* platônica é definida pelos seguintes critérios, especificados principalmente no *Górgias*:

1. Deve ser o poder de produzir ou adquirir algo;
2. Deve ser ensinável;
3. Deve ser acerca de algo (referir-se a constituintes genuínos da realidade);
4. O entendimento genuíno dos objetos deve estar na base da atividade (deve ser possível saber explicar seus objetos);
5. A atividade ou seus objetos devem ser bons ou levar a algo que seja bom.

De todos esses critérios, a poesia e a rapsódia parecem falhar em cumprir, ao menos, os critérios 2 e 4. O rapsodo não parece poder ensinar o seu ofício: “Quem chega às portas da poesia sem o delírio das Musas, julgando que poderá ser um poeta de valor apenas pela habilidade artística, é um poeta incompleto” (Platão, 1997, *Fedro*, 245 a, p. 523; tradução nossa). O poeta aparenta pressupor uma certa disposição natural sem a qual ele não conseguiria fazer o que faz. Também não parece poder explicar os objetos dos inúmeros poemas que recita (3), como bem notou Sócrates na *Apologia*:

Quase todos os presentes poderiam ter explicado os poemas melhor do que seus autores. Logo percebi que os poetas não compõem seus poemas com conhecimento, mas sim por algum talento inato e por inspiração, como videntes e profetas que também dizem muitas coisas belas sem qualquer compreensão do que dizem. Os poetas me pareceram ter tido uma experiência semelhante. Ao mesmo tempo, percebi que, por causa de sua poesia, eles se consideravam homens muito sábios em outros aspectos, o que não eram (Platão, 1997, *Apologia*, 22b-c, p. 22, tradução nossa).

Não sendo uma arte ou técnica, o que é o ofício do rapsodo? Vimos que é marcado por uma falta de inteligibilidade que escorraça a possibilidade de ser um conhecimento seguro ou uma arte. Por esses motivos, o poeta pode, no melhor dos casos, situar-se no “reino” da opinião (*dóxa*). Apesar de nem sempre, os poetas e rapsodos podem, de fato, possuir opiniões verdadeiras sobre os objetos de seus ofícios.

É próprio do domínio da *dóxa* comportar opiniões tanto falsas como verdadeiras, e estas podem variar em grau de veracidade. Há uma gradação na verdade dos objetos que caem sob a tutela desta via de inteligir a realidade. No entanto, o poeta parece ser barrado de cantar sobre as coisas verdadeiras em si: “Nenhum dos poetas daqui de baixo cantou jamais nem jamais cantará de modo digno o lugar supraceleste” (Platão, 1997, *Fedro*, 247c-e, p. 525; tradução nossa). Isso

deve-se ao fato de o poeta, ao contrário do filósofo, inteligir as Ideias somente de modo indireto, aduzindo-as dos sensíveis particulares. O poeta não apreende as ideias por si e em si mesmas.

Eric Perl nota que, em vez das Ideias platônicas serem de um “outro mundo”, o “supraceleste” dito por Platão é, justamente por ser além do céu, uma metáfora que expressa a não-espacialidade das Ideias. Assim, não sendo uma série de objetos em “outro mundo”, elas podem ser captadas pelos sentidos e podem ser matéria de *dóxa*. A questão é simplesmente a de que podem ser mais do que isso também.

Conhecimento e opinião, então, como modos distintos de consciência, não são direcionados a dois conjuntos diferentes de "objetos" [...]. Em vez disso, são maneiras superiores e inferiores pelas quais a realidade pode ser apreendida. A opinião, o modo de apreensão correlacionado à aparência como distinta da realidade "em si mesma", situa-se, portanto, entre o conhecimento e a ignorância. Aqui, novamente, ao contrário de Parmênides, Platão distingue cuidadosamente entre ignorância, uma falha total em apreender a realidade, e opinião, uma apreensão da realidade como ela aparece e, portanto, uma apreensão imperfeita da realidade. A distinção entre conhecimento e opinião, portanto, diferentemente daquela entre conhecimento e ignorância, não é uma simples oposição, mas sim uma distinção entre a apreensão perfeita e, portanto, paradigmática da realidade e uma apreensão menos perfeita da realidade. (Perl, 2014 p. 37, tradução nossa).

Dessa maneira, devemos focar no fato de que nenhum dos poetas jamais cantou *de modo digno* acerca da realidade. Pode ter cantado de modo indigno e imperfeito. Assim, buscamos explicar a possibilidade da *dóxa* possuída pelo rapsodo, que, apesar de não ser ciência (*epistémē*), ainda assim pode ser verdadeira, mesmo que não chegue a se constituir como um tipo de conhecimento das Ideias como aquele que a dialética permite ao filósofo ter. O poeta e o rapsodo, então, relacionam-se com o conhecimento, de certo modo; ordenam por inspiração divina o que captaram pelos sentidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu observar que o diálogo *Íon*, apesar de sua extensão reduzida, revela-se uma peça fundamental para a compreensão do pensamento platônico, especialmente no que se refere à relação entre conhecimento, mito e inspiração divina. Platão, por meio da voz de Sócrates, apresenta o rapsodo e o poeta não como detentores de conhecimento sistemático, mas como intermediários de uma força que os transcende, manifestada através da possessão e do arrebatamento divinos.

Constatamos, assim, que os discursos poéticos e religiosos não são meramente periféricos ou irracionais no interior da filosofia platônica, mas podem assumir um papel relevante na construção de um saber que, embora não seja epistêmico em sentido estrito,

conserva valor por sua vinculação com a *dóxa* verdadeira. Ao articular elementos mítico-religiosos em consonância com sua ontologia e epistemologia, Platão promove uma ressignificação do mito: este deixa de ser simples narrativa fantasiosa e passa a funcionar como veículo pedagógico e como discurso verossímil, capaz de auxiliar a razão nos limites de sua atuação. O que leva igualmente a ressignificar o papel do poeta e do rapsodo.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil, a quem agradecemos. Agradecemos igualmente à equipe da PROPESQ da UFT responsável pelo PIBIC, que viabilizou a elaboração e divulgação dos primeiros resultados desta pesquisa.

REFERÊNCIAS

- DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Tradução de Ivone C. Bendetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. **The myth of the eternal return: cosmos and history**. Princeton: Princeton University Press, 1959.
- MORAVCSIK, Julius. **Platão e Platonismo**. Tradução de Paulo Fernando T. Faria. São Paulo: Loyola, 2002.
- PERL, Eric D. **Thinking being: introduction to Metaphysics in the classical tradition**. Leiden; Boston: Brill, 2014.
- PLATÃO. **Íon**. Tradução, introdução e notas de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- PLATO. **Complete works**. Edited by John M. Cooper; D. S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. v. III – Platão. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2003.
- TRABATTONI, F. **Platão**. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges da Fonseca. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.