



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIANA LEME BELCHIOR

**A NOVA INTERPRETAÇÃO PLATÔNICA: AS CONTRIBUIÇÕES DE
SCHLEIERMACHER À ESCOLA DE TÜBINGEN-MILÃO**

Brasília – DF
2011

MARIANA LEME BELCHIOR

**A NOVA INTERPRETAÇÃO PLATÔNICA: AS CONTRIBUIÇÕES DE
SCHLEIERMACHER À ESCOLA DE TÜBINGEN-MILÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, como requisito para obtenção do título de Mestrado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Brasília – DF
2011

Belchior, Mariana L.

A nova interpretação platônica: as contribuições de Schleiermacher à escola de Tübingen-Milão/ Mariana Leme Belchior. – 2011.
112 f.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia. Área de Concentração: filosofia Antiga. Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília.

1. História da Filosofia Antiga; 2. Platão; 3. Hermenêutica; 4. Escola de Tübingen-Milão.

MARIANA LEME BELCHIOR

**A NOVA INTERPRETAÇÃO PLATÔNICA: AS CONTRIBUIÇÕES DE
SCHLEIERMACHER À ESCOLA DE TÜBINGEN-MILÃO**

Banca Examinadora

.....
Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB)

.....
Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier (UFU)

.....
Profa. Dra. Loraine Oliveira (UnB)

*Aos meus maiores incentivadores,
minha mãe e meu amor.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu estimado orientador Prof. Dr. Gabriele Cornelli, pela dedicação, paciência e orientação constante destes (quase) onze anos de amizade.

À compreensão, o companheirismo e a ternura diária de meu grande amor, Richard.

As mulheres de minha vida, minha mãe e irmãs (Fernanda e Clara), que sempre me deram todo o amor e apoio necessário para a vida.

Ao grande amigo Jonatas Rafael, pela dedicação, apoio e amizade nesta etapa final.

As queridas amigas Talita Flor e Ana Beth, pelas indicações precisas sobre forma e conteúdo e, especialmente, pela amizade verdadeira.

Ao atencioso Gerson Bréa por me apresentar as leituras de Schleiermacher.

Ao grupo Archai, pelas oportunidades acadêmicas e pessoais.

Aos professores Maurizio Migliori, que gentilmente me enviou muitos textos sobre a pesquisa, e Dennys Xavier, pelas conversas informais e indicações precisas.

Lembro que Bernard Shaw disse que Platão foi o dramaturgo que inventou Sócrates [...] Mas podemos dizer que Platão tinha saudades de Sócrates, Depois da morte de Sócrates ele terá dito a si mesmo: “Ora, o que Sócrates diria sobre essa minha dúvida específica?”. E então, a fim de ouvir mais uma vez a voz do mestre a quem amava, escreveu os diálogos. Em alguns desses diálogos, Sócrates representa a verdade. Em outros, Platão dramatizou os seus vários humores. E alguns não chegam a conclusão alguma, porque Platão estava pensando à medida que escrevia; ele não sabia qual seria a última página quando escreveu a primeira.

Jorge Luis Borges.

RESUMO

A historiografia platônica, a partir dos anos 50, se concentrou numa questão de ampla relevância para a compreensão da filosofia de Platão, que diz respeito ao fato de que há certa discrepância entre a imagem que Platão oferece em sua filosofia nos diálogos e aquela que seus discípulos nos transmitiram. Este problema historiográfico já havia sido abordado por Schleiermacher no século XIX ao elaborar uma teoria do diálogo como uma forma de representação, que vincula a filosofia de Platão a uma comunicação direta e indireta, capaz de influenciar diversos autores ao longo dos séculos XIX e XX. Este debate recebeu uma instigante “solução” pela assim chamada escola de Tübingen-Milão, representada por comentadores como Gaiser, Krämer e Szlézák que indicam uma possível “solução” a esta questão hermenêutica. Recentemente esta proposta da escola de Tübingen-Milão foi encabeçada por Reale, que propõe uma complexa teoria que tende a demonstrar que é nas “doutrinas orais” de Platão que se deve procurar uma filosofia mais original. Assim, a dissertação buscará investigar a relação entre a hermenêutica schleiermacheriana e a compreensão histórica da figura de Platão, a partir da influência do método de Schleiermacher ao novo paradigma hermenêutico proposto pela Escola de Tübingen-Milão.

Palavras-chave: História da Filosofia Antiga; Platão; Hermenêutica; Escola de Tübingen-Milão.

ABSTRACT

Dating from the 50s, platonic historiography has concentrated on a question of great relevance for the comprehension of Plato's philosophy, concerning the fact that there is a discrepancy between the image which Plato gives his philosophy in the dialogues and the one which his disciples handed down to us. This historiographic problem has already been addressed by Schleiermacher in the XIX century when he elaborated a theory of the dialogue as a form of representation, which links Plato's philosophy to a direct and indirect communication, capable of influencing several authors through the XIX and XX centuries. This debate had an instigating "solution" by the so called school of Tübingen-Milan, represented by commentators such as Gaiser, Krämer and Szlezák, who point to a possible "solution" to this hermeneutic question. This proposal by the school of Tübingen-Milan has recently been headed up by Reale, who proposes a complex theory, which intends to show that it is in Plato's "spoken doctrines" that a more original philosophy should be sought out. Thus, the dissertation will investigate the relation between the Schleiermacherian hermeneutics and the historical comprehension of Plato, starting with the influence of Schleiermacher's method to the new hermeneutic paradigm proposed by the school of Tübingen-Milan.

Keywords: History of ancient philosophy; Plato; Hermeneutic; School of Tübingen-Milan.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Trilogia dos diálogos de Platão	38
Quadro 2: Paradigma Tradicional x Paradigma Alternativo	58
Quadro 3: O escrito x A oralidade	88

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. O PRINCÍPIO DA TRADIÇÃO HERMENÊUTICA	18
1.1. A contribuição de Schleiermacher: uma nova prática hermenêutica	21
1.1.1. Perspectiva histórica da origem da hermenêutica	22
1.1.2. Schleiermacher e o método hermenêutico	23
1.2. Os diálogos platônicos: Schleiermacher e a Introdução aos diálogos de Platão	29
1.3. Uma nova interpretação platônica: as contribuições schleiermacherianas	40
2. OS PARADIGMAS HERMENÊTICOS E AS DOCTRINAS NÃO ESCRITAS	42
2.1. A Escola de Tübingen-Milão e os fundamentos do paradigma alternativo	47
2.1.1. A crítica ao paradigma schleiermacheriano	50
2.1.2. A tradição oral e os testemunhos	54
2.1.3. Os “autotestemunhos” de Platão e a autonomia dos diálogos	55
2.2. A oposição a Escola de Tübingen-Milão	61
2.2.1. A crítica a novo paradigma da Escola de Tübingen-Milão	63
2.2.2. <i>Fedro</i> e <i>Carta VII</i> : um problema interpretativo?	65
3. A ANÁLISE DOS DIÁLOGOS: <i>FEDRO E CARTA VII</i>	68
3.1. A questão sobre oralidade e escrita nos diálogos	71
3.2. A comunicação no <i>Fedro</i> e na <i>Carta VII</i>	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS	104

INTRODUÇÃO

Na Grécia antiga do século VIII a.C., é possível identificar o desenvolvimento e a expansão gradual da palavra escrita em uma sociedade fundamentalmente oral.

Segundo Thomas (1992, pp.79-81), não se pode indicar qual foi o fator determinante da admissão da escrita para os gregos, ou seja, se foi “para uso comercial” ou “para escrever poesias”. O que se pode rastrear é a maneira como este tipo de comunicação se dissemina rapidamente nas comunidades gregas. A escrita grega seguramente não era esotérica, pois devido à ampliação de seu uso em inscrições públicas a grafitos, dedicatórias e cerâmicas, pode-se concluir que não era de uso limitado dos escribas.¹ Entretanto, não é possível distinguir sobre o ímpeto da escrita sem avaliar a essência do não-escrito.

A relação entre oralidade e escrita, na Grécia antiga, se desenvolve de maneira gradativa a partir das interações com os fenícios. Apesar de a introdução da escrita ser, de fato, gradativa na Grécia, foi certamente fundamental para os primeiros pensadores helênicos, entre eles, Platão.

Platão foi o primeiro filósofo a demonstrar uma produção escrita quantitativamente extensa, seja através de seus diálogos ou por meio de suas cartas. Enquanto que, dos pré-socráticos, foram identificados apenas fragmentos, em Platão foi possível determinar grande parte de sua produção escrita, seja pelos próprios textos que temos, seja pelos relatos de discípulos e comentadores antigos.²

A filosofia platônica sempre foi um dos poucos pontos de referências fixados aos demais intérpretes ou comentadores. A partir das ideias platônicas, se distribuem de forma ordenada outros filósofos e outras escolas de pensamento como, por exemplo, o Liceu de

¹ Em Atenas, foram encontrados pelo menos 154 grafitos com datas referentes apenas ao século VII (THOMAS 1992, p.81). A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Raul Fiker, mantendo a paginação da edição de 2005.

² Os escritos de Platão chegaram-nos integralmente. São trinta e cinco diálogos e doze cartas: *Eutífron*, *Apologia de Sócrates*, *Críton*, *Fédon*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Parmênides*, *Filebo*, *Banquete*, *Fedro*, *Alcebíades I*, *Alcebíades II*, *Hiparco*, *Amantes*, *Teages*, *Cármides*, *Laquês*, *Lisis*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Górgias*, *Menon*, *Hípias menor*, *Hípias maior*, *Íon*, *Menexeno*, *Clitofonte*, *República*, *Timeu*, *Crítias*, *Minoxé*, *Leis*, *Epínomis e Cartas* (REALE 1975-1980, p.9). Não falaremos do debate sobre a autoria de diálogos, como *Leis*, ou sobre a autoria das cartas, exceto a discussão que cerca a *Carta VII*, um dos objetos necessários a este texto. A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Henrique C. De Lima Vaz e Marcelo Perine, mantenho a paginação da tradução da edição revisada de 2007.

Aristóteles.³ As diferentes maneiras de como se relaciona a figura de Platão ao contexto filosófico têm, muitas vezes, representado um importante instrumento avaliativo às colocações de um teórico da filosofia.

Neste sentido, afirma Reale (1975-1980, pp. 9-10), a filosofia de Platão pode ser considerada a mais estimulante e influente por mais de um milênio. Os ensinamentos platônicos, sobre como interpretar a realidade através de seus métodos inovadores, são capazes de ensinar um novo olhar sobre a realidade.

No entanto, desde a antiguidade - e já com seus primeiros discípulos - a compreensão da filosofia, do próprio Platão, é uma atividade bastante complexa, tanto pelos conteúdos filosóficos apresentados em seus diálogos, quanto pelas questões metodológicas e epistemológicas que a obra do grande filósofo fazem emergir. Assim, ao longo dos séculos, a filosofia de Platão foi reinterpretada sob as diferentes vertentes metodológicas propostas por seus intérpretes e comentadores e, como não poderia ser diferente, novas interpretações da filosofia e da figura de Platão surgiram na história da filosofia.

De acordo com Santos (2008, pp. 19-21), a problemática que envolve a interpretação do *corpus* platônico “deve-se a uma ampla diversidade de fatores” como o conhecimento da literatura e da cultura grega e os “fatores estilísticos e literários” de sua obra. A filosofia e a obra de Platão “sempre constituíram realidades distintas”, por dois motivos: primeiro porque “a leitura de seus diálogos só gradualmente pode proporcionar a compreensão da filosofia platônica”. Ou seja, é possível encontrar “mitos, interlúdios, amalgamados num todo impossível de sintetizar numa concepção unitária”. E, conseqüentemente, encontramos o segundo motivo: a visão unitária da filosofia platônica é mais facilmente colhida a partir das obras de seus comentadores e intérpretes através da “doutrina” ou “pensamento platônico”.

A tradição platônica pode ser, portanto, interpretada a partir de duas fontes: a tradição direta, aquela apresentada em seus *Diálogos*, e a tradição indireta platônica, transmitida pelos seus discípulos mais próximos, como Aristóteles, Xenócrates e Espêusipo. O primeiro grande comentador da filosofia de Platão foi seu ilustre discípulo Aristóteles. Sua leitura de Platão, no decorrer dos séculos, tem-se apresentado como um dos pontos de discordância entre as diferentes análises interpretativas do pensamento platônico. Sabe-se que o estagirita, além de fazer várias críticas ao seu mestre, teria compartilhado com os colegas de Academia e, também, com seus discípulos, “um conjunto de concepções, teorias e doutrinas que os

³ Para Reale (1975-1980, pp.8-9), “o próprio Aristóteles depende estruturalmente das ideias de Platão”. Após a era helenística e durante os próximos seis séculos, tudo que influenciou ou contribuiu de maneira significativa ao estudo filosófico advém do pensamento de Platão, mesmo que de maneira indireta.

diálogos não” revelariam ou identificariam como sendo de Platão. Já a questão estilística e literária está interligada à linguagem e à forma de escrita adotada por Platão: o diálogo. O pensamento platônico deve ser interpretado com base nos seus diálogos e através de seus intérpretes e comentadores. Contudo, para Santos (2008, p.21), é aqui que identificamos um dos problemas centrais que envolvem a interpretação do *corpus* platônico: o lugar da tradição indireta no pensamento platônico.

De acordo com Trabattoni (1994, pp. 03-10), é necessário que sejam analisadas cuidadosamente as várias facetas interpretativas atribuídas a Platão e à sua escola. É certamente o caso da identificação de Platão enquanto “pai da metafísica clássica e defensor do dualismo ontológico” que foi reconhecido especialmente no mundo anglo-saxão, onde a tradição vê um traço comum que une Platão a Descartes, e, em seguida, um determinado realismo epistemológico que se tornou referência na Inglaterra na virada do século XX. Já nos dois últimos séculos, surgem outros modelos interpretativos de Platão: o proposto pela escola Neo-kantiana de Marburg, o Platão Político do Novo Humanismo Alemão, a releitura de Platão à luz do existencialismo de Jaspers, a hermenêutica moderna de Schleiermacher e, por fim, a filosofia analítica contemporânea.

No decorrer desta dissertação, portanto, buscaremos elementos metodológicos que apontem para uma análise do pensamento platônico, em seus textos e interpretações ao longo da história.

De maneira especial, a interpretação proposta pelo alemão Schleiermacher no século XIX fundamenta-se em uma análise metodológica hermenêutica que vincula a filosofia de Platão a uma comunicação direta e indireta. O método hermenêutico schleiermacheriano foi capaz de influenciar diversos autores ao longo dos séculos XIX e XX.

A partir desta imagem de Platão e das novas possibilidades interpretativas, vem à tona um velho problema historiográfico já detectado por estudiosos como Robin (1908), Stenzel (1924), Gomperz (1930) e Cherniss (1935). Assim, em um primeiro momento, o grande impasse encontra-se na relação entre os diálogos de Platão e as doutrinas não escritas apresentadas pelos seus primeiros discípulos, especialmente Aristóteles. Segundo os testemunhos destes, Platão teria apresentado uma série de doutrinas matemáticas e ontológicas. O problema é que não parece haver vestígios delas nos diálogos. Assim, diante dos relatos dos discípulos, surgiu uma polêmica entre os vários estudiosos sobre o tema com relação ao valor a ser dado a estes testemunhos para a compreensão da filosofia de Platão. Uma primeira tentativa de superar o impasse é representada pela tese de Cherniss (1935) ao

afirmar que a tradição indireta teria sido mal interpretada pelos antigos discípulos de Platão, notadamente por Aristóteles.

Surge, no final dos anos cinquenta, na Universidade de Tübingen, com Gaiser e Krämer, a proposta de uma nova interpretação de Platão. Para eles, a tradição indireta deveria ser considerada o vértice da filosofia de Platão, enquanto os seus diálogos deveriam ser considerados instrumentos preparatórios e introdutórios à filosofia de Platão.

Na década de oitenta, Thomas Szlezák, que pode ser considerado o terceiro membro da escola de Tübingen, acrescentou novos argumentos às críticas apresentadas por Gaiser e Krämer. Em 1982, os tuingueses despertam a atenção de Giovanni Reale, que contribui de maneira significativa a esta nova interpretação, ao ponto de a escola tornar-se conhecida como *Escola de Tübingen-Milão*.⁴

A base da tese dos tuingueses fundamenta-se em três paradigmas. O paradigma originário, nascido dentro da própria Academia platônica, com seus discípulos e intérpretes mais próximos, baseava-se na natureza teórica do conhecimento e priorizava as doutrinas não escritas ou os ensinamentos orais de Platão.⁵ O segundo paradigma, o moderno, que também foi denominado pela escola de Tübingen-Milão como romântico e apresentado por Schleiermacher, prioriza os diálogos como fonte de referência à filosofia platônica.⁶ E, por último, o novo paradigma hermenêutico proposto pelos tuingueses: para eles, o eixo de sustentação da filosofia de Platão estaria nas doutrinas não escritas, e não em seus diálogos. Estaria de fato contida no *Fedro* e na *Carta VII*⁷ uma dura crítica à utilização da escrita. A crítica tomaria a forma de testemunhos do próprio Platão, por este motivo denominados de “autotestemunhos” (REALE 1984, pp.26-51).

O objetivo dos tuingueses era invalidar a proposta hermenêutica apresentada por Schleiermacher, visando sua superação através da incorporação da nova proposta hermenêutica por eles apresentada.

Desde as primeiras publicações da Escola de Tübingen-Milão dedicadas a este “novo paradigma hermenêutico” e à proposta de uma nova interpretação de Platão, a maioria dos

⁴ Somente com a publicação de 1997 da tradução de *Para uma nova interpretação de Platão*, de Reale, é que o público brasileiro teve acesso mais diretamente a esta teoria e a um debate que envolve os maiores centros de pesquisa platônicos europeus há, pelo menos, vinte anos. (PERINE 2009).

⁵ Os principais representantes desta interpretação seriam Aristóteles, Espeusipo e Xenócrates. Entretanto, apesar de priorizar os diálogos como base para o pensamento teórico, também os neoplatônicos podem ser enquadrados aqui pela proximidade histórica e conceitual. Entre eles pode-se citar Albino, Plotino, Proclo, Santo Agostinho e até Ficino (REALE 1984, p.27; HÖSLE 2004, pp.39-55).

⁶ Schleiermacher (1804, pp. 41-46) defende a autarquia dos diálogos, deixando em segundo plano a tradição indireta.

⁷ Mantenho nas notas de referência o nome canônico de *Phaedrus* para a obra *Fédro*, bem como *Epistola VII*, e sua abreviação *Epist.*, para a *Carta VII*.

comentadores não se posicionaram sobre tal iniciativa (TRABATTONI 1994, pp. 01-09). Entretanto, hoje encontramos diversos opositores à escola, como Isnardi Parente, Brisson, Trabattoni, Gonzalez, entre outros.

De acordo com Trabattoni (1998, pp.25-27), a negação das doutrinas não escritas apresenta-se “dividida em três sub-hipóteses”: a) a maioria dos testemunhos que fundamenta a tradição indireta advém de Aristóteles e seus discípulos mais próximos, como Teofrasto, Aristóxeno e, conseqüentemente, de seus comentadores, especialmente Alexandre de Afrodisia e Simplicio. Aristóteles, porém é considerado por alguns comentadores como fonte não confiável; b) “a tradição indireta” apresenta doutrinas elaboradas no interior do “ambiente acadêmico” por meio da exposição de Platão e de outros pensadores como Espêusipo e Xenócrates; c) “as doutrinas apresentadas pela tradição indireta são de fato platônicas”, mas, se analisadas com cautela, demonstram “ser apenas mera reelaboração das doutrinas consignadas por Platão.” Assim, para Trabattoni, fica evidente que “as possíveis diferenças entre as doutrinas” escritas e orais, transmitidas por Aristóteles, devem ser compreendidas como uma “evolução” da análise feita por Aristóteles.

Mediante a verificação historiográfica de dados teóricos sobre a tradição platônica e a comparação dos primeiros testemunhos platônicos com relação à escrita apresentada nos diálogos, e às diferentes interpretações e posições dos estudiosos ao longo dos anos sobre a questão da oralidade no pensamento platônico, a presente dissertação procurará traçar novas possibilidades de articulação das linhas fundamentais do pensamento de Platão, a partir da análise da discussão contemporânea sobre a oralidade e a escrita na obra de Platão. Dada a importância da filosofia de Platão para a compreensão não somente da filosofia antiga, e sim do próprio desenvolvimento do pensamento ocidental como tal, uma abordagem cautelosa e crítica à teoria das “doutrinas não escritas” de Platão se faz necessária. De problema estritamente historiográfico, de fato, a questão da relação entre escrita e oralidade em Platão assume os contornos de um problema fundamental para a compreensão do próprio “fazer-se” da filosofia como tal, em busca de definições descontínuas e frágeis de seus âmbitos e de sua metodologia, entre diálogo aberto e tese definida.

Neste sentido, a pesquisa se dividirá em três capítulos. No primeiro capítulo, retomaremos os fundamentos teóricos e filosóficos do estudo hermenêutico apresentado por Schleiermacher, tanto como instrumento metodológico de interpretação através da emancipação do estudo hermenêutico como de uma disciplina independente das outras, além de sua contribuição para a interpretação da filosofia de Platão.

Já no segundo capítulo, abordaremos a influência do método de Schleiermacher sobre os comentadores dos séculos XIX, XX e XXI. A proposta hermenêutica apresentada por Schleiermacher será considerada como um importante ponto de partida para as novas interpretações do pensamento platônico, uma vez que os estudiosos da escola de Tübingen-Milão utilizam-se de seus fundamentos teóricos para a criação de um novo paradigma hermenêutico, ainda que se oponham ao paradigma schleiermacheriano. Da mesma forma, os que criticam a Escola e seu paradigma, de várias maneiras, fazem referência às indicações metodológicas apresentadas pelo mesmo Schleiermacher.

Por fim, no terceiro capítulo, com base na proposta apresentada pela Escola de Tübingen-Milão, em como reinterpretar o pensamento platônico sob este novo paradigma hermenêutico, analisaremos passagens centrais da obra de Platão, notadamente da *Carta VII* e *Fedro*, a fim de ilustrar em que medida, ainda hoje, as premissas metodológicas utilizadas por Schleiermacher encontram-se presentes no debate contemporâneo sobre estes textos e a obra platônica mais em geral.

CAPÍTULO I – O PRINCÍPIO DA TRADIÇÃO HERMENÊUTICA

As inquietações de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, sobre a importância de se pensar a relação entre o autor e o leitor na obra de Platão, associavam-se diretamente à falta de uma metodologia específica que interpretasse os ensinamentos platônicos, fossem eles orais ou escritos, e não mais através da utilização da comunicação oral e escrita como instrumentos de representação das alegorias e mitos na Grécia antiga.⁸

O homem grego pensava e escrevia tendo como base o diálogo, o que permitia diversas formas de interpretação de um mesmo texto,⁹ mesmo com a ampla utilização dos textos escritos, da qual temos como exemplo o relato de Diógenes Laércio sobre Filolau, onde se diz que Platão mandou comprar livros deste (Filolau).¹⁰ Esse fato mostra uma ampla propagação da escrita ao menos no interior da Academia Platônica e entre outras escolas de

⁸ Na Grécia antiga do século VIII a.C., pode-se observar o desenvolvimento gradual da palavra escrita numa sociedade muito mais oral. A escrita alfabética chega ao mundo grego na primeira metade do século VIII a.C.. De acordo com Thomas (1992, pp. 73-80), a escrita e o alfabeto foram adotados dos fenícios da “costa do Levante com quem os gregos” mantinham contato. A região de Creta, Chipre, Al Mina, na Síria, e outras, nas quais os “eubeus comercializavam”, são regiões onde é possível comprovar uma escrita mais antiga e próxima às formas da escrita fenícia. O mercador grego, já familiarizado com a escrita fenícia, incorpora o sistema básico a fim de tornar a “escrita fenícia mais adaptável”. Segundo Thomas, “estudiosos do Oriente Médio” tendem a “recuar a data para o início do século IX ou X a. C.” através da análise das “formas das letras”, contudo, as descobertas recentes sobre os “materiais dos escritos” são “arqueologicamente datados” para o século VII a. C. A utilização do alfabeto pelos gregos “não transformou” suas vidas. Em algumas áreas, sua utilização foi “para propósitos bem limitados” e, em outras, “demoraram décadas” para sua incorporação. A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Raul Fiker, mantendo a paginação da edição da tradução de 2005.

⁹ Para Reale (2009, pp. 211-213), entre o século V e a metade do século IV a. C, ocorre na Grécia “uma das maiores revoluções culturais com o nascimento da *civilização da escrita* e com a consequente superação *da cultura da oralidade poético-mimética*”. A “vitória da *escrita* sobre a *oralidade* corresponde” ao período de vida de Platão. Neste sentido, a questão que envolve o problema da oralidade e escrita nos textos platônicos se torna ainda mais delicada. Afinal, para que se possa realizar uma análise criteriosa sobre os aspectos filosóficos de sua obra, deve-se também considerar os fatores históricos como agentes determinantes da sua postura de filósofo-escritor. De fato, afirma Trabattoni (1998, pp. 103-104), as obras de Platão não possuem as características de “tratados científicos”, pois não se trata de um texto impessoal. Ao contrário, o intérprete se depara “com momentos de um discurso que podem ser esclarecidos unicamente à luz do conjunto” de ideias, alusões e alegorias que foram apresentadas em seus diálogos, uma vez que, diferentemente dos grandes pensadores de sua época, Platão optou por utilizar as diferentes formas de comunicação, tanto oral quanto escrita, como instrumentos de mediação e inserção ao estudo filosófico, dentro ou fora da Academia. Ou seja, o método filosófico proposto nos diálogos platônicos deve ser “descritos como um organismo argumentativo escrito em vista de um certo objetivo”. As datas das obras citadas referem-se à data da primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Fernando E. de Barros Rey Puente e Roberto Bolzani Filho, mantendo a paginação da edição da tradução de 2003, para a obra de F. Trabattoni; e a tradução de Rossano Pecoraro de 2009 para o texto de G. Reale.

¹⁰ Nas notas de referência, abreviaremos Diógenes Laércio por D.L., e sua obra, “Vidas e doutrinas de filósofos ilustres”, por *Vidas*. Assim, a referência do trecho é D.L., *Vidas*, VIII, 84. A tradução das citações de *Vidas* é de Mário da Gama Kury, Editora UnB, 2008.

pensadores ao longo da Grécia. Em muitos aspectos, a Grécia antiga pode ser considerada uma sociedade oral, deixando a palavra escrita em segundo plano, pois o que deveria vir em primeiro lugar, tanto na Academia quanto nas *ágorai*, era o discurso falado, ou seja, o proferimento de ensinamentos orais transmitidos por mestres e sábios. As comunicações orais e escritas são elaboradas de formas distintas, talvez complementares, se pensadas como práticas discursivas, todavia ambas são expressões dos pensamentos interiores do indivíduo.¹¹

Este capítulo tem por finalidade observar em que medida a discussão sobre o conceito de hermenêutica, presente na análise de Schleiermacher, pode permitir a delimitação de dois universos distintos, da exegese e da análise filosófica, através de uma metodologia sistemática proposta pelo estudo hermenêutico dos *Diálogos* de Platão.¹²

O estudo hermenêutico proposto por Schleiermacher não só assinalou uma diferença de valores entre os gregos e os pensadores modernos, como também ilustrou em que medida era possível estabelecer uma constância relativa aos elementos que integravam a conceituação do termo ao longo deste processo.¹³ Diante da necessidade de fundamentação de alguns princípios teóricos e práticos, a reflexão hermenêutica de Schleiermacher acabou tornando-se elemento indispensável no cenário filosófico, pois evidenciou a importância de se considerar determinadas situações e elementos - teóricos ou práticos - que permeiam o processo interpretativo e alteram o sentido de algumas reflexões filosóficas. O autor contribui assim

¹¹ Encontramos tal idéia em GRONDIN (1991, pp.52-53). A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Benno Dischinger, mantendo a paginação da edição da tradução de 1999.

¹² Os manuscritos medievais que apresentam os diálogos platônicos incluem 24 diálogos e, ainda, 13 cartas que foram atribuídas à autoria de Platão. O *corpus* platônico totaliza 37 ou mesmo 38 títulos, sendo 24 consideradas obras autênticas e 13 duvidosas. Haveria ainda mais 6 ou 7 seguramente apócrifas, elevando-se o número total a 44 títulos.

¹³ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, teólogo, filólogo e filósofo alemão, nasceu em Breslau em 12 de novembro de 1768. A primeira publicação sobre Platão data de 1801, sendo uma resenha anônima que criticava um livro de F. Ast sobre o *Fedro*. Temos ainda as seguintes obras: *Grundlinien einer Kritik deês bisherigen Sittenlehre* (1803); discursos *Sobre a religião* (1806; 1821; 1831); *Monólogos* (1822; 1829); *Die Weihnachtsfeier* (1806); *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* (1822; 1831); *Introdução aos diálogos de Platão* (1804); as monografias: *Heráclito, o obscuro de Éfesos* (1808); *Diógenes de Apolônia* (1814); *Sobre Anaximandro* (1815); *Sobre as obras éticas de Aristóteles* (1817); *Sobre os comentários gregos à Ética a Nicômaco e Sobre o valor de Sócrates* (1819). Contudo, os textos sobre filosofia e hermenêutica permaneceram não publicados até que amigos e admiradores, após sua morte em 12 de fevereiro de 1834, encarregam-se de editar seus manuscritos sobre o tema: A. Schweizer, *Entwurf einer System der Sittenlehre* (1835); F. Lücke, *Hermeneutik und Kritik* (1838); L. Jonas, *Dialektik* (1839), H. Ritter, *Geschichte der Philosophie* (1839); A. Testen, *Grundriss der philosophischen Ethik* (1841); C. Lommatzsch, *Ästhetik* (1842); C. A. Brandis, *Die Lehre vom Staat* (1845); C. Platz, *Erziehungslehre* (1849); L. George, *Psychologie* (1864). E no ano de 1864 a publicação das “Obras completas” (*Sämtliche Werke*) com 33 volumes organizados em: I – *Zur Theologie*, vol 1-13; II – *Predigten*, vol. 14-23 e III – *Zur Philosophie und vermischte Schriften*, vol. 24-33.

para estabelecer uma nova teorização de ideias e conceitos platônicos, como sugerem suas leituras dos diálogos de Platão conforme veremos a seguir.¹⁴

Para o alcance desse objetivo, recorreremos a três passos ao longo deste primeiro capítulo. O primeiro passo consistirá em discutir como, à medida que nos aproximamos da ideia de civilização e identidade apresentada na cultura do século XX, nos distanciamos ainda mais desta universalização interpretativa que designa toda a cultura do mundo antigo. Conforme afirma Höhle (2004, pp.43-46), de fato, o filósofo antigo não busca apenas explicações, mas sim a compreensão do todo.¹⁵ Buscaremos neste primeiro momento uma lente hermenêutica capaz de permitir que enxerguemos o mundo antigo, compreendendo as alterações que fazemos nele por sermos indivíduos em tempos e espaços distintos.

No segundo passo, examinaremos a postura filosófica moderna, na qual pode se constatar que a filosofia busca novas formas de aprimoramento e o estudo hermenêutico deixa de ser uma atividade auxiliar ao estudo filosófico. A partir dessa nova postura da filosofia, busca-se recuperar a hermenêutica, assumindo-se que não pode ser considerada apenas como um conceito normativo que se caracteriza como um lugar vazio a ser preenchido pela compreensão.

Por fim, será abordada a relação do paradigma hermenêutico proposto por Schleiermacher e as interpretações que dele derivamou seja, de que maneira Schleiermacher se utiliza do estudo hermenêutico como instrumento interpretativo para a análise dos diálogos platônicos.

1.1 A contribuição de Schleiermacher: uma nova prática hermenêutica

O período de transição entre os séculos XVIII e XIX foi marcado por mudanças radicais, tanto no campo sociopolítico quanto no cultural por toda a Europa, e em especial na Alemanha.

¹⁴ De acordo com Szlezák (1985, p.338), a teoria de Schleiermacher ficou conhecida como a “teoria moderna do diálogo platônico”, pois suas ideias tiveram destaques nos séculos XIX e XX. A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Milton Camargo, mantendo a paginação da edição da tradução de 2009.

¹⁵ A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Antonio Celio Pinto de Lima, mantendo a paginação da edição da tradução de 2004.

A Alemanha já demonstrava suas primeiras alterações e novidades nos âmbitos cultural e literário, desde a superação do Iluminismo, notadamente através do movimento estético literário conhecido como *Sturm und Drang*.¹⁶ Tal movimento romântico recebeu influência de grandes poetas, intelectuais e importantes pensadores como Macpherson, Shakespeare, Rousseau, Lessing, Klopstock, Winckelmann, Goethe, Schiller, Jacobi, Herder, Hölderlin, Schleiermacher, Novalis, entre outros (MOURA 2009, pp.166-168).¹⁷

1.1.1 Perspectiva histórica da origem da hermenêutica

O termo romantismo passa a indicar o renascimento da emoção que o racionalismo predominante do século XVIII não conseguiu extinguir.¹⁸ Assim, até o final do século, a definição tradicional que constituía o termo “clássico” estava sendo desafiada pelos românticos, que dissolveram a categorização convencional de formas literárias e recorreram ao estabelecimento de um novo conjunto de regras que pudessem ser determinadas não pela época ou gênero, mas pela própria poesia. Segundo Reale (1986, p. 16):

¹⁶ Segundo Reale (1986, pp.20-26), esta denominação advém de um drama escrito por Fred. M Klinger e pode significar “*Tempestade e Assalto*” ou “*Tempestade e Ímpeto*”. A expressão foi utilizada por Schlegel como símbolo deste movimento no início do século XIX. O movimento *Sturm und Drang* foi considerado por alguns estudiosos da época uma revolução verbal em terras alemãs, que posteriormente viria a fundamentar a Revolução Francesa no campo político, conforme demonstra SAFRANSKI (2010). Em contrapartida, outros pensadores consideravam este movimento uma reação antecipada à própria Revolução Francesa e ao Iluminismo. A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução para o português de Marcelo Perine, mantendo a paginação da edição da tradução de 2005.

¹⁷ A figura de Winckelmann foi determinante para a nova postura de se pensar os gregos, adotada pelos modernos. Suas ideias foram marcantes, tanto por sua concepção da arte grega clássica quanto pelo modo como influenciou a nova posição adotada pelos artistas alemães em relação ao seu posicionamento sobre a arte grega, pois distingue o “*imitar do copiar*”. Para Machado (2006, pp. 09-22), esse projeto de criação de um “teatro nacional” representa o desenvolvimento de uma política nacionalista cultural inaugurado por Winckelmann no século XVII. Segundo ele (Machado ou Winckelmann;), esta “política cultural” buscava uma nova forma de se pensar e compreender os gregos e “sua proposta de ideal estético baseado no conceito clássico de beleza”. Neste sentido, Winckelmann pode ser considerado um dos fundadores da teoria moderna sobre a história da arte por ter iniciado uma nova atitude em relação à história da arte. Goethe, por sua vez, foi profundamente influenciado pelo projeto de Winckelmann. Contudo, somente após sua viagem pela Itália, entre os anos de 1786 e 1788, começa a valorizar a noção de bela forma. E Schiller encontra na peça de Goethe a serenidade e a grandeza da arte antiga. Schlegel, em virtude de conflitos com Schiller, se muda para Berlim em 1797, onde faz contato com Schleiermacher, e passa a publicar a revista *Athenaeum*, símbolo do movimento. Já Novalis morreu jovem, mas foi considerado por muitos a voz poética do romantismo. Schleiermacher, por sua vez, além de colaborar com a revista de Schlegel entre os anos de 1804 e 1828, traduz os diálogos platônicos inserindo introduções e notas comentadas sobre cada obra (GRONDIN 1991, pp.117-123).

¹⁸ Reale (1986, pp.07-25) apresenta uma série de soluções para a escolha deste termo, dentre as quais destaca as formas “*historiográfica (e geográfica)*” como fatores determinantes, já que “o romantismo designa o movimento espiritual que envolveu não somente a poesia e a filosofia, mas também as artes figurativas e a música, que se desenvolveu na Europa entre os fins do século XVIII e a primeira metade do século XIX”.

Com efeito, o classicismo tem grande importância na formação do espírito da época [...], e pouco a pouco, se impõe não apenas como antecedente, mas até como componente do próprio romantismo ou até como um de seus pólos dialéticos.

Nessa fase de transição, a utilização do classicismo se tornou elemento indispensável ao romantismo, pois agiu como corretivo do caos e da descompostura ocasionada pela revolução verbal provocada pelos *Stürmer*. Ao mesmo tempo em que esta nova fase alemã colocava o culto ao clássico tradicional iluminista em “xeque”, os pensadores desta época também criticavam o clássico repetitivo que advinha do modismo grego. De certa forma, o classicismo desejava levar a sério as origens gregas da arte e do pensamento alemão. Desta forma, a Alemanha do século XVIII assistiu um renascimento dos estudos clássicos, em que os gregos foram traduzidos e recuperados em sua originalidade. Neste sentido, o desenvolvimento da língua alemã era em si alimentado pelo novo historicismo.¹⁹

Após a Reforma, a Alemanha destacou-se por seu método inovador de interpretação.²⁰ Deste modo, a redescoberta do espírito alemão na busca por novos paradigmas interpretativos resultou no neoclassicismo romântico.²¹ Segundo Reale (1986, p.23), podemos destacar dois pontos fundamentais para tal transformação: primeiro, os pensadores como Herder, Schiller e Goethe que foram fundamentais para este processo de reorganização, já que “a tempestuosidade e impetuosidade de *Stürm* e o ‘limite’ (marca do clássico) deram origem ao momento romântico”. E, como segundo ponto, para além do campo das artes, o renascimento

¹⁹ Segundo Machado (2006, pp.23-49), não foi por acaso que, a partir deste movimento cultural existente na Alemanha desde o século XVIII, a época moderna trouxe à tona o interesse em se pensar filosoficamente o trágico e a tragédia. Pois, na sequência desse movimento através da valorização do ideal grego de beleza e por meio da necessidade de sua retomada pela arte alemã, iniciado por Winckelmann e tendo Goethe como seu principal expoente, surge no cenário filosófico alemão, principalmente com Schelling, Hölderlin e Hegel, uma reflexão sobre a essência do trágico de modo totalmente autônoma em relação à tragédia.

²⁰ No cânone romântico, estavam Platão, o antigo filósofo, que tinha atacado os poetas e podia ser considerado um poeta “romântico” e um artista, Shakespeare, considerado um poeta moderno, e Espinosa, um filósofo racionalista moderno. Esta reclassificação romântica foi profundamente comprometida com a nova crítica alemã. Tudo isso apresentou fortes implicações para os estudos de Platão, pois houve um crescente consenso de que o método histórico-crítico tinha de ser aplicado à obra de Platão, enquanto o mesmo havia sido largamente negligenciado na Alemanha, especialmente em comparação com Inglaterra e França. Consequentemente, houve uma mudança fundamental nas diretrizes sobre a filosofia de Platão, uma mudança que espelha o trabalho realizado na interpretação do Novo Testamento. Isso significava, em primeiro lugar, que as alegações sobre a filosofia de Platão tinham de ser fundamentadas nos próprios escritos – sem influências dogmáticas, teológicas ou relacionadas a outros sistemas filosóficos. Em segundo lugar, os escritos tinham de ser fixados no contexto histórico. Para que isso fosse concretizado, foi necessário, em terceiro lugar, que a sequência cronológica e as datas dos diálogos fossem determinadas. Este recém-indicado ideal ainda não havia sido alcançado em 1800, quando entrou em cena Schleiermacher com seus estudos sobre Platão (LAMM 2005, pp.92-93).

²¹ O neoclassicismo romântico pode ser considerado uma síntese do culto ao clássico imposto pelo período iluminista, mas sem o modismo repetitivo dos clássicos gregos, conhecido como “classicismo Winckelmann” (REALE 1986, p.26).

dos ideais gregos receberam uma importante contribuição de Schleiermacher, que traduziu os diálogos platônicos e os reintroduziu na cultura alemã sob uma nova ótica. Ou seja, sem os componentes desta reapropriação do período clássico não se poderia explicar a poesia e a filosofia desta época.

1.1.2 Schleiermacher e o método hermenêutico

De acordo com Grondin (1991, p.119), o início do século XIX representa um dos recortes histórico-filosóficos mais marcantes deste período, pois se encontrava separado por um abismo, estando, de um lado, o racionalismo de décadas anteriores e, do outro, Schleiermacher e sua “definição da hermenêutica como arte da *compreensão*”. A tarefa da hermenêutica anterior a Schleiermacher era a de apreender a verdade através da interpretação textual, como pode ser destacada na posição adotada por Spinoza em seu *Tractatus theologico-politicus*.²²

Segundo Perine (2007, p.20), era comum na antiguidade “a interpretação de um filósofo antigo com base na tradição indireta”. No século XIX, Schleiermacher teria “inovado seus métodos com a sua tradução alemã da obra platônica”.²³ O estudo de Schleiermacher sobre Platão foi determinante para os estudos filosóficos, pois, com seu paradigma hermenêutico ele, pela primeira vez, se propôs a transcender os limites bíblicos da disciplina hermenêutica.²⁴

Para Jaeger (1888-1961, p.583).²⁵, Schleiermacher foi certamente um pensador audacioso. Antes dele, a filosofia platônica havia sido sintetizada em um simples sistema de busca por referências sobre metafísica e ética

²² O primeiro registro histórico da palavra hermenêutica com esta intenção de natureza normativa - no sentido conceitual da palavra como conhecemos - foi aplicado somente no século XVII na época moderna (GRONDIN 1991, pp.47-89). De acordo com Machado (2006, p.07), podemos caracterizar o período iniciado em meados de XVII, com a filosofia de Descartes, como modernidade.

²³ As pesquisas atuais realizadas por historiadores comprovaram que a obra de Schleiermacher não foi a primeira a desenvolver um estudo hermenêutico, contudo, seu estudo e sua obra, ainda hoje, são considerados os mais influentes. O estudo de Schleiermacher sobre Platão influenciou sua própria filosofia (HÖSLE 2004, pp.56-64).

²⁴ De acordo com Höhle (2004, pp.57-58), “Schleiermacher rompe radicalmente com a doutrina do quádruplo sentido da Escritura: há apenas uma forma de interpretação, a histórica, que vincula um autor com a linguagem e as ideias de seu próprio tempo”.

²⁵ A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Artur M. Parreira, mantendo a paginação da edição de tradução de 2001.

Anteriormente às inquietações de Schleiermacher, prevalecia uma ideia generalizada de que a exegese deveria reproduzir apenas uma apreciação de textos antigos e clássicos.²⁶ Pode-se dizer que este mesmo período representa a passagem de um estudo pré-filosófico para a consolidação do estudo filosófico, enquanto exercício interpretativo e reflexivo de caráter epistemológico e filológico sobre determinadas áreas do saber.

Para Dilthey, a hermenêutica schleiermacheriana pode ser relacionada ao fundamento geral das ciências humanas (ou do espírito) em oposição às ciências naturais e experimentais (BRAÍDA 2006, pp. 07-09).²⁷

De acordo com Xavier (2005, pp.25-26), todas as diretrizes metodológicas utilizadas por Schleiermacher advinham de um momento de transição da cultura alemã que não poderiam ser ignoradas ou deixar de ser mencionadas, pois as influências e as expectativas deste período foram fundamentais para Schleiermacher e sua concepção da figura de Platão.²⁸

Neste sentido, em meados do século XIX, o cenário filosófico passa a ter uma nova visão sobre questões interpretativas relacionadas ao campo da hermenêutica, como aquelas de Schleiermacher, Ast e Wolf.

Como é comum entre os comentadores da obra platônica, a investigação de Schleiermacher tem como motivação inicial a impressão de que Platão teria sido previamente mal entendido. No início de seu texto sobre hermenêutica, Schleiermacher (1829, pp.27-33), apresenta os motivos que o conduziram ao campo investigativo hermenêutico e cita as obras de Wolf e Ast como “o que foi editado de mais importante nesse domínio”. Após uma breve apresentação das obras, ele se volta contra a ideia, difundida nos escritos de Wolf e Ast, de que a hermenêutica, em conjunto com a crítica e a gramática, constituiria um estudo preparatório, um conhecimento complementar ou apenas um apêndice à filologia e à teologia cristã. Para ele, a restrição ao método hermenêutico como instrumento interpretativo destinado somente às obras da antiguidade clássica e aos textos das Sagradas Escrituras foi seu objeto de contraposição a Ast e Wolf. Segundo Schleiermacher, a obra de Wolf representa

²⁶ O modelo *exegese* foi traído por suas próprias regras e pela falta de metodologia para sustentação de uma análise mais rigorosa (XAVIER 2005, p.147). Entretanto, afirma Hösle (2004, pp.44-45), este paradigma foi fundamental para a transformação da filologia clássica em “ciência objetivante do mundo antigo” e, por outro lado, para a emancipação desta nova disciplina.

²⁷ Segundo Braída (2006, pp.07-09), a partir desta oposição apresentada por Dilthey, ficou evidente que as ciências naturais podiam ser compreendidas como ciência explicativa, quantitativa e indutiva, que buscava determinar as condições das causas através da quantificação. As ciências humanas, ao contrário, podiam ser consideradas compreensivas, pois visavam à apreensão dos significados através das intenções e atividades históricas e concretas do homem, ou seja, estabelece a apreensão do sentido.

²⁸ Schleiermacher, através de seu método, procura conceder um *status* mais racional à filologia, visando à dedução a priori das categorias fundamentais deste âmbito, parecido com o idealismo alemão (HÖSLE 2004, p.57).

“o espírito mais sutil da filologia” e, por evitar a forma sistemática em seu ensaio, acaba tratando a hermenêutica como estudo preparatório para outras disciplinas. Já Ast tenta proceder “como um filólogo que opera as combinações filosoficamente” e, apesar de considerar fundamental a filosofia para a explicação científica, trata a hermenêutica “como apêndice de filologia”. Assim, a partir desta análise, Schleiermacher contrapõe as ideias dos autores como distantes e, ao mesmo tempo, complementares para uma nova proposta hermenêutica.²⁹ Segundo Hösle (2004, p.57):

Schleiermacher tem por objetivo conceder um *status* mais racional à filologia, na qual ele vê apenas um “agregado de observações”, e se esforça por realizar uma dedução mais ou menos *a priori* das categorias fundamentais deste âmbito (em um modo que é manifestamente semelhante ao procedimento do próprio idealismo alemão). Enquanto articulação linguística do pensamento interior, uma exteriorização pode ser interpretada tanto de modo gramatical como psicológico.

É possível notar que Schleiermacher propõe a concessão da filologia ao romper radicalmente com a ideia da interpretação da escritura. Para ele, é possível reconhecer que um autor pode ser original e desenvolver novos conceitos.³⁰

A leitura de Schleiermacher é utilizada como instrumento de incursão interpretativa sobre a história da hermenêutica, indicando uma nova dimensão filosófica proposta por este grande pensador. O método apresentado por Schleiermacher tinha como objetivo fornecer instrumentos viáveis a todo o tipo de texto.

Muitas, talvez a maioria, das atividades que compõem à vida humana suportam uma gradação tríplice em relação à maneira como elas são executadas: uma, o é de modo inteiramente mecânico e sem espírito; outra se apoia em uma riqueza de experiências e observações e, finalmente, outra que, no sentido literal da palavra, o é segundo as regras das disciplinas. Entre estas me parece incluir-se também a interpretação (SCHLEIERMACHER 1829, p.25).

²⁹ A datação da obra refere-se à data da primeira versão do autor no início de seu capítulo *Discursos Acadêmicos* de 1829, mas utilizo nas citações a tradução de Celso Reni Braída, mantendo a paginação da edição da tradução de 2006.

³⁰ Schleiermacher, afirma Hösle (2004, p.58), reconhece que um autor pode ter ideias originais e possa vir a desenvolver um novo conceito. Contudo, existem limites e, por isso, Schleiermacher “rejeita a ideia de uma interpretação alegórica da Bíblia”, pois admite que certas alegorias devem “ser interpretadas como tais, mas não deixa de distinguir rigorosamente ‘interpretação da alegoria’ de ‘interpretação alegórica’”.

A relação destes três elementos foi decisiva para que Schleiermacher sentisse a necessidade de desenvolver um novo processo de interpretação e compreensão, visto que a compreensão é indispensável para a reconstrução e reinterpretação do pensamento antigo, pois é imprescindível que se pondere sobre quais teriam sido os elementos determinantes de tal processo mental.

Para Schleiermacher (1829, pp.25-64), a base desta reconstrução se desenvolve através do círculo hermenêutico.³¹ Deve-se buscar no universal a singularidade como ponto de partida deste processo, pois a compreensão é um processo circular que define o sentido, ou seja, um determinado conceito deve ser analisado em relação aos elementos que determinam seu contexto.

Assim, Schleiermacher cria um novo modelo de racionalização. Mediante interpretação de textos, ele determina a apreensão do sentido como essência do método.³² Aponta então no panorama filosófico uma hermenêutica fundamentada em questões relacionadas às técnicas utilizadas como instrumento de resolução de problemas interpretativos e que, de alguma maneira, se contrapõe às ideias anteriores de uma hermenêutica exclusivamente técnica.

A proposta de Schleiermacher fundamenta-se em uma nova operação hermenêutica baseada em experimentos e observações sobre a pluralidade existente nas diferentes maneiras de se conceber a compreensão a partir da relação leitor/autor. Para ele, um dos fatores decisivos que devem constituir uma análise hermenêutica não se resume à simples interpretação textual, mas sim à metodologia que leva à compreensão do texto analisado.

De acordo com Puente (2002, pp.14-15), este processo pode ser considerado como a fundamentação do método hermenêutico, pois “é a reconstrução da experiência mental do autor do texto em estudo”. Logo, é essencial “prevenir-se contra possíveis mal-entendidos”, que podem estar associados a fatores qualitativos ou quantitativos. O primeiro está associado aos possíveis equívocos em relação ao conteúdo de uma obra, enquanto o segundo estaria vinculado a uma falsa compreensão. Segundo ele, o método schleiermacheriano baseia-se em dois aspectos importantes: a obra literária e a linguagem. O “estilo” utilizado no uso da linguagem, para Schleiermacher, apresenta-se “entrelaçado” com a própria obra, isto é, as

³¹ O processo de entendimento pode ser compreendido como o responsável por fornecer o sentido geral às partes individuais, ou, o contrário, às partes que constituem o sentido geral. Ou seja, só se consegue compreender o sentido de determinada palavra na medida em que esta palavra encontra-se incluída no restante da frase e vice-versa.

³² Para Braída (2006, pp.07-08), esta “apreensão do sentido” coloca em questionamento o conceito de objetividade científica da época, pois se insere tal metodologia nas ciências naturais.

condições e as alternativas viáveis às possibilidades de mediação entre o autor e o leitor estão integradas, sendo impossível considerar apenas um dos aspectos no exercício hermenêutico.

Neste sentido, a inseparabilidade existente entre o sujeito e o objeto e a visão de totalidade entre o texto e o contexto, que antecedem à análise hermenêutica, são elementos essenciais para uma pré-compreensão da leitura.³³ Consequentemente, a partir desta teoria, depreende-se que não é possível compreender um texto em sua íntegra, a não ser que se compreenda de modo singular o significado das palavras e frases que foram apresentadas, levando-se à compreensão de que não seria possível entender uma palavra ou frase a menos que se considere o todo, como destaca Puente (2002, p.15):

O objetivo central da hermenêutica para Schleiermacher reside, pois, na compreensão do estilo de uma obra. Aqui é preciso entender que, para ele, o estilo não diz respeito apenas e tão-somente ao ‘uso da linguagem’ (*Behandlung der Sprache*) [...] A fim de chegar a essa compreensão, Schleiermacher recomenda dois métodos diversos, mas indissociáveis entre si, a saber, o método divinatório e o comparativo.

O método “divinatório” apreende o individual imediatamente; em contrapartida, o método “comparativo” parte do genérico para o particular. Portanto, a hermenêutica de Schleiermacher empenha-se, precisamente, na tentativa de contornar os dilemas que envolvem as questões estruturais de abordagem e interpretação. Para ele, a união dos métodos é um dos pressupostos fundamentais para a compreensão de qualquer texto que contemple um discurso representativo entre o referencial proposto pelo autor e a linguagem utilizada.

Na visão de Schleiermacher (1829, pp. 41-42), a interpretação gramatical e a técnica são complementares, sendo impossível separá-las. A relação entre a receptividade do sujeito e os termos de linguagem aplicados pelo autor são denominados “gramaticais”. O vocabulário, sintaxe, gramática, morfologia e fonética de uma linguagem são recebidos pelo sujeito do objeto-mundo, e eles podem ser “mecanizados”. Já o aspecto espontâneo se refere à “técnica” e à “psicologia”, e está relacionado à forma com a qual o sujeito emprega uma linguagem para seus próprios fins individuais, uma vez que o discurso aplicado pelo autor pode servir como fonte de interpretação, tendo em vista que somente através da apropriação da linguagem

³³ Segundo Braída (2006, p.07), Schleiermacher é inserido tanto na tradição exegética da teologia protestante como no renascimento dos estudos de filologia clássica, ou seja, um ideal *exegético* de reconstrução do sentido originário do texto, ao contrário da extração kantiana de reinterpretação adotada no período iluminista. Para Schleiermacher, era necessário analisar as condições gerais em que a compreensão acontecia, de que maneira e por quais razões resultava neste processo interpretativo.

adotada pelo autor torna-se possível estabelecer uma aproximação com aquilo que o autor teve a intenção de comunicar.

Assim, afirma Puente (2002, p.10), a obra de Schleiermacher foi fundamental para o cenário contemporâneo, já que, através do seu método interpretativo, conseguiu estabelecer uma relação entre hermenêutica, filosofia, teologia e filologia.³⁴ A filologia e a filosofia passaram a ser vistas como elementos inseparáveis da história, e os estudiosos desta época passaram a desenvolver um novo método histórico-crítico de análise.³⁵

1.2 Os diálogos platônicos: Schleiermacher e a Introdução aos diálogos de Platão

O grande renascimento dos escritos platônicos, afirma Reale (1986, p. 26), foi promovido na Itália, impulsionado pelo movimento espiritual do Humanismo e pelo Renascimento. Foi justamente durante a era moderna que todos os diálogos de Platão foram traduzidos em língua latina ao longo do século XV. As primeiras edições dos diálogos de Platão para o alemão foram traduzidas por Schleiermacher e Ast (SANTOS 2008, p.21).³⁶

De acordo com Lamm (2005, p.94), Schleiermacher foi o responsável por elevar o estudo de Platão além dos críticos “modernos” e “românticos”, com a ajuda que recebeu dos intérpretes mais importantes de sua época: Immanuel Kant, Wilhelm Gottlieb Tennemann, e Friedrich Schlegel, que foi seu amigo e colaborador no projeto de tradução das obras de Platão.³⁷

³⁴ Schleiermacher inicia seus estudos filológicos através da tradução da obra aristotélica *Ética a Nicômacos*. Contudo, a partir deste interesse em traduzir os clássicos gregos, se propõe a utilizar métodos sistemáticos de análise, com base nas experiências teológicas da *exegese* dos textos bíblicos. Assim, ele consegue aproximar a filologia, a teologia e a filosofia ao seu trabalho interpretativo dos diálogos platônicos através da aplicabilidade prática de seu método interpretativo (Puente 2002, pp.07-26).

³⁵ Antes de Schleiermacher, a autenticidade dos escritos se dava com base em dois critérios: a especificidade da linguagem e a amplitude, segundo a extensão, do assunto.

³⁶ Schleiermacher se dedicou a traduzir toda a obra de Platão entre 1804 e 1828. Mas, infelizmente, não conseguiu completar seu trabalho, pois ficaram faltando o *Timeu* e as *Leis*.

³⁷ Obras de Platão (*Platons Werke*) surgiu em seis volumes, com os primeiros cinco aparecendo entre 1804 e 1809, uma realização grandiosa do ponto de vista acadêmico. Originalmente, o projeto de traduzir toda a obra de Platão, em conjunto, com a escrita de um "trabalho" sobre Platão, tinha resultado de uma colaboração entre Friedrich Schlegel e Schleiermacher, que haviam sido companheiros de casa por um tempo. Schlegel, um teórico de renome literário e filólogo, pela primeira vez, mencionou o projeto de Schleiermacher em 1799, pouco depois de Schleiermacher ter acabado de escrever seus discursos sobre a *Religião* (1806). Não muito tempo depois de terem começado seu projeto colaborativo, Schlegel levantou a questão em uma carta a seu colaborador, na qual dizia que para ele não seria possível realizar tal atividade junto com seu colega Schleiermacher. Assim sendo, em 1803, a ideia original tornou-se um projeto solitário de Schleiermacher. O primeiro volume foi bem aceito pelo meio acadêmico e chegou a ser considerado como uma obra de gênio (LAMM 2005, p.95).

Para Szlezák (1993, pp.17-18), não é por acaso que os dois assuntos, a hermenêutica filosófica e a hermenêutica das obras de Platão, se encontram, pois um dos aspectos importantes que fundamentaram este estudo foi exatamente a escolha de Platão pela utilização dos diálogos como forma de escrita.³⁸ A forma dialógica que estrutura todos os escritos platônicos pode ser compreendida como um instrumento que favorece o desenvolvimento da reflexão entre a palavra escrita e a linguagem.³⁹

Segundo Xavier (2005, p.147), este modelo apresentado por Schleiermacher, denominado como “critério tradicional de interpretação” das obras platônicas, foi considerado revolucionário em sua época.⁴⁰ A ideia de Schleiermacher não consistia em simplesmente invalidar antigas interpretações ou mesmo regras que direcionassem a tais compreensões, mas sim em apresentar novas diretrizes que pudessem possibilitar novos entendimentos acerca das próprias interpretações que já haviam sido adotadas anteriormente.

As principais dificuldades hermenêuticas encontradas por Schleiermacher no estudo interpretativo de Platão, afirma Höhle (2004, pp.59-64), estariam relacionadas a três teses originais. A primeira refere-se à forma de escrita escolhida por Platão, a forma dialógica.⁴¹ A segunda tese seria recusar a crença de um esoterismo platônico.⁴² A terceira consiste na ordem cronológica dos diálogos: Schleiermacher teria refletido sobre o estilo, forma e conteúdo dos diálogos para a proposta de uma nova ordenação deles.

Schleiermacher (1804, pp.27-45) inicialmente relaciona as fontes existentes sobre a vida de Platão, examinando cuidadosamente quais notícias biográficas apresentadas sobre o pensador mereciam destaque, e concluiu que a melhor opção é Diógenes Laércio.⁴³ Segundo Schleiermacher, o objetivo do estudo hermenêutico constitui-se a partir de uma leitura

³⁸ A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Milton Camargo, mantendo a paginação da edição de 2005.

³⁹ Os diálogos platônicos, para Schleiermacher, “estariam cheios de passagens em que pressentiríamos que ele estaria aludindo a algo sem que estivéssemos em condição de descobrir o que realmente tem em mente” (HÖHLE 2004, p.59).

⁴⁰ Este tipo de interpretação hermenêutica é utilizado em várias universidades, inclusive aqui no Brasil, como ressalta Xavier (2005, p.147).

⁴¹ Para Schleiermacher, a forma do diálogo deve ser distinta ao sistema e a sua fragmentação. Pois, somente através desta reflexão seria possível se distanciar de dois possíveis equívocos interpretativos: “crer que Platão não havia tido uma doutrina própria ou aceitar a distinção entre dimensão exotérica e dimensão esotérica” (HÖHLE 2004, p.61).

⁴² De acordo com Schleiermacher (1804, pp.42-47), é difícil chegar a uma compreensão mais elaborada dos diálogos, devido a sua complexibilidade. Assim, para que houvesse uma distinção entre esotérico e exotérico, caberia a Platão relacionar tal distinção à capacidade do leitor. Logo, os defensores das doutrinas não escritas teriam imensa dificuldade para reconstruir de forma coerente com a escrita de Platão essa doutrina. E não existem os documentos que comprovem essas doutrinas, nem mesmo de Aristóteles.

⁴³ Para Diógenes Laércio, não é possível referir-se à verdadeira “natureza” dos discursos platônicos, ou aos diálogos e ao método de raciocínio apresentado por Platão, de maneira “elementar e sumária”, uma vez que o verdadeiro apreciador de Platão deve procurar com cautela as doutrinas deste filósofo e de todos os outros pensadores (D.L., *Vidas*, III, 102).

fundamentada em uma nova postura interpretativa, capaz de estabelecer uma linha conceitual das principais características platônicas, uma vez que, ao seu entender, as “vias tradicionais” de interpretação do pensamento de Platão pareciam equivocadas.

Segundo Lamm (2005, pp.94-99), no início de sua introdução geral dos diálogos, Schleiermacher identificou duas sentenças incorretas sobre a interpretação dos diálogos platônicos, como se pode ler a seguir:

Os julgamentos duplamente errôneos sobre Platão e seus escritos foram emitidos quase desde sempre. Um, o que diz ser inútil procurar em seus escritos algo completo, ou até mesmo os traços fundamentais de um modo de pensar e de uma doutrina que fossem idênticos [...] e, em muitos casos, uma coisa estaria em contradição com a outra, porque Platão seria, na verdade, mais um dialético audaz do que um filósofo coerente. [...] Por isso, outros, em sua parte, com a mesma falta de compreensão, [...] formaram a opinião de que a verdadeira sabedoria de Platão não estaria contida de modo algum em seus escritos, ou então estaria presente apenas em alusões secretas, difíceis de serem detectadas. Essa ideia, em si mesma totalmente indefinida, configurou-se através das formas mais variadas e separou – ora mais, ora menos – dos escritos de Platão o seu conteúdo, procurando sua verdadeira sabedoria, em doutrinas secretas, as quais ele quase nunca integrou a esses escritos (SCHLEIERMACHER 1804, pp.34-36).

A primeira sentença refere-se ao fracasso completo dos leitores em compreender a visão de Platão como um pensador dialético que preocupava-se mais em derrubar os argumentos do que em construir sua própria argumentação sobre um tema.⁴⁴ A segunda sentença diz respeito à tradição esotérica, ou seja, o possível mal-entendido em decorrência da suposta tradição platônica indireta.

Além das dificuldades habituais que se tenha na compreensão profunda de qualquer outro autor que não seja o nosso correligionário, no caso de Platão haja ainda, como motivo peculiar, seu total distanciamento das formas usuais da comunicação filosófica. Pois existem principalmente duas formas nas quais se move com o máximo de prazer maior parte daquilo que normalmente é chamado de filosofia. Primeiro, aquela que é chamada de sistemática, por dividir toda área em

⁴⁴ De acordo com Höhle (2004, p.40), isto tem a ver com a forma dialógica que Platão utilizava através da escrita para comunicar suas idéias, bem “como a distinção ligada a sua filosofia”, entre as “doutrinas exotéricas e esotéricas.” Estes dois aspectos contribuíram para o método hermenêutico schleiermacheriano, pois do ponto de vista da hermenêutica moderna, esta distinção se assemelha “aos comentários patrísticos e medievais a Bíblia aparecem a exegetas bíblicos modernos.” Por outro lado, Platão não pode ser “interpretado da mesma maneira que Aristóteles”.

vários saberes especiais, dedicando a cada uma dessas partes definidas do todo sua obra particular ou capítulos [...] A segunda forma, não menos usada e não menos preferida, é a fragmentária, que apenas lida com análises individuais e procura tornar a filosofia compreensível a partir de fragmentos soltos, dos quais dificilmente pode-se ter certeza se são realmente membros ou apenas partes separadas arbitrariamente e contra sua natureza (SCHLEIERMACHER 1804, pp. 32-33).

A partir deste equívoco interpretativo sobre a filosofia, o método e a figura de Platão, Schleiermacher procurou desenvolver sua própria interpretação. A proposta hermenêutica de Schleiermacher considerou os diálogos platônicos como uma estrutura independente na relação entre a forma e o conteúdo.⁴⁵ O esquema metodológico utilizado por ele reduziu os componentes do texto, como alegoria, aforismos e analogias, a uma única unidade estrutural dentro do campo semântico que constituiu a compreensão literal do que estava escrito (XAVIER 2005, pp.25-30).

Schleiermacher (1804, pp.27-46) iniciou o seu grande estudo sobre Platão se referindo na primeira parte ao estudo biográfico de Tennemann sobre *A Vida de Platão*. Tanto Tennemann quanto Schlegel estavam comprometidos com a ideia de aproximar Platão através do novo historicismo. Tennemann apresentava um caráter mais histórico e filosófico e Schlegel um sentido mais literário e filológico. As falhas de ambos demonstraram a Schleiermacher a fraqueza de uma abordagem unilateral.⁴⁶

De acordo com Lamm (2005, pp.94-95), Schleiermacher utiliza-se da força e da fraqueza do sistema de Tennemann a respeito da filosofia platônica, conforme o próprio Tennemann apresenta em *System der Philosophie platonischen* em 1792, como base de sustentação para o seu método histórico, aquele que Schleiermacher se refere como um “método externo”. No entanto, Schlegel e Schleiermacher divergiram sobre o que envolveria um suposto “método interno”.⁴⁷

⁴⁵ Para Schleiermacher, a partir das leituras dos diálogos, era necessário “pensar o texto como um todo indissociável a forma e o conteúdo.” Para compreender corretamente “as concepções filosóficas” de Platão, não bastava somente “analisar sua linguagem, forma ou conteúdo”, pois Platão, através do seu diálogo, pretendia instigar e provocar as ideias em seus leitores (PUENTE 2002, p.19).

⁴⁶ O que definiu a pesquisa de Tennemann como sendo verdadeiramente “moderna” é que ele tinha vasculhado todos os estudos anteriores e tinha resolvido o problema da conjectura histórica. Como resultado, foi capaz de isolar determinadas datas e fatos sobre a vida e obras de Platão.

⁴⁷ Para Schleiermacher, o “método interno” era uma referência ao estilo adotado pelo autor através da sua escolha pelo “método literário”, como no caso de Platão ao utilizar a forma dialógica como instrumento da comunicação escrita.

Embora Schlegel tivesse iniciado o projeto de tradução de Platão comprometido com o historicismo, Schleiermacher estava preocupado com as intenções de Schlegel que lhe pareciam muito mais relacionadas às questões teóricas. A apresentação de Tennemann não conseguia preservar a unidade entre forma e conteúdo, consideradas por Schleiermacher a assinatura de Platão.

Schleiermacher havia considerado tal visão tão autoritária que não via necessidade de revisita-la. Para ele, a grande fraqueza do “método externo” de Tennemann consistia no não-cumprimento de seus próprios objetivos, como a ordenação dos diálogos e a falta de fundamentação substancial sobre a filosofia de Platão. Não haviam indicadores externos suficientes, o que criou um problema para Tennemann, que foi incapaz de resolver ou não estava disposto a abandonar a noção de um sistema platônico. Logo, acabou traindo seus próprios ideais metodológicos, pois assegurou que Platão deveria ter tido uma “filosofia” dupla: a “externa”, encontrada nos seus escritos, à qual Schleiermacher se referia como à tradição “exotérica”, e uma outra “secreta”, chamada de tradição “esotérica”.

O sistema de análise utilizado por Tennemann para os diálogos de Platão não era, portanto, baseado exclusivamente na análise dos textos, desviando assim da nova crítica. Portanto, não abandonou as tendências dogmáticas e, apesar de suas intenções, não encontrou nenhum sistema nos diálogos escritos. Schleiermacher propôs que, dada a escassez de evidência histórica, o “método externo” deveria ser completado por um “método interno”, que ele denominava como “método literário”. Schlegel também estava convencido de que um “método interno” era necessário, porém centrou-se mais na ironia socrática como fator determinante da autenticidade e da ordem dos diálogos. Schleiermacher, por sua vez, advertiu que essa abordagem produziria apenas fragmentos e inconsistências, e não um argumento em si.

Tennemann extrapola os textos autênticos para uma não-escrita ou tradição esotérica, a fim de encontrar o sistema platônico. Schlegel, embora tenha apresentado uma postura anti-sistemática, também partiria das críticas ao texto para seguir a sua teoria literária, uma teoria que lhe rendeu conclusões equivocadas quanto à autenticidade de certos textos.

Apesar de Tennemann e Schlegel apresentarem dois dos fundamentos desta nova abordagem moderna para o estudo de Platão, suas respectivas formas de unilateralidade chegaram ao mesmo resultado problemático: a imposição de suas próprias filosofias sobre Platão (LAMM 2005, pp.94-95). Em resposta, Schleiermacher afirma para Tennemann que o histórico deve ser balanceado pelo interno (ou literário) e para Schlegel afirma que a literatura deveria ser equilibrada por investigações históricas e detalhes filológicos. Em ambos os casos,

Schleiermacher considerou que a nova crítica estava contida na filosofia idealista de seus textos.

Ora, se Platão tivesse feito uma apresentação separada das respectivas ciências filosóficas, então pressupor-se-ia que ele também tivesse desenvolvido cada uma por si e em sequência, e seria necessário procurar duas séries diferentes de diálogos, uma ética e uma física. Mas, uma vez que as apresenta como todo interligado e uma vez que é próprio dele pensá-las sempre como essencialmente ligadas e inseparáveis, também os preparativos para elas são unidos com base na consideração de suas razões e leis comuns, e por isso não há várias séries de diálogos que correm paralelamente, mas apenas uma única que abrange tudo em si (SCHLEIERMACHER 1804, p.46).

De acordo com Schleiermacher, a compreensão e a crítica aos diálogos platônicos envolvem partes gramaticais e trabalho comparativo dentro do texto, no qual cada peça é trabalhada com precisão e rigor. Sendo assim, a interpretação correta da filosofia de Platão dependerá da correta relação entre os diálogos. Portanto, ele se propõe a ordená-los corretamente.

Entretanto, uma ordenação dos diálogos já havia sido apresentada por Diógenes Laércio, segundo o qual os diálogos platônicos poderiam ser distinguidos em “dois tipos principais de diálogos”: o primeiro, responsável pela apresentação da questão e o segundo, pelo aspecto prático. O primeiro tipo de diálogo estaria relacionado à ética, apresentada nas obras de Platão (“*Apologia, Criton, o Fédon, o Fedro e o Banquete*”), à política (“*República, as Leis, Minos, Epínomis e o Crítias*”) e também ao teórico, que estaria subdividido em diálogos que tratavam dos aspectos físicos (“*Timeu*”) e dos aspectos lógicos (“*Político, Crátilo, Parmênides e o Sofista*”). O segundo tipo de diálogo, apontado por Diógenes Laércio, diz respeito ao método maiêutico e tentativo: a “obstetrícia mental” (“*Alcibíades, o Teages, o Lísias e o Laquês*”) e o “método tentativo” (“*Eutífron, o Mênon, o Íon, o Carmides e o Teeteto*”). E, por fim, o “método de objeção” (“*Protágoras*”) e o “método refutativo” (“*Eutídemus, o Górgias e os dois Hípias*”).⁴⁸

Para Lamm (2005, pp.104-105), a primeira tarefa crítica de Schleiermacher, em relação à ordem dos diálogos, foi conseguir identificar os diálogos da “primeira fase”, que são aqueles que formam o corpo “principal” e, em seguida, identificar os diálogos da “segunda

⁴⁸ D. L., *Vidas*, III, 49-51.

fase”, que apresentam as maiores dificuldades em relação a sua datação, uma vez que a marca registrada de Platão não estava tão clara quanto na primeira fase de seus escritos.

Ora, reconstruir essa sequência natural é, como cada um vê, uma intenção muito distante de todas as tentativas feitas até hoje para uma ordenação das obras platônicas, tentativas estas que, em parte, acabaram em ocupações fúteis, em parte resultaram em uma separação e composição sistemática de acordo com as divisões convencionais da filosofia (SCHLEIERMACHER 1804, p.46).

A ordenação sequencial dos diálogos era o objetivo central da nova crítica proposta por Schleiermacher, que estava comprometido com a restauração da ordem original dos diálogos. Todavia tinha suas dúvidas quanto a originalidade de uma ordem estritamente cronológica, baseada em datas, dilema que acabou obrigando Schleiermacher a utilizar o método externo, isto é, a considerar os indicadores externos para limitar e comparar as descobertas segundo a aplicação do método interno. Segundo ele, não havia evidência histórica suficiente ou um número significativo de diálogos ou datas que comprovassem a organização cronológica. Assim, Schleiermacher busca outra forma de determinar a sequência original dos diálogos, uma sequência não necessariamente fixada em datas.⁴⁹

Os diálogos *Fedro*, *Protágoras* e *Parmênides* foram agrupados juntos, pois representam a parte fundamental da obra platônica. Da mesma forma, *a República*, *Timeu* e *Crítias* permanecem no mesmo grupo devido a sua apresentação científica. Estes dois grupos constituem os suportes de livros que formaram a ordem progressiva do corpo das obras de Platão. Os diálogos de “primeira classe” seriam *Fedro* e *Parmênides*, pela “progressão” através da utilização do “método dialético e da exposição”. Na segunda parte, “predomina a explicação do saber” e encontramos “no ápice” o *Teeteto*, seguido pelo *Sofista*, *Fédon* e o *Filebo*. Na terceira divisão, as *Leis*, pois, apesar do “rico conteúdo filosófico”, este escrito pode ser considerado de “segunda ordem”. Em relação aos diálogos intermediários, estes são considerados “transições entre os diálogos maiores”, como é o caso do “*Górgias*, do *Mênon* e do *Eutidemo*”. O mesmo ocorre com os diálogos da segunda parte que, assim como o *Teeteto*, são “prelúdios ao *Político*” (SCHLEIERMACHER 1804, pp.60-75).

⁴⁹ Segundo Puente (2002, p.22), foi comprovada “a inexatidão” de Schleiermacher em relação à cronologia e ordenação dos diálogos.

Ao considerar estes três grupos, Schleiermacher apresenta as obras de Platão juntas, formando trilogias dos diálogos.⁵⁰

Quadro 1: Trilogia dos diálogos de Platão

Primeira trilogia	Segunda trilogia	Terceira trilogia (incompleta)
1. Fedro	1. Teeteto	1. A República
2. Protágoras	2. Sub trilogia do Sofista, Político, e Banquete (Diálogos da segunda classificação)	2. (Timeu)
3. Parmênides	3. Fédon	3 Filebo (Critias)

No quadro acima, nota-se que os diálogos de primeira ordem são determinados segundo três características presentes ao longo do texto de Platão: a linguagem, o conteúdo e a forma. Nesta fase de interpretação, o critério da forma presente nos diálogos tornou-se a referência central para tal análise, mesmo que de modo secundário, o que sugere que Platão deveria ter sempre utilizado este tipo de “arte” em suas lições da Academia, fossem elas escritas por ele ou um estudo realizado por ordem de alguém.

Os diálogos anteriores seriam aqueles que despertavam e estimulavam através do uso do mito e, especialmente, da utilização da forma de diálogo, enquanto os posteriores seriam os que apresentavam os mesmos temas de forma sistemática, científica, conectando-os em duas categorias principais: ética e ciência. Entretanto, afirma Lamm (2005, pp.105-106), existe um grupo de diálogos que poderia fazer parte do grupo do meio, mas este agrupamento não apresenta um desenvolvimento metodológico em relação à evolução de ideias filosóficas de maneira tão “concisa” quanto os outros dois grupos.

Pode-se dizer que Schleiermacher propõe a trilogia da trilogia, uma vez que a discussão proposta por Schleiermacher, no sentido de reinterpretar os diálogos de Platão, nos remete a uma discussão ainda mais complexa, pois cria novas alternativas metodológicas a respeito de como o leitor deve se posicionar perante o texto, ou seja, quais seriam as outras formas de se aventurar nesta leitura (LAMM 2005, pp.106-107).

Deste modo, Platão pode ser considerado um dos maiores filósofos devido à pluralidade de significados e à eficácia alegórica que apresentou em seus diálogos.⁵¹ Assim,

⁵⁰ Quadro apresentado por Lamm (2005, p.106).

tanto a filosofia de Platão como seus diálogos podem ser considerados uma forma de arte, como sinaliza Diógenes Laércio.⁵²

Esta visão da figura de Platão como um artista é considerada romântica por alguns autores.⁵³ Entretanto, afirma Lamm (2005, pp. 97-98), o problema de se denominar a interpretação schleiermacheriana como uma “interpretação romântica” se deve ao fato de que o termo *romântico* carrega diferentes significados e, muitas vezes, estes significados são utilizados para aferi-lo a um método divinatório de interpretação que poderia impor um tipo ideal, independentemente das evidências históricas.

Neste sentido, tanto para Diógenes Laércio quanto para Schleiermacher, a arte de compreender Platão começa, em particular, com um estudo filológico, mesmo que estas pesquisas necessitem de um pouco de arte, seguido de uma análise criteriosa dos diálogos através do método hermenêutico apresentados por Schleiermacher, pois somente com a reconstrução dos fatores técnicos e psicológicos é possível compreender a filosofia platônica contida em seus textos. No que diz respeito aos diálogos platônicos, isso significa que o intérprete deve ser capaz de interagir com o autor através de seu texto.

Já no ensino real, porém mais ainda na sua imitação escrita, quando se considera que Platão também queira conduzir o leitor ignorante ao saber ou que, em relação a este, pelo menos tinha que se prevenir para que não causasse uma fantasia vazia do saber [...] o principal para ele deve ter sido conduzir cada estudo desde o início e calculá-lo de maneira que o leitor fosse obrigado à geração interior própria do pensamento intencionado (SCHLEIERMACHER 1804, p.44).

Assim, o diálogo pode ser reinterpretado a cada nova leitura, revelando novas etapas e diferentes sentidos e, a partir deste processo interpretativo, a forma dialógica seria capaz de proporcionar ao seu leitor as respostas necessárias, desde que este leitor seja apropriado para tal leitura. Para Schleiermacher, os diálogos deveriam ser compreendidos como instrumentos utilizados por Platão para favorecer, através da analogia dos temas específicos, o desenvolvimento das doutrinas e das ideias apresentadas em seus diálogos.

⁵¹ “Essa imediatez, essa multiplicidade e essa força simbólica dos diálogos, já visíveis nas primeiras alusões, fizeram de Platão o autor que, a despeito das diferenças das culturas nacionais, é considerado hoje em toda parte o mais eficaz instigador do interesse filosófico” (SZLEZÁK 1993, p.15).

⁵² D. L., *Vidas*, III, 46.

⁵³ Conferir Szlezák (1985).

Vejamos alguns exemplos: a necessidade de contextualizar as concepções de Platão no interior de sua obra como um todo e de relacioná-la a outras ideias presentes em contemporâneos de Platão; a importância do conhecimento das particularidades lingüísticas do grego do século V a. C. e mais especificamente dos limites expressivos desse idioma com o qual Platão teve de lutar; o cuidado em não produzir um mal-entendimento sobre a filosofia de Platão ao discorrer, previamente à leitura dos diálogos, sobre as concepções filosóficas de Platão; a necessidade de pensar como um todo indissociável a forma (no caso o diálogo) e o conteúdo presentes em Platão; a importância de compreender plenamente o caráter dialógico do texto de Platão, ou seja, de compreender que nele Platão não pretendia apenas apresentar aos outros as suas ideias de modo vivo, mas principalmente, instigar e provocar ideias em seus leitores por meio de um diálogo vivo com os mesmos (PUENTE 2002, p.19).

De acordo com Puente (2002, p. 19), o estudo interpretativo dos diálogos de Platão, proposto por Schleiermacher, considera a forma dialógica um instrumento capaz de induzir o leitor a formular suas próprias ideias, partindo das referências indiretas ao longo do texto e induzindo-o as suas próprias conclusões ou possíveis equívocos interpretativos. Segundo Lamm (2005, p. 104), para Schleiermacher, Platão era um artista cujo objetivo deveria ser considerado de cunho pedagógico, pois seus diálogos não eram, apenas, para explicar seu pensamento aos outros de uma forma animada, mas justamente o contrário, por isso ele buscava animar e elevar, a partir deles, “uma forma viva”. De acordo com Schleiermacher (1804, p. 45),

Platão consegue, com a quase totalidade dos seus leitores, alcançar aquilo que deseja, ou pelo menos evitar o que teme. De modo que esse seria o único sentido no qual se poderia falar aqui do esotérico e do exotérico, isto é, no sentido que estes apenas apontam para uma qualidade do leitor, dependendo do fato deste elevar-se ou não à condição de um verdadeiro ouvinte do interior; ou então, caso se deva relacioná-lo com o próprio Platão, poder-se-ia dizer apenas que o ensino imediato teria sido seu agir esotérico; a escrita, contudo, o exotérico.

A diferença entre o “esotérico” e “exotérico” estaria relacionada às qualidades do leitor em sua análise textual, uma vez que a incompreensão dos diálogos pode ser relacionada a duas possíveis vias de interpretação da relação autor/leitor: na primeira, o leitor não

compreenderia a obra de Platão, tendo uma apreensão superficial do texto, o que para Schleiermacher seria a via “exotérica”, enquanto que na segunda, a “esotérica”, o fator que determinaria a capacidade do leitor em compreender as alusões feitas por Platão em seus diálogos estaria relacionada ao próprio saber deste.

Neste sentido, a ordem cronológica dos diálogos teria como objetivo publicar os diálogos de maneira didática, ou seja, os diálogos posteriores poderiam ser melhores compreendidos após a leitura dos primeiros. Para Schleiermacher, os *Diálogos* são autônomos e auto-suficientes e não necessitam de finalização por parte de Platão para que as ideias apresentadas ao longo de sua obra sejam compreendidas pelo seu leitor, pois o diálogo consegue afastar os leitores inapropriados e aproximar os verdadeiros leitores.

Na visão de Schleiermacher, para que este processo de interpretação e compreensão se realize, não seria necessário que o diálogo apresentasse as possíveis conclusões; ao contrário, o leitor deveria ser capaz de buscar sua(s) resposta(s) de forma autônoma mediante as indicações reflexivas fornecidas pelo autor. Por sua particularidade, cada leitor tem uma maneira de se posicionar diante da leitura e, por meio da interpretação de cada texto, pode construir seu próprio significado, ou seja, a questão hermenêutica se coloca diante da problemática do discurso e da dialética existente entre a explicação e a compreensão inerentes à escrita.

Segundo Schleiermacher (1804, pp. 36-45), a filosofia de Platão só poderia ser compreendida por uma capacidade de estimar devidamente a presença onipresente de um possível desígnio do autor que pudesse ser identificado por meio de seus escritos. Para ele, esta dificuldade em compreender e interpretar a hermenêutica de Platão estaria relacionada à forma de escritadialógica,⁵⁴ visto que esta forma permite que o leitor desenvolva os processos necessários para a obtenção de suas próprias conclusões através dos elementos disponíveis ao longo do diálogo.

O diálogo considerado uma forma de arte e a visão da figura de Platão como artista, e sua insistência em aderir apenas à escrita existente em seus textos, chamou a atenção de Schleiermacher para a forma como o diálogo era estruturado, pois era inconcebível para ele a ideia de que uma obra de arte pudesse ser apreciada e compreendida para além da sua forma,

⁵⁴ O uso da forma dialógica por Platão não deve ser interpretada como uma forma de anonimato para o filósofo, pois a ideia de que Platão queria colocar suas opiniões através dos seus personagens deve ser considerada ingênua, segundo Szlezák (1993, p.43)

já que a forma do diálogo não era outra coisa senão uma forma de arte realizada por Platão.⁵⁵

Como se lê a seguir:

Quem ainda não teve um conhecimento imediato dessas obras (*Diálogos*) deve deixar de lado aquilo que relatos alheios lhe ensinaram sobre seu conteúdo e as conclusões a serem tiradas dele e tentar esquecê-lo; quem, no entanto já formou um juízo sobre elas a partir do conhecimento próprio das mesmas logo perceberá em que medida suas opiniões, pela disposição na qual encontrará esses escritos aqui, também sofrerão uma alteração ou pelo menos se relacionarão melhor, ganhando em abrangência e unidade, pelo fato de conhecer Platão, também enquanto artista filosófico (SCHLEIERMACHER 1804, p.30).

Deste modo, aqueles que consideram a forma do diálogo como mero embelezamento estrutural da escrita não compreendem Platão. Schleiermacher identificou a unidade da filosofia de Platão em sua pessoa e em seu gênio artístico. Segundo Lamm (2005, p.97), “a visão de Platão como artista” também obrigou Schleiermacher a “voltar-se para o próprio Platão”, por meio de dicas e elementos que estruturassem sua interpretação, uma vez que somente um artista poderia interpretar outro artista.

A pesquisa necessária para traduzir, interpretar e explicitar nos diálogos de Platão as analogias e as intervenções necessárias para o desenvolvimento de um processo articulado das diferentes conexões, capaz de criar através das relações e fazer a mediação entre a comunicação utilizada em uma dimensão geral com o contexto da obra, deve incluir o estudo da arte. Pode-se dizer que a obra platônica compreendida através da relação entre sua forma artística, seu conteúdo e sua filosofia garante sua originalidade e autonomia em relação às outras formas de escritas, já que seus escritos seriam semelhantes aos ensinamentos orais da Academia.

Para Schleiermacher, os diálogos platônicos apresentam a filosofia de Platão na sua totalidade, até mesmo os que foram ministrados na Academia, desobrigando o leitor de recorrer às fontes complementares para uma interpretação mais rigorosa, como os eventuais conteúdos esotéricos (LAMM 2005, PP. 97-101).

⁵⁵ Na sua *Introdução* geral para as obras de Platão, Schleiermacher explicou que o tradutor-intérprete deve ter um conhecimento tão profundo da história da língua grega e do pensamento como a "possibilidade de apresentar algo sobre o estado científico dos Helenos na época de Platão". Este conhecimento especializado do todo - da linguagem comum ao autor e seu público original, do contexto histórico e intelectual - é o que em sua Hermenêutica Schleiermacher viria a chamar a "parte" gramatical da explicação: só com conhecimento profundo como e especializado o intérprete pode, em seguida, avaliar a singularidade de expressão de um indivíduo da linguagem (LAMM 2005, pp.94-106).

1.3 Uma nova interpretação platônica: as contribuições schleiermacherianas

Na busca pela explicação do método filosófico utilizado por Platão, a partir da práxis da tradução e interpretação dos diálogos de Platão, Schleiermacher desenvolveu sua própria teoria interpretativa.⁵⁶ A maneira como se aproximou da figura platônica para traduzir os diálogos e desenvolver sua *Introdução*, influenciou de forma significativa o cenário filosófico sobre a imagem de Platão. Segundo Szlezák (1985, p. 343):

A introdução de Schleiermacher continua a ser a exposição mais refinada e mais digna de ler da teoria da forma do diálogo, e em nenhuma outra obra como nela fica tão claro que essa suposição sobre o objetivo de Platão constitui o núcleo no qual tudo o mais já está predisposto e que ela realmente não passa de uma *suposição* que a nós hoje parece demasiado plausível.

Isto se deve em grande parte pelo esforço de Schleiermacher em recuperar as conexões essenciais dos diálogos platônicos, visando instigar o leitor a novas descobertas sem se preocupar em fornecer uma explicação final e definitiva da filosofia de Platão. Para Trabattoni (1998, p.39), a “sensibilidade hermenêutica de Schleiermacher” em relação às obras platônicas “é visível sobretudo no fato de que ele colocou em primeiro lugar [...] o problema de integrar [...] a forma e o conteúdo dos diálogos”.

De acordo com Lamm (2005, pp.105-106), Schleiermacher por meio de seu método interpretativo assumiu o papel de leitor junto aos *Diálogos* de Platão, incorporando sua função de mediador das ideias platônicas. O método de Schleiermacher não tinha como objetivo expor a filosofia de Platão, mas sim sinalizar a necessidade de se captar a ideia de um escritor através de uma atividade involuntária que pode ser considerada a alma da compreensão para o destinatário, mesmo que haja diversos níveis de diálogo em Platão. Para ele, era necessário

⁵⁶ Mais tarde, afirma Lamm (2005, p.96), em suas palestras sobre hermenêutica, Schleiermacher explicou a relação entre crítica e interpretação: Hermenêutica e crítica devem estar juntas, porque a prática de uma pressupõe a teoria da outra. Para ele, a hermenêutica em geral pode ser compreendida como a arte do entendimento particular do discurso escrito de outra pessoa, enquanto a crítica é a arte de julgar corretamente e estabelecer a autenticidade dos textos e a análise dos elementos que a comprovem. Assim sendo, a prática da crítica hermenêutica pressupõe que a crítica só pode reconhecer o peso e atribuir aos elementos a prova de sua relação com o pedaço escrito ou a parte do texto em questão após uma compreensão adequada deste texto escrito. Por outro lado, a explicação só pode ter a certeza de sua criação e sentido se a autenticidade do texto estiver mediante a prática hermenêutica que pressupõe a crítica. Ou seja, a hermenêutica deve ser colocada em primeiro lugar porque também é necessária para a crítica.

reconhecer que o autor pode desenvolver novos conceitos através de sua originalidade, mas devem-se considerar os limites existentes para essa transcendência.

A proposta hermenêutica de Schleiermacher foi fundamental para os opositores à ideia de uma tradição esotérica. Ao apresentar a sua hipótese sobre a conexão entre forma e conteúdo, Schleiermacher conseguiu reprimir durante algum tempo novas tentativas de interpretações esotéricas (TRABATTONI 1998, pp.39-42).

De acordo com Migliori (1998, pp. 91-114), a tradução dos diálogos de Schleiermacher, cheia de notas e comentários, permanece como um ponto de referência e deve ser considerado um fator decisivo na evolução do estudo hermenêutico da filosofia de Platão. Schleiermacher conseguiu superar os limites da condenação “dogmática” e elevou os diálogos platônicos à auto-suficiência indispensável para a reconstrução sistemática dos escritos de Platão.

O novo paradigma hermenêutico proposto por Schleiermacher influenciou não somente os estudos relacionados a Platão, mas também o desenvolvimento de uma teoria da interpretação que não estava longe de seu trabalho filológico de tradução e interpretação. Entretanto, tornou-se alvo de críticas, já que sua apresentação determinou o futuro da crítica contemporânea sobre a figura de Platão. Para Santos (2008, p.22), o paradigma estabelecido por Schleiermacher obrigou os comentadores contemporâneos a respeitar dois princípios fundamentais para a teoria schleiermacheriana: “a unidade ideológica, que caracteriza uma filosofia, e a dispersão com a qual ela se apresentava”. Ou seja, ainda hoje é possível constatar a importância de Schleiermacher no cenário filosófico ao se comparar o trabalho dos filólogos e historiadores da filosofia antes ou depois dele, como veremos nos próximos capítulos.

CAPÍTULO II – OS PARADIGMAS HERMENÊUTICOS E AS DOCTRINAS NÃO ESCRITAS

Após as diferentes interpretações da figura de Platão ao longo do contexto filosófico, ao final do primeiro capítulo, pode-se afirmar que o cenário atual dos estudos platônicos não pode mais ignorar que o conhecimento da filosofia de Platão deriva de fontes distintas: os escritos de Platão, que são diálogos e cartas, e seus ensinamentos orais transmitidos no interior da Academia (PERINE 2009, pp.9-10). São estes os testemunhos de seus discípulos imediatos, transmitidos por doxógrafos e comentadores, e também conhecidos como doutrinas não escritas, ou seja, sua tradição indireta que serve de fundamentação para a análise comparativa entre a relevância dos diferentes meios de comunicação utilizados por Platão à sua filosofia.

A partir desta dualidade histórica entre os meios de comunicação utilizados por Platão, que são a oralidade e a escrita, e com base na proposta hermenêutica apresentada por Schleiermacher em como reinterpretar a filosofia de Platão, ao longo deste segundo capítulo, serão analisados os fatores que determinam, de um lado, as possíveis dificuldades interpretativas dos diálogos de Platão e, do outro, a importância das doutrinas não escritas como elemento decisivo para esta nova interpretação platônica.

De acordo com Reale (1984, pp. 23-54), a filosofia de Platão não pode ser vinculada exclusivamente aos seus diálogos por duas razões: a primeira está relacionada aos seus escritos, pois, segundo seus diálogos, Platão teria afirmado que nem tudo foi escrito, ou seja, os escritos platônicos contêm partes dos fundamentos de sua filosofia, mas não tudo, uma vez que era comum aos discípulos mencionarem em seus testemunhos as doutrinas não escritas. A segunda razão refere-se à maneira problemática como os escritos se apresentam, não só pela sua forma dialógica ou pela complexidade apresentada, mas justamente por ser necessário definir as doutrinas centrais de seu diálogo. Entretanto, afirma Reale, é possível encontrar uma solução sobre este tema no confronto de dois “paradigmas hermenêuticos” e de um possível “novo paradigma”. O primeiro deles teria nascido na própria Academia platônica, em meio aos ensinamentos que Platão dedicava a seus discípulos e intérpretes mais próximos, através da relação direta que estes tinham com ele, tanto em seus escritos, quanto por sua palavra oral. Os representantes mais importantes desta fase seriam Aristóteles, Espeusipo e

Xenócrates, por serem os responsáveis pela transmissão destes relatos, constituindo, portanto, a base de sustentação da interpretação platônica deste período. Este mesmo paradigma, denominado neoplatônico, se estenderia até o fim do século XVIII com os intérpretes e comentadores próximos aos primeiros discípulos de Platão, também conhecidos como neoplatônicos.⁵⁷

Pode-se dizer que o paradigma neoplatônico predominou de sua origem à era moderna e pode ser subdividido em “quatro momentos” que de acordo com Reale são (1984, p.40)⁵⁸:

“(1) Prelúdio médio-platônico”

- se desenvolve no “final da era pagã ao século II d.C.”;
- “no *Didascálico* de Albino encontra-se a mais importante ‘expressão’ desta fase”;
- “desenvolve a concepção da estrutura hierárquica da realidade supra-sensível”;
- apesar das “Doutrinas não-escritas” não receberem a devida atenção, “emergem ao primeiro plano os três princípios”;
- “o *Timeu* permanece o ponto de referência principal”.

“(2) Formulação neoplatônica canônica do paradigma na sua plenitude”

- a “complexa doutrina das três hipóstases e da sua processão” apresenta-se como sendo platônica e é identificada “nos escritos platônicos”;
- se desenvolvem “temas essenciais” das doutrinas não escritas apresentadas por Platão;
- o “*Timeu* permanece o texto basilar”, mas ao interpretar o *Parmênides* “encontra-se toda a metafísica neoplatônica”.

(3) “Redução do paradigma no curso da Idade Média em dimensão médio-platônica”

- “o paradigma neoplatônico é redimensionado teoricamente e simplificado”;

⁵⁷ Para Long (2006, pp.390-391), talvez este seria o grande desafio enfrentado pelos primeiros helenos: as diferenças da figura de Platão nos quatro períodos helênicos, a saber, primeiro pirronismo, epicurismo, estoicismo e a Academia cética. Todos estes movimentos baseiam-se nos professores carismáticos e próximos dos contemporâneos: Pirro, Epicuro, Zenão (fundador do estoicismo) e Arcesilau. Para ele, o pirronismo e o epicurismo seriam anti-platônicos em suas visões de mundo e metodologia. Zenão, embora hostil à metafísica platônica, fez do estoicismo uma filosofia que dependia bastante do legado de Platão. Somente Arcesilau reivindicava afinidade com Platão. A partir de então, na medida em que a época helenística era substituída pelo período imperial romano, a maioria dos platônicos retomava os estudos de Platão que se concentrava na identificação da doutrina sistemática interna dos diálogos, dando origem aos movimentos que chamamos de platonismo médio e neoplatonismo. Contudo, antes de sugerir um platonismo doutrina, cabe ressaltar que a virada dramática aconteceu dentro da própria Academia platônica com Arcesilau, que interpretou “a mensagem filosófica de Platão como uma dialética inteiramente exploratória, da qual não se podiam afirmar doutrinas substanciais”. Assim, nos próximos dois séculos os filósofos acadêmicos seriam “caracterizados como ‘os que suspendem o julgamento sobre tudo’ ou, em outra linguagem, como céticos”. A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Marco A. de A. Zingano, mantendo a paginação de 2010.

⁵⁸ Os trechos citados de Reale foram reorganizados para a formação deste esquema.

- ainda predomina “alguns traços consagrados pelo médio-platonismo”;
- “as simplificações trazidas por Santo Agostinho ao paradigma neoplatônico [...] e os comentários de Calcídio ao *Timeu*, inspirado no médio-platonismo, constituíram pontos de referências basilares”;
- “faltou o contato direto com os textos platônicos”;
- na Idade Média foi traduzido para o latim o *Comentário ao Parmênides* de Proclo, “vértice extremo do paradigma neoplatônico”.

(4) “Revivescência do paradigma neoplatônico no Renascimento e na era moderna”

- o paradigma neoplatônico, considerado o “cânon de leitura e de interpretação de Platão, passou da Grécia à Itália através dos bizantinos”;
- Ficino traduziu toda a obra de Platão e também as de “Plotino e textos neoplatônicos, difundindo a convicção de que Plotino era o intérprete por excelência de Platão”;
- esse paradigma perpetuou na cultura europeia “até o início do séc. XIX”;
- o paradigma neoplatônico sofreu sérias críticas no séc. XVIII, “mas o próprio Brucker”, ao propor um novo paradigma alternativo, “remeteu-se ainda a Albino”.

Desde o século II a. C., poucas alterações foram feitas neste paradigma do platonismo, indicado como “platonismo intermediário” por Höhle (2004, pp.46-49). Para ele, as doutrinas não escritas não receberam grande destaque e o texto mais importante desta época é o *Didaskalikos tòn Platónos dogmatôn* (Manual do Platonismo), de Alcino, que demonstrava estar mais interessado no desenvolvimento da filosofia escrita de Platão.⁵⁹

Segundo Reale (1984, pp.33-34), os “traços distintos desse paradigma podem ser resumidamente” apresentados em cinco pontos centrais:

- (1) predominância do “interesse teórico em sentido total”;
- (2) “adquire notável relevo a concepção da estrutura hierárquica da realidade supra-sensível e do divino, diferenciados em três níveis: Primeiro Intelecto, Segundo Intelecto e Alma do mundo”;
- (3) “os médio-platônicos [...] não falam tanto dos ‘Princípios’ que explicam toda a realidade [...] mas dos princípios que explicam o cosmo”, que pode ser reduzido a: “*Deus, Ideias e matéria*”;
- (4) “o fim do homem é a *assimilação a Deus*”;
- (5) “o texto-base de Platão do qual Albino se serve é o *Timeu*”.

⁵⁹ Para Reale (1984, p.33), este período pode ser denominado como “médio-platonismo”. E, ao contrário de Reale, Höhle (2004, p. 46) atribui a autoria de *Didaskalikos tòn Platónos dogmatôn* a Alcino.

Em contrapartida, no paradigma neoplatonismo, a ideia central estava relacionada à prioridade do conteúdo dos escritos, mas sem deixar de lado os ensinamentos internos transmitidos oralmente por Platão aos seus discípulos, tendo como fundador Plotino.

Plotino, afirma Reale (1984, p.34), ao estruturar a realidade “centrada sobre a doutrina das três hipóstases (*Uno, Nous, Alma*) [...] torna-se preeminente”. Contudo, vale destacar outros filósofos que contribuíram de maneira significativa para a ampliação dos horizontes relacionados à interpretação da filosofia de Platão, como Jâmblico e Proclo que reconhecem como parte fundamental o resgate das doutrinas não escritas como fator determinante das múltiplas compreensões de Platão através das várias possibilidades de leitura do *Diálogos*. Na Idade Média e no Renascimento, a principal influência para a leitura e interpretação de Platão advinha do cristianismo, o que, para Höhle (2004, pp.46-59), significou um retrocesso do ponto de vista hermenêutico. Para o autor, a busca por uma conciliação entre platonismo e cristianismo favoreceu distorções, pois propendiam para uma interpretação basicamente teológica. Nem mesmo as doutrinas não escritas, que foram largamente ilustradas, se esquivaram de tal distorção interpretativa. Mediante vigorosas críticas apontadas no curso do século XVIII, o paradigma neoplatônico que imperou por cerca de um milênio vem a ruir e quase se esgotar. É no início do século XIX que se institui uma nova proposta de interpretação para o *Corpus platonicum*, da qual nos ocuparemos a seguir.

O segundo paradigma estava ligado à obra de Schleiermacher e a ideia de que os diálogos teriam autonomia suficiente para conduzir o leitor à verdadeira filosofia de Platão apresentada em seus diálogos, porém somente utilizado no final dos anos 50 e início dos anos 60 com o renascimento do platonismo. Schleiermacher, a partir de um esboço do médio-platonismo que serviu de instrumento de mediação para esta nova interpretação indireta dos diálogos de Platão, representa a necessidade de se repensar o que não foi escrito, como modo de complementar o que está escrito. Segundo Cattanei (1996, pp.268-269), Schleiermacher chega a essa “conclusão baseado em preciosos pressupostos teóricos e metodológicos”, conforme se observa a seguir.

Para Reale (1984, pp.39-51), a “estrutura formal” do paradigma schleiermacheriano se resume a três pontos: (1) “os escritos platônicos que nos chegaram em forma dialógica são uma indissociável *síntese de forma e conteúdo*”; (2) “os diálogos platônicos tem uma unidade doutrinal e *exprimem um sistema preciso*”, organizado segundo um plano didático; (3) os diálogos são “*autárquicos*”.

Pode-se dizer que o método hermenêutico platônico de Schleiermacher defende o caráter autárquico dos *Diálogos* e confia aos escritos platônicos sua total autonomia como

ferramenta fundamental para a sua própria interpretação, relegando para um segundo plano toda a tradição indireta das doutrinas não escritas (LAMM 2005, pp.105-106). Entretanto, ao contrário do que sugere Schleiermacher, para a escola de Tübingen-Milão, os diálogos não são autárquicos nem em partes nem em sua totalidade. Portanto, para que haja uma compreensão correta da verdadeira filosofia de Platão, devem-se buscar, em primeiro plano, os subsídios necessários que somente a tradição indireta é capaz de oferecer.

Assim, ao final deste capítulo, abordar-se-á a influência do paradigma apresentado por Schleiermacher como fonte referência para a nova proposta hermenêutica, apresentada pelos tuingueses, assim como os grandes comentadores dos séculos XX e XXI, consolidando seu lugar dentro do contexto histórico da filosofia.

2.1 A Escola de Tübingen-Milão e os fundamentos do paradigma alternativo

Na metade do século XX, a ideia de uma interpretação esotérica da filosofia de Platão ressurgiu no cenário filosófico com Eduard Zeller, grande historiador atuante no quadro do retorno a Kant, ocorrido na Alemanha após a época idealista. A obra que o tornou reconhecido foi *A filosofia dos gregos em seu desenvolvimento histórico*, de 1846. Apesar de sua formação hegeliana, Zeller, ao reaproximar-se de Kant, aproxima-se de Schleiermacher, e assim abandona qualquer possibilidade de interpretação esotérica. Já a obra de Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, em 1908, se propôs a interpretar os testemunhos de Aristóteles sobre as doutrinas orais de Platão e foi fundamental para o renascimento do interesse pela tradição indireta, assim como Julius Stenzel, principalmente na obra *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, em 1924, que publicou dois estudos sobre Platão, nos quais afirmou que as doutrinas orais apresentadas nos testemunhos de Aristóteles referiam-se ao período maduro da filosofia de Platão.⁶⁰ Stenzel, apesar de sua simpatia para a tradição indireta, não foi aceito pelos tuingueses.⁶¹

Ainda na Alemanha, desenvolveram-se os estudos de Heinrich Gompertz e a sua concepção sobre o *bem* na República ser semelhante ao *uno* das doutrinas não escritas. Paul

⁶⁰ *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig, Berlim, 1924.

⁶¹ Stenzel mesmo dando grande importância à tradição indireta, dedicou-se a escrever sobre o “problema da forma literária dos diálogos platônicos” como forma ideal de comunicação sob o ponto de vista prático-educativo.(TRABATTONI 1998, p.46). Conforme. também demonstra Trabattoni (1994, pp.334-337).

Wilpert, assim como Stenzel em 1949, defendeu a mesma ideia sobre o possível amadurecimento de Platão e de sua filosofia.⁶² A obra, *Platão. As doutrinas escritas e não escritas* (1974) de John Niemeyer Findlay, resultado de pesquisas desenvolvidas por ele no ano de 1920, já afirmava que não se pode considerar apenas a tradição escrita.⁶³

Na década de 1950, surge na cidade alemã de Tübingen uma escola que almejava colocar no centro da crítica e da interpretação filosófica de sua obra escrita as chamadas “doutrinas não escritas” de Platão, tendo como seus principais representantes Hans Kramer e Konrad Gaiser (HÖSLE 2004, pp.64-72).

Para Perine (2009, p.14), a primeira obra de relevância ao cenário filosófico sobre a nova interpretação de Platão foi a de Krämer em 1959.⁶⁴ A investigação proposta por Krämer, somente com a utilização das doutrinas não escritas de Platão, cria novas possibilidades de aprofundamento de algumas noções fundamentais dos diálogos, entre elas, as de *arete*, *taxis*, *metron*, *mesotes* e *agathon*. Em 1963, Gaiser apresenta pela primeira vez toda a documentação referente às doutrinas não escritas de Platão e publica sua análise sobre a relação entre matemática e ontologia, a partir dos ensinamentos orais de Platão.⁶⁵

Em meados do século XX, a Escola de Tübingen, sempre encabeçada por Krämer e Gaiser, continua a aprofundar seus estudos sobre a conturbada relação entre a obra dialógica e a doutrina oral de Platão. Em meados de 1982, esta pesquisa chega à Itália, despertando o interesse de pesquisadores do *Centro di Ricerche di Metafisica* da Universidade Católica de Milão, fundado por Giovanni Reale. Ao mesmo tempo, na Alemanha, junta-se ao grupo Thomas A. Szlezák que, depois de ter relatado um importante estudo sobre Plotino, vem para negar a suposição tradicional de hermenêutica, ou seja, a auto-suficiência dos textos “no qual se confirma a perspectiva da escola partindo dos diálogos”, como pode-se averiguar em sua

⁶² *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, J. Habel, 1949.

⁶³ *Plato: the written and written doctrines*, Londres, 1974.

⁶⁴ *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen*, 1959.

⁶⁵ *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Anhang: Testimonia Platonica. Quellentexte zur und mündlichen Lehre Platons*, 1963. Existe aqui uma divergência histórica, não só relacionada à afinidade conceitual dos comentadores, mas sim aos dados fornecidos, pois, para Höhle (2004, pp.66-67), o título do livro é *A doutrina não-escrita de Platão* e o seu ano de publicação é de 1959. Já Brisson afirma (2000, pp.86-94) que a obra de Krämer foi publicada em 1963, sendo traduzida para o italiano em 1968 sob o título *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtliche Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Contudo, para Trabattoni (1998, pp.49-52), o ano de publicação foi 1959 e o título da sua dissertação era *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchung zur Form des platonischen Dialos*, defendida em 1955. E, para Trabattoni, o primeiro trabalho importante para a Escola de Tübingen-Milão foi o de Gaiser em 1959.

obra *Platão e a escritura da filosofia*, publicada em 1993 (TRABATTONI 1998, pp.50-52; MIGLIORI 1998, pp.91-114).⁶⁶

Apesar das grandes contribuições dos pensadores da escola de Tübingen, afirma Perine (2009, p.15), foi no livro de Giovanni Reale, *Per una rilettura e una nuova interpretazione di Platone*, em 1984, que a revalorização das doutrinas não escritas de Platão recebeu um significante reforço.⁶⁷ Reale (1986, pp.52-53), partindo das perspectivas lançadas pelos estudiosos de Tübingen, utiliza os instrumentos conceituais desenvolvidos por Thomas Kuhn em suas pesquisas de epistemologia e filosofia da ciência e propõe um novo paradigma interpretativo para as leituras de Platão.¹ Para ele, as razões que determinam esta questão estão contidas nos próprios diálogos e relatos de seus discípulos. Ao expor ao cenário filosófico contemporâneo as teses da escola - a partir da teoria epistemológica das “revoluções científicas” de Thomas Kuhn - abriu novas possibilidades de interpretação de tal teoria e propôs uma revolução no paradigma exegético do *corpus platonicum*. Tal empenho justifica a denominação mais conhecida no cenário contemporâneo: Escola de Tübingen-Milão (VAZ 1990, pp.101-113).

O “paradigma alternativo”, proposto pela Escola de Tübingen-Milão, ganha adeptos dentro da própria Itália, como Maurizio Migliori que se dedicou a comentar os diálogos *Parmênides*, *Político* e *Filebo* (TRABATTONI 1998, p.52).⁶⁸ No Brasil, podemos citar, entre os seguidores mais atuantes da escola, Dennys Garcia Xavier em *Para uma leitura alternativa de Platão*, 2005, e Marcelo Perine, organizador de uma coletânea de textos sobre as doutrinas não escritas com ênfase no paradigma apresentado pela Escola de Tübingen-Milão, *Estudos platônicos*, 2009 a.

⁶⁶ Szlezák ocupou até mais recentemente a cátedra que foi de Gaiser em Tübingen. As obras foram traduzidas para o português e publicadas na respectiva ordem citada, em 2005 e 2009.

⁶⁷ Tal proposição despertou novas críticas por parte dos alemães, como a de Günter Figal, que critica o conceito de sistema aplicado por Reale, e Wolfgang Wieland, que se opõe a importância filosófica da tradição indireta em relação ao “aprofundamento dos princípios do *Uno* e da *Díade*, segundo um saber não proporcional, não mencionado por Reale em sua obra” (PERINE 2009, pp.14-16).

⁶⁸ M. Migliori publica as seguintes obras: *Dialettica e verità. Comentário filosófico Al Parmenide di Platone* (1990); *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Político di Platone* (1996); *Arte política e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al Político di Platone* (1996).

2.1.1 A crítica ao paradigma schleiermacheriano

Para Szlezák (1985, pp.337), desde que Schleiermacher expôs sua *Introdução* dos diálogos de Platão e demonstrou sua tentativa em aplicar de maneira correta os pensamentos de Platão “sobre a comunicação filosófica às suas próprias obras, sua teoria dos diálogos foi enriquecida por diferentes esforços de torná-la mais precisa”.

Schleiermacher através de sua proposta hermenêutica, afirma Höhle (2004, pp.60-63), apresenta três contribuições essenciais à “investigação de Platão”. A primeira estaria relacionada ao fato de que “as dificuldades hermenêuticas seriam peculiares” ao “emprego da forma” do dialogo. A segunda importante contribuição schleiermacheriana consiste na “recusa da crença, existente há mais de dois milênios, em um esoterismo platônico” e, por último, a ideia de que os diálogos deveriam ter sido publicados “de acordo com um plano”, pois somente assim o leitor conseguiria compreender as alusões “do próprio saber”. Entretanto, para o autor citado, ainda faltariam a Schleiermacher “meios filológicos, como as análises estilométricas”. E, em relação à ordenação dos diálogos, Schleiermacher impõe “sua própria divisão da filosofia em dialética, física e ética” e “esta divisão remonta de fato à antiga Academia”.

A principal característica da hermenêutica platônica de Schleiermacher corresponde ao ponto da discórdia entre seu método e a escola de Tübingen-Milão: trata-se do terceiro paradigma apresentado por Schleiermacher, que defende o caráter autônomo dos *Diálogos*. Essa confiança na autonomia dos escritos platônicos, como ferramenta fundamental para a sua própria interpretação, relegava a um segundo plano toda a tradição indireta das doutrinas não escritas. Na interpretação da escola, o Platão exotérico é o que se restringe unicamente aos Diálogos, enquanto que o esotérico seria aquele das doutrinas não escritas.

Assim, o método interpretativo schleiermacheriano desperta a atenção de grandes pensadores e teve precursores significativos para a história da filosofia. Contudo, a obra decisiva veio de Krämer em 1959, chamada *Arete em Platão e Aristóteles*. Krämer coloca Platão no centro dos estudos filosóficos, pois, através da relação de Platão com os pré-socráticos e com o próprio Aristóteles, Krämer abre novas perspectivas para as “obras que surgiram depois sobre o neoplatonismo, a filosofia helenística e a antiga Academia”. Neste sentido, Krämer pretende redefinir o “lugar de Platão dentro da história da filosofia antiga,” evidenciando a existência de elementos importantes sobre esta nova imagem de Platão e a

questão da oralidade e escrita nos diálogos (HÖSLE 2004, p.64-66).⁶⁹ A obra de Gaiser foi o segundo livro decisivo para a consolidação do novo paradigma hermenêutico, pois, ao demonstrar como a filosofia platônica e sua história da filosofia estavam diretamente relacionadas às doutrinas não escritas, Gaiser consegue superar parte da argumentação apresentada por Schleiermacher contra a tradição indireta, a doutrina esotérica.⁷⁰

Na dissertação de Gaiser, defendida em 1955, os ensinamentos contidos nos diálogos devem ser considerados “protrépticos (isto é, preparatórios), e isso abre caminho à hipótese de que exista um ensinamento mais elevado” do que o que foi escrito por Platão.⁷¹ E, assim como seu colega de escola Krämer, Gaiser move-se na perspectiva pela qual “a relação entre a ética de Platão e a de Aristóteles é constituída pela doutrina platônica dos princípios”. Assim, pública em 1963, pela primeira vez, *A doutrina não escrita de Platão* (TRABATTONI 1998, pp.50-51).

Segundo Migliori (1998, pp.91-114), o trabalho que a escola de Tübingen realizou para entrar na nova reconstrução do pensamento platônico, no contexto da história da filosofia antiga, enriqueceu a interpretação dos diálogos escritos por mover-se em direção à evolução provável da teoria dos princípios. Gaiser, a partir da análise dos escritos de Platão sobre a produção e sofismas, tem proporcionado contribuições cruciais para a filologia, como as ligações entre a matemática e a metafísica, e o estudo crítico da visão platônica da história e da sua ligação com o mito.

De acordo com Szlezák (1985, pp.338-314), nos últimos cinquenta anos, a maior parte dos comentadores que escreveram sobre Platão aderiram expressamente às concepções apresentadas pela “teoria moderna do diálogo”, uma vez que o formato de análise dos diálogos já estava colocado entre todos os comentadores, mesmo que de maneira não-explicita. Isto é, na medida em que se determina que a teoria aplicada aos diálogos baseia-se

⁶⁹ De acordo com Hösle (2004, p.68), apesar das significativas contribuições por todos os pensadores da Escola de Tübingen-Milão, Krämer é considerado por ele a base deste debate, pois Gaiser e seu sucessor Szlezák “são filólogos clássicos” e, enquanto Gaiser se interessava “pelos conteúdos das doutrinas não escritas, Szlezák tratava da forma e das alusões dos diálogos”. Enquanto que Reale, para ele (ele quem?), é um “historiador da filosofia” e pertence mais à “tradição agostiana do que à tomista”, Krämer, ao contrário destes autores, demonstra, na sua análise em *Arete em Platão e Aristóteles*, que “a doutrina não escrita dos princípios” de Platão, mesmo não estando vinculada aos seus escritos, pode ser considerada tão fundamental quanto “as tradições metafísicas, como a analítica, a fenomenológica, a transcendental e a hegeliana”. Anos mais tarde, Krämer defende “a correção histórica de sua interpretação, mas reconhece a existência de tensões e problemas não resolvidos na doutrina de Platão”.

⁷⁰ H. Krämer e K. Gaiser eram companheiros de estudos e discípulos do helenista Wolfgang Schadewaldt (TRABATTONI 1998, p.50).

⁷¹ O *corpus* platônico parece ser uma verdadeira filosofia preparatória que visa forçar o filósofo leitor a “encontrar soluções baseadas em poucas evidências”, o que implica dificuldades crescentes da proposta através de caminho para o curso de selecionar os “verdadeiros filósofos” (MIGLIORI 2004, pp.249-277). Conforme demonstra BENSON (2006).

na representação de que o texto platônico deve ser compreendido como uma forma de “conversa viva”, ou seja, enquanto definição sobre a posição de Platão em relação à condenação da “sistemática filosófica”, fica evidente que as premissas apresentadas pelo método schleiermacheriano foram incorporadas a tal análise, pois sua aplicação enquanto critério interpretativo justifica os motivos de Platão por ter escolhido escrever na forma dialógica. Segundo Szlezák (1985, p.338), nem todos os comentadores afirmam que “o diálogo escrito tem a capacidade de vir em socorro de si mesmo.” Entretanto, esta oposição não invalida a aplicabilidade da “forma mínima” como instrumento metodológico ao estudo hermenêutico dos diálogos de Platão, ao contrário, é perfeitamente aceitável que esta concepção apresente implicações pelos seguintes motivos:

1. A Platão importa provocar em seu leitor um movimento vivo de pensamento, [...]
2. Para muitos intérpretes, a forma do diálogo é necessária também sob um outro aspecto, ainda mais essencial: a verdade de que se trata na comunicação filosófica não é, enquanto infinita, de um tipo tal que a linguagem finitizante possa apreendê-la. [...]
3. essa única forma possível de representação é um jogo, [...]
4. o diálogo, [...] possui também a capacidade de realizar essa mutualidade como traço fundamental do filosofar na relação com o leitor. [...]
5. Os meios com que o diálogo mantém o pensamento vivo e aberto são os meios da comunicação indireta [...] o jogo com contradições aparentes; sobretudo, porém a irônica ocultação do que se quer dizer. [...]
6. Na afirmação irônica, o que se mostra não é o que se quer dizer. O que se quer é reconhecido pelo leitor que entende a ironia. [...]
7. O sentido mai profundo irônico [...] produz um segundo diálogo [...]
8. A forma dialógica substitui uma filosofia esotérica (oral) que conduz além dos escritos (SZLEZÁK 1985, pp. 341-359).

Pode-se dizer que o objetivo central de Platão, ao utilizar a forma dialógica como instrumento de comunicação, era incentivar seu leitor a uma dinâmica parecida com a que os diálogos orais apresentam: a autonomia de pensamento. Ao contrário do que ocorre na forma sistemática, que impõe um conhecimento finalizado e determinado que Platão denominaria como tratados ou escritos doutrinários.

Para Reale (1975-1980, pp.7-11), os critérios que determinaram a interpretação platônica desde o século XIX podem ser resumidos em: a) o texto escrito era considerado a “expressão mais plena e significativa do pensamento do autor”; b) “chegaram até nós todos os escritos que os antigos citam como sendo de Platão e que são considerados autênticos”; c) a

possibilidade de se “extrair” dos escritos platônicos “*todo* o seu pensamento”. Entretanto, tal raciocínio mostra-se “infundado e errado”.⁷² O paradigma que se fundamentava na tese de que existiria nos diálogos uma autonomia e que sustentava os estudos tradicionais sobre Platão pode ser contestado.

Com efeito, nesses “autotestemunhos”, Platão nos diz, com toda clareza e *por escrito*, o que ele pensa em geral *dos escritos* e, precisamente, *o que eles não são capazes de comunicar ao leitor, seja do ponto de vista do método, seja do ponto de vista do conteúdo* (REALE 1984, p.54).

Na medida em que se consideram os autotestemunhos, contidos na *Carta VII* e no final do *Fedro*, como base para esta nova interpretação platônica, o debate sobre os autotestemunhos e sobre a importância da relação entre oralidade e escrita na interpretação platônica merece ser analisada com cautela, pois, segundo Reale (1984, p.54), estes escritos foram apresentados “pelo próprio Platão”.

Assim, a questão que envolve a problemática relação entre oralidade e a possível crítica à escrita feita por Platão abre novas possibilidades interpretativas sobre os seus escritos e até mesmo sobre sua própria filosofia.

Para usar a terminologia dos epistemológicos, podemos dizer que, justamente pelo motivo que indicamos, esse notável “fato contrário” foi, em certo sentido, *re-feito*, e sob vários aspectos artificialmente com grande habilidade e engenhosidade. Todavia, a perda de nitidez do paradigma tradicional, [...] permite hoje a reemergência dos “autotestemunhos” na sua autêntica estrutura (REALE 1984, pp.54-55).

Do ponto de vista schleiermacheriano, os diálogos seriam autárquicos e autônomos capazes de apresentar (toda) a filosofia de Platão. Contudo, do ponto de vista da escola de Tübingen-Milão, os autotestemunhos de Platão provam o contrário do que foi apresentado por Schleiermacher. Neste sentido, na medida em que os intérpretes tentavam adaptar estes autotestemunhos e forçavam uma concordância das palavras de Platão ao quadro

⁷² A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Henrique C. De Lima Vaz e Marcelo Perine, mantenho a paginação da tradução da edição revisada de 2007.

metodológico apresentado por Schleiermacher, para os tubingueses, as fundamentações teóricas que consolidaram o paradigma schleiermacheriano deveriam ser refutadas.

De acordo com Hösle (2004, pp.70-73), “o ponto de partida” dos “defensores do novo paradigma” baseia-se nos seguintes “cânones hermenêuticos”: para a reconstrução da filosofia de um autor “é preciso considerar inicialmente todos os documentos sobre seu pensamento”, tanto o que foi escrito quanto o que foi dito. E, relacionado a este, o segundo cânone diz respeito à investigação das “atividades intelectuais” que o “autor estava ocupado”, mesmo que não apareça em suas obras escritas. Para o autor, através da aplicação destes cânones, é possível evidenciar “se o próprio autor aborda diretamente a relação entre comunicação oral e escrita”, uma vez que, para uma melhor interpretação de “um autor tão reflexivo como Platão, é indispensável ler muito cuidadosamente o que ele diz a esse respeito”, já que a proposta é considerar todo o “trabalho histórico”, visando garantir “uma interpretação que consegue reunir” o maior número de “documentos diretos e indiretos sobre o pensamento de um autor”.

2.1.2 A tradição oral e os testemunhos

A polêmica sobre a existência dos testemunhos na obra de Aristóteles, Teofrasto, Felipe de Opunte, Hermodoro, Espeusipo e em Xenócrates se estende até Simplicio, passando por Aristóxeno, Diógenes Laércio, Sexto Empírico, Alexandre de Afrodisia e Porfírio, entre outros.⁷³ Aristóteles teria feito críticas a Platão e aos acadêmicos nos dois últimos livros da *Metafísica*, *M* e *N*. Isto tem causado grandes dificuldades para os intérpretes de Platão, não tanto pelas críticas serem dirigidas a aspectos fundamentais da filosofia de Platão sobre a “teoria das Ideias e das Formas dos entes matemáticos como ‘intermediários’ entre as coisas sensíveis e as inteligíveis” (CATTANEI 1996, pp.22-45), mas, sobretudo, por apontarem divergências substanciais entre o pensamento platônico apresentado nos relatos aristotélicos e os que podemos encontrar nos *Diálogos*⁷⁴. Este debate vem desde a antiguidade e vários

⁷³ Segundo Long (2006, p.390), a primeira codificação feita pela Academia da filosofia de Platão foi executada por Espeusipo e Xenócrates, e provavelmente estava disponível em um grande livro para todos os filósofos helenísticos. Outros discípulos diretos de Platão como Xenócrates e Espeusipo compactuam da mesma tese aristotélica de que tais preleções conduzem para além do que se encontra nas obras escritas de Platão (REALE 1984, p.129).

⁷⁴ A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Fernando S. Moreira, mantendo a paginação da edição de tradução de 2005.

autores sustentariam a ideia de que Aristóteles se referia às doutrinas não escritas de Platão. Para o estagirita, o mestre teria indicado tais teorias nos cursos por ele ministrados oralmente na Academia ao invés de escrevê-las, por acreditar que o teor de tais princípios deveria ser transmitido através da comunicação oral utilizando-se do método dialético.⁷⁵ O problema de tal método platônico estaria relacionado à busca pela compreensão, ou seja, a entender, segundo cada caso, quais são as ferramentas que Platão, movendo-se com total liberdade, utiliza para “brincar” com o leitor. Claro que o intérprete deve se mover com grande cautela e conscientização, pois somente através deste processo será possível conduzi-lo à compreensão das realidades últimas e supremas do diálogo vivo (MIGLIORI 2004, pp.249-277).

No sexto capítulo do primeiro livro da *Metafísica A*, Aristóteles questiona os ensinamentos de seus antecessores, destinando atenção especial a Platão e sua teoria das Ideias (ARISTÓTELES, *Met.*, A 6, 987b5-10). Segundo Reale (1984, pp.28-30), Aristóteles ao questionar Platão move-se em “três direções”: (1) “apresenta a teoria das Ideias em geral”; (2) debate sobre a “teoria dos primeiros Princípios, dos quais derivam as próprias Ideias”; (3) “esboça a estrutura hierárquica das realidades supra-sensíveis”.

Para Aristóteles, Platão teria feito contato com Crátilo, por meio do qual tivera acesso às doutrinas de Heráclito sobre o fato de todas as coisas estarem em fluxo contínuo. E, influenciado por Sócrates, posteriormente Platão buscaria as definições dos universais. Segundo Reale (1984, p.28-30), Platão concluiria desta busca que “os objetos sensíveis estão em contínua mudança, não podendo ser aquilo a que se referem à definição e o universal”. Contudo, a saída por ele encontrada foi remeter as definições à outra realidade que ele proveitosamente teria denominado de Mundo das Ideias, uma vez que os objetos desta realidade sensível se aproximam das idéias justamente por “participar” delas. Na opinião do estagirita, trata-se de um equívoco parecido com aquele cometido pelos pitagóricos, já que para ele a pluralidade das coisas sensíveis que têm o mesmo nome das Formas existe por “participação” nas Formas.⁷⁶

Assim, Aristóteles propõe um vínculo entre a filosofia de Platão e a sua ao representar o *Uno* como forma (a causa formal das ideias), e o grande e o pequeno – também referido como *Diade* indefinida, ou ilimitada – como a matéria (a causa material das ideias).⁷⁷ Portanto, as duas tradições estariam interligadas, e, se surgirem conflitos entre os diálogos e a

⁷⁵ Conforme demonstra Annas (2003); Reale (1986); Szlezák (1993); Migliori (2002); Cattane (1996); Perine (2009); Xavier (2005).

⁷⁶ Conforme demonstra ARISTÓTELES, *Met.*, A 6, 987b5-10.

⁷⁷ Para Reale (1991, p.29), nas “doutrinas não-escritas”, ao contrário do que se encontra nos *Diálogos*, as ideias não representam o mais alto grau existente na metafísica de Platão, já que acima delas encontram-se os princípios supremos do “*Uno* e da *Diade*”.

tradição indireta, deve-se buscar um consenso sobre ambas as partes, visando a total compreensão do autor em si (MIGLIORI 2002, pp.115-120).⁷⁸

2.1.3 Os “autotestemunhos” de Platão e a autonomia dos diálogos

O paradigma alternativo proposto pela Escola de Tübingen-Milão tem como objetivo trazer ao cenário atual dos estudos platônicos a necessidade de se investigar os ensinamentos orais para a compreensão de Platão, seja do ponto histórico ou doutrinal, tendo em vista que os autotestemunhos platônicos são considerados pelos túbungueses como a chave da explicação hermenêutica. Segundo Migliori (1998, p.110), é encontrado nos diálogos o que a escola já havia identificado em sua reconstrução completa através da figura de Sócrates que traz alívio para o inquérito, oral ou escrito.

Para Reale (1984, p.55), os autotestemunhos foram elementos essenciais para este processo de consolidação do novo paradigma alternativo, proposto pela Escola de Tübingen-Milão, e para esta nova interpretação de Platão. Sendo assim, é imprescindível a busca pela tradição oral, de modo a propor aos estudiosos de Platão uma nova estrutura paradigmática de pesquisa conforme apresentada no esquema abaixo:⁷⁹

Quadro 2: Paradigma tradicional x paradigma alternativo

<i>Os fundamentos do paradigma tradicional</i>	<i>Os fundamentos do novo paradigma alternativo</i>
(a) Os escritos platônicos são autárquicos na sua totalidade ou em grande parte.	(a) Os escritos platônicos não são autárquicos nem na sua totalidade nem em parte.
(b) Dos escritos se extrai uma unidade de sistema filosófico (ou pelo menos de caráter psicológico ou político ou genético).	(b) Dos escritos não se depreende uma unidade, porque esta se encontra subjacente a eles, enquanto é confiada à dimensão da oralidade dialética.
(c) A tradição indireta não tem valor determinante, ou tem valor apenas parcial.	(c) A tradição indireta, que nos transmite as doutrinas não escritas, oferece a chave para uma releitura unitária e sistemática dos escritos de Platão no seu conjunto.

Na sequência desses paradigmas, pode-se constatar um processo dialético, no qual a tese seria constituída pelo primeiro paradigma, o neoplatônico, a antítese, pelo segundo,

⁷⁸ Conforme demonstra BRISSON (2000); CATTANEI (1996); DANCY (2006, pp.79-91); FERREJOHN (2006, pp.145-158); GILL (2006, pp. 177-190); HÖSLE (2004); McCABE (2006, pp.52-65); PENNER (2006, pp.160-176) e SHIELDS (2006, pp.376-389).

⁷⁹ O quadro comparativo entre o paradigma tradicional e o novo paradigma proposto pela escola de Tübingen-Milão foi apresentado por Reale (1984, p.51).

considerado romântico, e, finalmente, a síntese atual, fundamentada pela Escola de Tübingen. A síntese mantém-se igualmente distante dos extremos representados pela tese e pela antítese, ou seja, o novo paradigma assumiria uma posição intermediária entre a interpretação alegorizante, dominante até o século XVII, e a literalizante, posterior àquela.⁸⁰ Essa posição intermediária caracteriza-se justamente pelo equilíbrio e pela fundamentação histórica, na medida em que combina a tradição indireta que retrocede à atividade de Platão como mestre na Academia, com a sua obra total. Kuhn utiliza o termo “expressões científicas” para diferenciar a nova imagem da ciência, pois, segundo o autor, o progresso científico se dá por meio das “revoluções”.⁸¹

De acordo com Reale (1984, pp.51-52), “o novo paradigma alternativo, com base no esquema comparativo apresentado dos cânones epistemológicos”, implicaria em: (1) “subverter os pontos firmes do paradigma tradicional”, revolucionando assim o cenário científico. Para Kuhn (1970, pp.57-219), o desenvolvimento científico e o social são considerados em determinados momentos como “revoluções”, e a partir do momento em que um paradigma perde sua funcionalidade passa a afetar tanto a comunidade científica quanto a social, sugerindo assim o princípio de uma crise que deve ser considerado um requisito para uma possível “revolução”, seja ela social ou política; (2) inverter a lógica utilizada em relação às doutrinas escrita e não escrita para as interpretações de Platão, “partindo do ‘não escrito’ preferencialmente ao escrito”. Para Kuhn, a manipulação e a análise do mesmo conjunto de dados sob outra perspectiva pode criar uma nova estruturação dentro do mesmo sistema, abrindo novas possibilidades de interpretação e aplicação; (3) reorientar em relação à estrutura, uma vez que “o eixo de sustentação dos diálogos” viria a partir da tradição indireta.

⁸⁰ O “paradigma originário”, de natureza teórica e priorizando as doutrinas não escritas, surgiu com o próprio Platão e foi desenvolvido na primeira Academia pelos seus discípulos diretos, Aristóteles, Espeusipo e Xenócrates. O segundo “paradigma”, conhecido como neoplatônico, também teórico, mas com ênfase nos escritos platônicos, teve como representantes Albino, Plotino, Proclo, Macróbio, Agostinho, Calcídio, Henrique de G, Areopagita e Ficino (REALE 1984, p.27).

⁸¹ Segundo Reale (1984, pp.49-52), Kuhn revoluciona o cenário acadêmico com sua conceitualização sobre paradigma e modelo, de acordo com seguintes pontos centrais: a) baseado na teoria dos “paradigmas”, é possível reconstruir a história das interpretações platônicas; b) a noção de “paradigma” utilizada desde a “ciência normal” até a revolução kuhniana baseia-se no “paradigma” criado por Schleiermacher e tende a menosprezar as doutrinas não escritas; c) os problemas levantados pelo “paradigma” schleiermacheriano podem ser esclarecidos a partir das diretrizes kuhnianas; d) o “paradigma” proposto por Schleiermacher perdeu sua objetividade e nitidez; e) a proposta da Escola de Tübingen em reconstruir a imagem de Platão, a partir das doutrinas escritas e não escritas, coloca-se como um novo “paradigma”; f) a repercussão da tese elaborada pela Escola de Tübingen entre os estudiosos reforçou a necessidade de se considerar este novo “paradigma”; g) a tese da Escola de Tübingen representa as bases de sustentação para um novo “paradigma”; h) a reação contrária a Escola de Tübingen representa a crise em se estabelecer o novo “paradigma”; i) na medida em que a tese da Escola de Tübingen se afirma dentro deste novo “paradigma”, novas possibilidades internas de articulação entre as diferentes interpretações de Platão se firmam no cenário filosófico, evidenciando a necessidade de se abandonar o antigo “paradigma”.

Kuhn representa através de uma analogia a mudança de paradigma com a mudança da *Gestalt*, representada “pela mudança da “figura” que se desprende das manchas sobre o papel.”; (4) inverter “as relações entre os escritos e as “Doutrinas não escritas” por meio da comparação entre o escrito e não escrito”. Aqui, Kuhn utiliza a metáfora dos óculos com as lentes invertidas. A pessoa que usa estes óculos poderia ficar desorientada, uma vez que as lentes invertidas fornecem imagens invertidas do mundo.⁸²

Segundo Krämer (1986, pp.341-352), Reale conseguiu compreender corretamente a evolução dos três modelos hermenêuticos determinantes da historiográfica interpretativa de Platão – “o neoplatônico alegorizante, o romântico literalizante e o que integra a tradição indireta”.⁸³ Enquanto os representantes da Escola de Tübingen-Milão evitavam se apresentar “como protagonistas de um conflito entre paradigmas”, Reale desenvolve uma “reflexão metodológica” baseadas em “argumentações convincentes”, que pode ser resumida da seguinte maneira: (1) os “três modelos” que sustentaram as interpretações platônicas devem ser considerados “paradigmas” no sentido kuhniano; (2) Reale inovou nos trabalhos de pesquisas relacionados a Platão, garantido sua superioridade ao “paradigma romântico” de Schleiermacher; (3) “o paradigma dominante até agora apresenta uma série de contrainstâncias que se revelam centrais aos seus defensores”; (4) através do método científico de análise e das evidências encontradas na *Carta VII* e no *Fedro*, Reale ratificou a superação do paradigma romântico; (5) a “ascensão do novo paradigma constitui uma ‘revolução científica’” no sentido kuhniano; (6) o “novo paradigma” pode ser aplicado às “pesquisas futuras”, pois oferece elementos para a correta interpretação.

Ainda segundo Krämer (1986, pp.341-352), a reflexão apresentada por Reale sobre a mudança nos cânones hermenêuticos do novo paradigma proporcionou às pesquisas platônicas “uma clareza crítica em nível conceitual” ao defender com êxito a “consistência interna do novo paradigma contra os mal-entendidos”, evidenciando o “poder esclarecedor do novo paradigma”.

Neste sentido, as pesquisas desenvolvidas pela Escola de Tübingen-Milão sobre esta nova imagem de Platão representam uma nova forma de interpretação aos estudos platônicos por meio da consolidação deste novo paradigma, pois abre novas possibilidades de compreensão da filosofia platônica, pois reconhece a importância da tradição indireta e fornece elementos fundamentais para a reinterpretação dos diálogos platônicos. Contudo,

⁸² A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Beatriz V. Doeira e Nelson Boeira, mantendo a paginação da edição de tradução de 2006.

⁸³ A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Marcelo Perine, mantendo a paginação da edição de tradução de 2010.

afirma Xavier (2005, p.154), a ideia não é “diminuir a importância dos diálogos, ao contrário, a proposta é torná-los mais compreensíveis e sólidos”.

Para Reale (1984 pp.82-84), este novo paradigma é altamente vantajoso, uma vez que fornece ao cenário filosófico subsídios essenciais para a articulação de novas soluções aos diferentes problemas que envolvem os escritos de Platão, tais como a escolha pela forma dialógica, que deve ser considerada um problema, pois o diálogo ao vivo possibilita uma interatividade que o escrito não alcança, devido aos seus limites, tornando-se assim uma imitação que tem como finalidade representar modelos ideais de colóquios. Outro aspecto relevante para a importância da tradição indireta, afirma Reale, está relacionado à exposição das doutrinas na tradição oral, uma vez que Platão no *Fedro* e na *Carta VII* teria dito que a escrita deveria registrar, enquanto o “material conceitual elaborado por outra via” sugere debates anteriores ao registro escrito.

Szlezák (1985, pp.340-343), através da reavaliação dos autotestemunhos fornecidos pelo próprio Platão para entender seus escritos e da análise dos diálogos de sua juventude, como o *Fedro*, indicaria que tais escritos necessitariam de esclarecimento, que, nos casos mais simples, podem ser encontrados em parte nos próprios diálogos posteriores, enquanto que nos casos de nível superior somente em suas doutrinas não escritas. A forma como Platão utiliza-se de elementos essenciais à constituição desta dinâmica, tal como a linguagem, a ironia e a seriedade dos fundamentos filosóficos apresentados, fazem parte da mimese literária que se inclui no conceito de jogo. A estimulação do pensamento através do método interpretativo apresentado por Platão possibilita que por meio da contradição apresentada entre o jogo e a ironia o leitor seja capaz de interagir com estes elementos contraditórios e ocultos do texto, uma vez que o diálogo platônico revela sua afirmação verdadeira aos leitores que são capazes de reconhecer a afirmação através da contradição irônica, pois o destinatário apropriado aos diálogos consegue interpretar e decifrar as afirmações cifradas apresentadas por Platão em seu texto, estabelecendo um diálogo paralelo ao que foi apresentado de modo escrito.

Em outras palavras, por trás deste diálogo existe um outro diálogo que transmite sem qualquer contradição ou ambiguidade o sentido verdadeiro. Assim, na duplicidade do diálogo platônico, mesmo que de maneira indireta através desta ocultação proporcionada pela ironia e pelo jogo que envolve os personagens de Platão, a intencionalidade do autor fica evidente e não permite contradição em relação a sua comunicação. É aqui, afirma Szlezák (1985, pp. 340-343), que Platão consegue superar “o defeito fundamental da escrita, a falta de clareza e a confiabilidade do conhecimento por ela transmitido”.

De acordo com Migliori (1998, pp.91-114), a análise de Szlezák demonstra que a crítica da escrita apresentada no *Fedro* expressa uma crença que tem norteado todas as atividades de Platão, seja de filósofo ou de escritor. Para Platão, a crítica à escrita não deve ser interpretada como uma condenação ao ato de escrever, ao contrário, deve ser compreendida como um benefício para a oralidade. Os escritos não têm de explicar tudo, pois são sempre fracos e, por isso, deve-se sempre retornar a uma solução que pode estar além do texto, nas doutrinas não escritas. Se os textos escritos não correspondem a toda a filosofia de Platão, a hipótese evolutiva dos diálogos pode ser derrubada: a suposta evolução filosófica é certificada só se Platão quis expressar em qualquer diálogo todos os seus pensamentos. Assim, se o limite da escrita é comunicar um conhecimento morto, Platão quer usar o jogador para ativar o processo que o levará à filosofia de maneira gradual, a partir das soluções para os problemas apresentados, consolidando progressivamente o nível de justificação teórica deste aprendizado. Para Migliori, Platão faz isso por vários meios: o primeiro é a técnica e suas várias formas de articulação; em segundo lugar, Platão estrutura em diferentes níveis a mesma exposição, por isso nunca pode ser apreciado de modo ingênuo e simples. Até mesmo os diálogos chamados “da juventude” são obras que trazem uma filosofia complexa e, portanto, não são acessíveis a um jogador simples e inexperiente, mas somente ao “filósofo”.

Logo, afirma Reale (1975-1980, pp.07-30), as exposições apresentadas nos autotestemunhos do *Fedro* e da *Carta VII* demonstram que o raciocínio aplicado à lógica interpretativa dos textos de Platão demonstra-se “infundado” segundo dois fatores: a) “nos autotestemunhos do *Fedro*, Platão diz expressamente que o filósofo *não consigna por escrito* as ‘coisas de maior valor’” e b) confirma na *Carta VII* a existência de uma “tradição indireta” de “doutrinas não-escritas” de conteúdos transmitidos” por ele. Para Reale, os estudos recentes demonstram que a “estrutura do socorro” que o escritor apresenta em seu texto escrito para “Platão refere-se exatamente aos conteúdos” que devem fundamentar as conclusões escritas, como aponta no diálogo *Fedro*. Com isso, é evidente que a compreensão de Platão está condicionada a este “socorro” que “a oralidade dialética traz aos escritos”, que foi transmitido pela tradição indireta, já que para Platão o verdadeiro filósofo reserva à oralidade dialética as “coisas de maior valor”. Assim sendo, para Platão, a função dos ensinamentos orais é “prestar socorro” à escrita.

Neste sentido, o novo paradigma conseguiu identificar as linhas essenciais para um método específico de interpretação das leituras dos diálogos, através da relação entre o diálogo e a tradição indireta. Para Migliori (1998, pp.91-114), com a contribuição dos comentários de Szlezák e Reale, pode-se considerar como encerrada a segunda rodada de

interpretação, pois se abre uma nova perspectiva: a de reler a crítica de toda a produção de Platão à luz desta nova proposta.

Assim, a releitura dos diálogos sob o novo paradigma hermenêutico sugere a possibilidade de se retomar os diálogos platônicos a partir desta nova concepção paradigmática, visando à articulação dos diferentes elementos que constituem a complexa relação entre as doutrinas escritas e não escritas e a polêmica relacionada ao verdadeiro significado da filosofia de Platão, uma vez que, em um confronto de paradigmas, é preciso comprovar que a nova proposta tem uma capacidade hermenêutica muito maior do que a anterior (HÖSLE 2004, pp.74-75).

2.2 A oposição à Escola de Tübingen-Milão

Existe no cenário filosófico contemporâneo uma posição contrária à proposta dos seguidores da escola de Tübingen-Milão. O maior opositor do século XX às doutrinas esotéricas foi Harold Cherniss, em *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, 1935.⁸⁴ Nesta obra, Cherniss coloca em pauta a confiabilidade dos testemunhos de Aristóteles.⁸⁵ Para ele, as doutrinas indiretas seriam apenas reflexos de interpretações errôneas dos escritos platônicos. Esta mesma ideia foi retomada em 1960 pela italiana Margherita Isnardi Parente, autora de *Testimonia platonica I*, 1997. Ainda na Itália, pode-se destacar Franco Trabattoni pela sua extensa obra dedicada a Platão, da qual cito *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, 1994, e as obras traduzidas para o português, *Oralidade e Escrita em Platão*, 1998, e *Platão*, 2010.⁸⁶ Outro autor a retomar a ideia é Luc Brisson, em sua obra

⁸⁴ De acordo com Cornelli (2010, p.54), “Cherniss, analisa os procedimentos historiográficos de Aristóteles, em busca de uma solução ao problema central que o *corpus* constitui para a reconstrução da filosofia pré-socrática: apesar de pouco confiável em sua reconstrução das teorias dos primeiros filósofos, suas constantes contradições, omissões, erros e desentendimentos, Aristóteles é ainda a principal, senão a única, fonte para o estudo dos pré-socráticos. Dessa forma, caberá ter aquele que Cherniss chama de “o maior cuidado” (*the greatest care*) na análise do material aristotélico. Com esse intuito, Cherniss irá desenvolver uma metodologia de abordagem ao texto que lhe permitirá definir procedimentos para uma espécie de *controle de viés* (para utilizar uma terminologia estatística) que busca identificar fatores de confundimento, permitindo definir um uso *acertado*, isto é, adequado do ponto de vista historiográfico, do *corpus*.”

⁸⁵ Em relação a esta sentença, para Höhle (2004, pp.56-63), a teoria proposta por Cherniss, de que Aristóteles não teria compreendido os diálogos platônicos, é inaceitável.

⁸⁶ Os textos originais de Franco Trabattoni foram publicados na Itália: *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, em 1994. *Oralità e scrittura in Platone*, na sua primeira versão, foi apresentado em forma de apostila aos alunos em 1998/1999. Contudo, após a reedição e aperfeiçoamento do texto, a obra foi

Leituras de Platão, 1998. Outra obra importante é a de Francisco J. Gonzalez, *The third way: direction in Platonic studies*, 1995. Entre os autores brasileiros, podemos destacar Marcelo P. Marques e sua apresentação à versão traduzida de *Oralidade e escrita em Platão*, de Trabattoni, em 2003 (TRABATTONI 1998, p.24; PERINE 2009, pp.11-14).⁸⁷

Segundo Migliori (1998, pp.91-114), a oposição à Escola por alguns comentadores contemporâneos, muitas vezes, é baseada em uma série de mal-entendidos. Frente às críticas, Krämer esclarece sua posição permanente no novo texto escrito para os estudiosos italianos, enquanto a morte prematura de Gaiser lhe impede de realizar uma operação semelhante.⁸⁸

Um dos equívocos mais comuns, afirma Migliori, é a crença de que o objetivo da nova proposta é melhorar as provas doxográficas e não reconstruir toda a filosofia de Platão nos diálogos. Frequentemente, os líderes do novo paradigma tentam deixar evidente que o fundamental para a interpretação de Platão seria integrar as duas fontes, a direta e a indireta, a fim de entender melhor toda a filosofia de Platão.

Entretanto, para Trabattoni (1998, pp.53-54), esta oposição só foi possível devido à crítica feita pelos adeptos da escola de Tübingen-Milão ao pensamento de Schleiermacher.⁸⁹ Segundo Trabattoni, o grande problema que envolve o novo paradigma proposto pela Escola de Tübingen-Milão está relacionado às interpretações oferecidas pelos tuingueses, pois estas partiriam “das características formais dos escritos platônicos”, ao contrário do método schleiermacheriano, que prioriza uma análise cautelosa da forma como Platão estruturou seus diálogos.⁹⁰ Contudo, na visão de Trabattoni, a escola de Tübingen-Milão não ofereceria elementos de sustentação que justificassem o método interpretativo adotado por eles. Da mesma forma, não explicitariam quais seriam os motivos que invalidariam “a generalidade do conceito de schleiermacherianismo”, elemento essencial para a oposição de Krämer.⁹¹

Trabattoni, mesmo assumindo a existência de uma tradição indireta e a relação de alguns temas em comum com a tradição dos diálogos, ressalta que o modo de interpretar o

publicada como *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, em 2005. E, em 1998, *Platone*.

⁸⁷ “Testimonia platônia I”. In: *Memorie dell’Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di scienze morale, storiche e filologiche, série IX, volume VIII, fascículo 4, 1997.

⁸⁸ O trabalho de Krämer foi traduzido para o italiano foi *Il paradigma romantico nell’interpretazione di Platone*, por Giovanni Reale, Nápoles, 1991.

⁸⁹ A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Fernando Eduardo de Barros Rey Puente e Roberto Bolzani Filho, mantendo a paginação da edição de tradução de 2003.

⁹⁰ Trabattoni acredita que Krämer, ao criticar a interpretação de Schleiermacher por supervalorizar a escrita e deixar para segundo plano a tradição oral, acabou fazendo restrições à influência de Schelling e a sua grande questão sobre a inseparabilidade entre forma e conteúdo na arte (MARQUES 2003, p.10). O método de Schleiermacher pressupõe que a forma, o estilo e o conteúdo não foram escolhidos aleatoriamente por Platão e, portanto, devem ser analisados com cautela (SCHLEIERMACHER 1804, pp.30-41).

⁹¹ A oposição de Krämer se apresenta como uma pesquisa historiográfica e não teórica sobre o pensamento filosófico de Platão (MARQUES 2003, pp.10-11).

segundo princípio pela Escola de Tübingen-Milão “da Díade indeterminada de grande-e-pequeno como causa metafísica do mal situável abaixo do ser não está presente nos diálogos e esse dualismo é o maior desafio encontrado para a aceitação deste novo paradigma hermenêutico”, uma vez que este novo paradigma, além de não abrir novas possibilidades de interpretação, ainda encobre elementos essenciais para a compreensão da filosofia de Platão (PERINE 2009, p.17).

Para Brisson (2000, pp.55-86), os partidários da interpretação esotérica de Platão acreditam que os diálogos platônicos não conseguiram expor toda a filosofia de Platão, suscitando assim a necessidade de se retomar os ensinamentos orais da Academia. Segundo este princípio, estes ensinamentos não eram secretos, mas reservados apenas a alguns discípulos.⁹² Contudo, admitindo a veracidade desta hipótese, ainda assim duas questões restariam para serem pensadas: “em que época este sistema foi constituído e de que maneira foi transmitido?”. Seria Szlezák que, crendo nesta hipótese, proporia uma reflexão cautelosa e rigorosa sobre as implicações desta “transmissão da doutrina”. E, a partir desta análise, identificaria elementos desta relação nos diálogos platônicos (BRISSESON 2000, p.63).

2.2.1 A crítica ao novo paradigma da Escola de Tübingen-Milão

Para Trabattoni (1998, pp.21-26), o debate que envolve a relação entre a escrita e a oralidade em Platão é um tema bastante delicado e complexo para se resolver por duas razões: com exceção da *Apologia de Sócrates* e das *Cartas*, Platão escreveu apenas diálogos, no quais não introduziu a si mesmo como personagem. Ou seja, em primeiro lugar “não pode ser irrelevante a escolha de Platão” e, em segundo lugar, existem passagens nos diálogos em que podemos notar que “Sócrates defende teses que poderiam ser refutadas em outras passagens”. Assim sendo, esta escolha não deve ser considerada prejudicial, já que foi Platão quem optou pela forma dialógica.⁹³ E, por fim, não se pode ignorar que “todos os escritos de Platão chegaram a nós, mesmo dispondo de citações e alusões à tradição indireta – como no caso dos testemunhos”. Contudo, não é correto se referir a “tais testemunhos como ‘doutrinas não

⁹² A datação da obra refere-se à primeira versão de publicação, mas utilizo nas citações a tradução de Sonia Maria Maciel, mantendo a paginação da edição de tradução de 2003.

⁹³ Trabattoni (1998, p. 23) ressalta que esta opção de Platão, pela forma dialógica, do ponto de vista do *trabalho exegético*, é extremamente complicada, pois “não determina pontos de referência fixos, e o risco de circularidade” pode ser compreendido como uma forma de cilada elaborada pelo autor, no caso, Platão.

escritas”, pois isto nos remeteria à ideia de que esta parte da filosofia platônica não deveria estar incluída em sua obra escrita, como aquela apresentada em seus diálogos, como se fossem ideias distintas.⁹⁴ As doutrinas não escritas, afirma Trabattoni, fundamentam-se em um sistema “hipotético-dedutivo”, como se a reconstrução da interpretação platônica pudesse ser realizada a partir desta tradição indireta, o que poderia resultar em uma solução problemática do ponto de vista histórico. Não se trata de negar a existência da tradição oral e dos seus ensinamentos aos discípulos mais próximos, mas, na concepção de Trabattoni, os dois métodos utilizados por Platão, a escrita e a oralidade, referem-se a temas comuns presentes na filosofia platônica, e isto pode ser verificado em muitos dos diálogos.

Brisson (2000, pp.86-91), em oposição ao novo paradigma hermenêutico apresentado pela Escola Tübingen-Milão, apresenta algumas hipóteses contrárias a esta possível interpretação esotérica através de algumas premissas que se distribuem em três grupos. O primeiro refere-se à existência de uma doutrina esotérica e divide-se em cinco premissas: 1) na academia, Platão tinha uma dupla atividade: ensinar e escrever; 2) o ensinamento de Platão não pode coincidir com o que encontramos nos diálogos; 3) a diferença de ideias se dá pela ordem técnica e se explica pela natureza do meio de transmissão utilizado: a palavra em um caso, e a escrita no outro; 4. a) a diferença existente entre os conteúdos escritos e sua doutrina verdadeira se explica por sua vontade em reservar tais fundamentos a um número reduzido de iniciados e, 4. b) “esoterismo” não quer dizer “preservação de um segredo”, ao contrário, o esoterismo de Platão resulta da decisão livre e responsável de um professor que deseja transmitir ao seu ouvinte a mensagem com todo o seu sentido nas circunstâncias atuais; 5) não é possível haver filosofia verdadeira sem um sistema de princípio, ou seja, os escritos de Platão não nos apresentam tal sistema, o que nos remete à ideia de que a exposição deste “sistema de princípios” esta destinado exclusivamente à oralidade apresentada a um pequeno número de iniciados (BRISSEON 2000, pp.64-92). As premissas apresentadas referem-se aos pressupostos e consequências de uma possível interpretação esotérica e, de acordo com as premissas 1, 2, e 3, é perfeitamente aceitável a dupla função de Platão na Academia: a de ensinar e escrever. Em decorrência desta primeira premissa, a segunda torna-se igualmente válida: os ensinamentos podem não coincidir com seus escritos. Brisson indica na terceira premissa que os próprios diálogos que Platão escreveu nos remetem a possíveis diferenças nos ensinamentos orais e escritos, na medida em que aceitamos os limites da comunicação

⁹⁴ Aristóteles, através de seu testemunho, relata que “a interpretação de Platão sobre a matéria” transmitida oralmente, nas “doutrinas não escritas”, está diferente da que foi escrita pelo próprio Platão no *Timeu* (TRABATTONI 1998, p.24).

oral e a imortalidade dos escritos. Já em relação às premissas 4 e 5, nota-se que na Academia existia uma rígida hierarquia e a utilização da escrita e, dentro deste contexto, poderia ser considerada uma ameaça, uma vez que a escrita poderia ser divulgada antes do planejado por Platão, ou seja, no caso de os textos conterem informações ainda a serem ensinadas aos discípulos, estes poderiam ter acesso a tais ensinamentos sem que Platão os ensinasse diretamente. Ainda segundo Brisson (2000, pp. 72-78), a postura adotada por Platão em reservar seus ensinamentos orais pode ser detectada também em seus diálogos, uma vez que (2000, pp.72-78), podem ser encontrados nos diálogos passagens em que: “o interlocutor principal encontra uma questão que não lhe parece pertinente” ou “que lhe parece complexa demais;” ou ainda, “o interlocutor se encontra confrontado com uma questão sobre as premissas,” sendo obrigado a modificar seu sistema explicativo sobre o tema.

O segundo grupo apresenta a maneira de reconstituir esta doutrina a partir de três premissas: 1) a vontade de Platão era reservar aquilo que considerava essencial de sua doutrina a um círculo de iniciados; 2) as dúvidas de Platão sobre a capacidade da escrita para a transmissão de mensagens filosóficas não é uma preocupação tardia de um autor instruído pela experiência, ao contrário, estas reflexões são perceptíveis desde o começo de sua atividade literária; 3) podemos reconstituir tais doutrinas a partir de alguns testemunhos, que de alguma maneira nos remetem a ensinamentos apresentados nos diálogos (BRISSEON 2000, pp.80-84). Neste grupo, encontramos nas três premissas uma crítica mais direcionada à reconstituição histórica dessa interpretação esotérica. Para Brisson, a postura de Aristóteles em questionar a originalidade dos escritos platônicos se deve a sua má interpretação dos diálogos platônicos. Em relação às dúvidas apresentadas por Platão sobre a capacidade de comunicação do texto escrito, já estavam presentes na obra literária desde sua juventude, como demonstra Szlezák em sua análise estrutural dos diálogos. No que diz respeito à autenticidade dos testemunhos, Brisson parte do mesmo pressuposto que Cherniss, o qual acredita que tais relatos podem ser interpretados fora do contexto das doutrinas não escritas, não sendo tão confiáveis do ponto de vista histórico.

E, por fim, o último grupo apresentado por Brisson diz respeito ao conteúdo da tradição oral, e divide-se em duas premissas: 1) esta doutrina compreende dois momentos: um que estabelece os princípios e o segundo, de dedução do real a partir de tais princípios; 2) para estabelecer esses princípios e reconstituir o real, é preciso considerar que a participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis funciona da mesma maneira que a participação das formas inteligíveis entre elas. (BRISSEON 2000, pp.84-86). O terceiro grupo de premissas aborda a questão dos conteúdos dentro desta interpretação esotérica. De acordo com Brisson

(2003, p.84-85), esta doutrina é marcada por dois momentos de redução: a dimensional, inspirada no pitagorismo, e a categorial, herança socrática.⁹⁵ Neste sentido, após a apresentação destas premissas, parece evidente que Brisson se recusa a admitir a existência das doutrinas não escritas, tendo em vista que sua crítica baseia-se na leitura das principais obras de Platão e não na polêmica proposta pela Escola de Tübingen-Milão. Para o autor, colocar em dúvida os ensinamentos platônicos dos diálogos e aceitar esta interpretação esotérica como fundamento metodológico de análise das leituras de Platão é inconcebível, uma vez que relacionar a uma única teoria o pensamento platônico contido nos diálogos e a apresentação da sua filosofia a partir dos testemunhos seria o mesmo que equipará-lo a um pré-socrático, pois desconsidera-se toda a sua produção escrita.

2.2.2 *Fedro* e *Carta VII*: um problema interpretativo?

Retomamos aqui uma noção anteriormente citada para explicá-la melhor: os tuingueses apontam dois trechos importantes sobre as doutrinas não escritas de Platão, que foram denominados “autotestemunhos”.⁹⁶ Estas passagens encontram-se nas últimas páginas do *Fedro* e na *Carta VII*.⁹⁷

O *Fedro*, para Trabattoni (1998, pp.104-105), pode ser considerado um caso emblemático, pois embora não se discuta a sua autenticidade é sempre um duro exercício interpretativo tentar encontrar “uma unidade geral de fundo”, pois os trechos que apresentam a problemática da oralidade e escrita no *Fedro* são limitados, e não possibilitam sua análise segundo a compreensão global. No *Fedro*, afirma Trabattoni, é possível identificar os seguintes temas: a dialética, a retórica e a relação entre oralidade e escrita como partes integrantes de um todo filosófico.

De acordo com Trabattoni (1998, pp.103-160), a relação entre oralidade e escrita deve ser considerada um dos temas centrais do *Fedro* (264c2-5). Para Cardoso (2006, pp. 69-71), é

⁹⁵ Sobre este tema, Brisson (2003, p.84) afirma que “no primeiro caso, era preciso percorrer as seguintes etapas: passar das superfícies às linhas, aos números e aos princípios dos números, o Uno e a Díade indefinida, que seriam também os princípios dos seres. Segundo a redução categorial, Platão distinguia dois tipos de seres; os seres em si, correspondentes às Formas, e os seres relativos, que correspondem às coisas sensíveis.”

⁹⁶ Conferir. Reale (1984, pp.54-80), Szlezák (1993, pp.69-80) e Hösle (2004, pp.64-72).

⁹⁷ Entretanto, para Trabattoni (1998, p.160), tanto o *Fedro* quanto a *Carta VII* devem ser analisadas dentro do contexto textual em que estão inseridas, ou seja, “não podemos limitar-nos a analisar as passagens que interessam separadas do resto”.

possível identificar uma crítica de Platão à escrita de forma explícita e fora da discussão (275c-5-277a4; 278b8 –e4). A questão que fica é: estaria Platão sugerindo que seus escritos, os diálogos, seriam alvo de sua reprovação? Seria uma autocrítica? Segundo Cardoso, se a “escrita” ou o “texto escrito” é apresentado em seu sentido geral, como qualquer forma de produção literária, então deveremos incluir a crítica de Platão também aos seus diálogos. Contudo, deve-se considerar a diversidade de escritas e de produção literária presentes na Grécia clássica que Platão vivenciou, mas não caberia incluir em seus diálogos a crítica apresentada no *Fedro*.

Para Brisson (2000, p.168), a crítica apresentada pela personagem Sócrates refere-se ao conteúdo e à forma do discurso escrito por Lísias e que teria sido pronunciado naquela manhã (274b-278e). A partir deste pronunciamento, Sócrates inicia um debate com Fedro. Através destas argumentações, identificamos, no diálogo de Platão, duas concepções opostas da retórica: uma apresentada por Fedro, em que é compreendida como “uma arte da palavra que se exerce sobretudo nos tribunais” e, por outro lado, através de Sócrates, a “ação da retórica” define-se “como a arte de ter influência sobre as almas”.

A *Carta VII* é tão importante para os turingueses quanto o *Fedro*. Entretanto, para Trabattoni (1998, pp.160-161), esta questão pode ser considerada ainda mais delicada, já que muitos estudiosos não “admitem sua autenticidade”, como, por exemplo, Pasquali (1967). Em contrapartida, encontramos renomados intérpretes que atestam em favor da autenticidade da *Carta VII*, como, por exemplo, Isnardi Parente (1997) que demonstrou bastante empenho e seriedade ao demonstrar sua autenticidade. Para Brisson (2000, p.26), Platão é o autor da carta e isto pode ser constatado logo na saudação que ele faz à família de Dion, que para a época era considerada tipicamente platônica.⁹⁸

Assim sendo, diante desta polêmica histórica sobre as diferentes formas de se interpretar a filosofia platônica através de sua tradição, direta e indireta, os intérpretes e comentadores de Platão reagiram das mais diferentes maneiras sobre esta nova possibilidade interpretativa através dos autotestemunhos apresentados no *Fedro* e na *Carta VII*.

Deste modo, ao final deste capítulo, após a análise dos paradigmas neoplatônico e moderno, e das premissas metodológicas que fundamentam o novo paradigma hermenêutico proposto pela escola de Tübingen-Milão, foi possível identificar o quanto a proposta de Schleiermacher é essencial à fundamentação do estudo hermenêutico no cenário filosófico, pois além de abrir novas perspectivas interpretativas sobre a figura de Platão, foi

⁹⁸ Segundo os estudos de Isnardi Parente, apesar de autêntica, a *Carta VII* não valida à tese do novo paradigma hermenêutico proposto pela Escola de Tübingen-Milão. (PARENTE 1997, pp.14-25).

indispensável para o desenvolvimento teórico-crítico dos comentadores platônicos nos séculos XX e XXI.

Em contrapartida, mesmo com a proposta de superação por parte dos tuingueses, a interpretação do *corpus* platônico, ainda hoje, deve ser uma atividade bastante complexa e merece ser analisada criteriosamente. Assim, a partir dos referenciais teóricos apresentados pela Escola de Tübingen-Milão e seus comentadores, abordar-se-á no capítulo final desta pesquisa, através da problemática que envolve a relação entre oralidade e escrita no *Fedro* e na *Carta VII*, os elementos essenciais para a consolidação desta nova interpretação platônica.

CAPÍTULO III – A ANÁLISE DOS TEXTOS: *FEDRO E CARTA VII*

Como vimos ao longo dos capítulos anteriores, o novo paradigma hermenêutico de interpretação do pensamento platônico proposto pela escola de Tübingen-Milão baseia-se na tese de que os escritos de Platão não seriam autárquicos e, portanto, não seriam capazes de propagar as “coisas de maior valor”, apresentadas por Platão, em forma de autotestemunho, em passagens centrais de duas de suas obras: *Fedro* e *Carta VII*.

Chegou a hora, portanto, de adentrar mais profundamente na tese da Escola e analisar os autotestemunhos de Platão transmitidos no *Fedro* e na *Carta VII*, segundo as indicações dos túbingsueses, em busca de verificar as limitações e incapacidades do texto escrito enquanto instrumento adequado para expressar a verdade. Para os túbingsueses, Platão afirmaria claramente, nestas passagens, haver a necessidade de um “socorro” dialético à oralidade. Conseqüentemente, o paradigma tradicional inaugurado por Schleiermacher deve ser considerado ineficaz para tal tarefa, exatamente por considerar, como vimos, os diálogos platônicos como autárquicos.

Para Szlezák (1985, p.386), Platão apresenta, no interior da Carta VII, uma “reflexão bastante precisa” sobre sua rejeição à exposição escrita do que ele compreende como algo sério: esta passagem “se tornou conhecida sob o nome de ‘excurso filosófico’”. Reale afirma (1984, pp.68-73) que, no “chamado *excurso* da *Carta VII*”, Platão teria retomado a doutrina apresentada no *Fedro* na ocasião da crítica feita à comunicação escrita. Portanto, Reale, a “parte central da *Carta VII* (340 B1-345 C3)” só poderá ser “compreendida plenamente” com base em dois “pontos-chave”: em primeiro lugar, “é preciso ler e entender o que é dito por Platão em conexão com a grande revolução cultural” de seu tempo, como a consolidação da escrita como instrumento de comunicação. Em segundo, “as declarações feitas neste autotestemunho devem ser interpretadas em conexão com o autotestemunho do *Fedro*” (REALE 2009, p.211).

Entretanto, para Trabattoni (1998, pp.106-107), parece correto afirmar que a ideia geral deste diálogo consiste em estabelecer a partir “da retórica superficial e incorreta”, apresentada por Lísias, um estudo comparativo entre o “modo correto de compor discursos retórico-persuasivos” e as principais características que fundamentam uma “retórica filosófica

a serviço da dialética,” representado neste diálogo pela “retórica filosófica de Sócrates.” O objetivo do *Fedro* é demonstrar as diferenças argumentativas entre um filósofo e um retor. Para Trabattoni, esta limitação refere-se às características da comunicação oral.

Segundo Brisson (2000, pp.169-170), é no *Fedro* que Platão apresenta os “procedimentos de divisão e composição que serão utilizados de maneira sistemática no *Político* e no *Sofista*”, pois o orador deve “saber se é em direção ao alto ou em direção ao inferior que ele deve tentar arrastar as almas às quais ele se dirige”. Posto isso, o problema da verdade do discurso e de sua transmissão, como “conhecimento verdadeiro”, não acontece de modo imediato, ao contrário, exige a “aplicação de um método: a dialética”.⁹⁹

A análise da *Carta VII*, afirma Reale (1984, pp.69-70), segundo o contexto do paradigma tradicional, se mostra totalmente desconcertante, enquanto o novo paradigma proposto pela Escola de Tübingen-Milão apresenta-se como um ponto de referência essencial para tal análise. Platão afirmaria não confiar à comunicação oral “as coisas maiores’ e de ‘maior valor’”, restringindo-as “unicamente à oralidade dialética”. Segundo Reale, as razões de Platão seriam três:

1ª) “O conhecimento dessas coisas não pode ser comunicado como o conhecimento das outras coisas”. O conhecimento, das “coisas de maior valor”, requer uma série de argumentações entre os interlocutores, ou seja, “quem ensina e quem aprende” deve ter capacidade de trocar e debater as ideias através de um diálogo que favoreça o desenvolvimento da “luz que ilumina a verdade” até que nasça na alma de quem aprende (*Carta VII*, 341c5-d2).

2ª) “Se fosse oportuno que essas coisas fossem escritas”, “as coisas de maior valor”, certamente, ”poderiam ser escritas ‘do melhor modo possível’ justamente por ele”; Para Reale, Platão deixou esta afirmação bastante explícita em seu texto (*Carta VII*, 341c5-d6): “não se trata de coisas inexprimíveis ou indizíveis em si e por si”; ao contrário, tais coisas são “inexprimíveis e indizíveis *a todos*”, independente da forma de comunicação adotada.

3ª) “Alguns poucos homens poderiam, [...], tirar benefício de um escrito sobre essas coisas, mas se trataria apenas de *poucos homens*”. No trecho (*Carta VII*, 341e2-6), afirma Reale, parece óbvio que Platão está se referindo aos homens que “são capazes de encontrar a verdade com poucas indicações que lhe são dadas”.

Para Trabattoni (1998, pp.162-164), o debate sobre a autenticidade da *Carta VII* já foi, “em parte, associado àquele sobre a interpretação da relação oralidade-escrita em Platão”, em

⁹⁹ Para Brisson (2000, p.170), este método é o heurístico, ou seja, somente a “dialética permite proceder a uma análise do inteligível do qual participa o mundo sensível”, compreendido pela “alma humana encarnada” como o primeiro “campo de aplicação desse método”.

especial, a mesma referência aplicada pelo modelo hermenêutico esotérico proposto pelos estudiosos de Tübingen.¹⁰⁰ Ou seja, “a hipótese de que a carta” possa obrigar de alguma maneira, através da leitura de outros textos platônicos, “a redefinir a imagem tradicional da filosofia de Platão”.¹⁰¹

Neste sentido, afirma Brisson (2000, p.31), se a *Carta VII* é uma “autobiografia” de Platão, deve ser entendida como uma forma de “apologia” utilizada por Platão como instrumento de persuasão.

Enfim, segundo a proposta do novo paradigma hermenêutico apresentado pela Escola de Tübingen-Milão, através da análise das estruturas dos diálogos, é possível tentar eliminar a interferência do relator e distinguir as contradições que foram surgindo ao longo da variabilidade dos conceitos ou aspectos, mas em sentido contrário àquele proposto por Schleiermacher. Para Szlezák (1985, pp.9-13), tal apreciação só é possível através de uma hermenêutica desenvolvida a partir de um exame imparcial dos dados literários encontrados nos diálogos platônicos.¹⁰²

Assim, ao longo deste capítulo, com base tanto na proposta hermenêutica apresentada pela Escola de Tübingen-Milão como na oposição a ela ensaiada por alguns comentadores, será ponderada a delicada relação entre oralidade e escrita nos diálogos *Fedro* e *Carta VII* como instrumentos determinantes para a validação deste novo instrumento interpretativo da filosofia de Platão.

¹⁰⁰ Para Trabattoni (1998, pp.162-164), alguns intérpretes de “extração antiesotérica reforçam suas críticas mediante a recusa da autenticidade da carta” ou alegando que “Platão formula, relativamente à escrita, juízos incompatíveis com os diálogos”. Entretanto, sua segunda hipótese “não é cientificamente admissível”, já que não se pode contestar um escrito só por acreditar que ele discorda da “imagem pressuposta da filosofia do autor”, mesmo sem ter certeza se esta “imagem é realmente correta”.

¹⁰¹ Contudo, afirma Trabattoni (1998, p.163), a aceitação da *Carta VII* para os intérpretes antiesotéricos “tem um caráter eminentemente defensivo”, com o intuito de demonstrar que, “não obstante a carta, o paradigma esotérico é falso”.

¹⁰² A contribuição de Szlezák é importante para o debate e sua posição, afirma Höhle (2004 p.69), é a “mais schleiermacheriana de todos os defensores do novo paradigma”, pois se propõe a analisar os diálogos de Platão como uma imagem da “conversa viva”, capaz de incitar pensamentos autônomos que podem, algumas vezes, ocorrer em “camadas paralelas” e na “importância da ironia e da aporética em termos de conteúdo” (SZLEZÁK 1985, p.341).

3.1. A questão sobre oralidade e escrita nos diálogos

***Fedro*: O caminho do Filosofar**

A primeira parte do *Fedro* apresenta o discurso de Lísias (*Fedro*, 230e6-234c5). Após sua leitura, Fedro fica se convence de que o discurso representa uma obra-prima. Entretanto, Sócrates, apesar da bela argumentação, utilizando-se da ironia, aponta uma série de críticas e levanta a suspeita de que já ouvira discursos melhores de outros sábios, suscitando em Fedro o desejo de ouvi-lo. Ao contrário de Lísias, Sócrates apresenta um discurso dialogado, uma vez que a interferência por parte do interlocutor, no caso Fedro, é uma das exigências para o seu desenvolvimento. Ou seja, o discurso não está apresentado em um único bloco, ao contrário, aparece separado pelo diálogo entre Sócrates e Fedro.

Em um segundo momento (274b-278e), Sócrates convida Fedro para acompanhá-lo em uma análise sobre o modo de escrever e falar um discurso. Sócrates afirma que tal discurso deve fundamentar-se na verdade e, a partir deste pressuposto, estuda os discursos feitos anteriormente por ele e Lísias.

Platão faz Sócrates recordar a Fedro os passos dados ao longo desta análise proporcionada pelo diálogo entre eles em três momentos. O primeiro, a necessidade de se conhecer a verdade do que se fala ou escreve (*Fedro*, 274a-275c); o segundo, a capacidade de definição sobre as coisas em si mesmas (*Fedro*, 275d4-277a) e, por último, a necessidade de se conhecer a natureza das almas (*Fedro*, 277a-278e). Os dois primeiros pontos nos conduzem à retórica, entendida como a arte de fazer o discurso que é aprofundada a partir do confronto com a dialética e com a própria relação entre a escrita e a oralidade.

No *Fedro*, são assim criticados dois discursos: o de Lísias (escrito) e o primeiro discurso de Sócrates (oral). Ou seja, Platão não critica somente a escrita, mas também a oralidade. É preciso compreender a posição crítica de Platão em relação a dois aspectos: o negativo, que está relacionado ao discurso de Lísias e ao primeiro discurso apresentado por Sócrates, e, por outro lado, o aspecto positivo que se pode identificar no segundo discurso de Sócrates.

Platão desenvolve um discurso “denso e compacto” (274b-278e) no *Fedro*, que pode ser desmontado em seis eixos conceituais:

(1) A escritura não aumenta a sabedoria dos homens, mas aumenta a aparência do saber (ou seja, a opinião); [...] (2) O escrito é inanimado, e não é capaz de falar de modo ativo; [...] (3) Muito melhor e muito mais poderoso do que o discurso consignado à escritura é, ao invés, o discurso vivo e animado mantido na dimensão da oralidade e, mediante a ciência, impresso na alma de quem aprende; [...] (4) A escritura implica em grande parte do “jogo”, enquanto a oralidade implica uma notável “seriedade”; [...] (5) O escrito, para ser conduzido corretamente, implica um conhecimento do verdadeiro dialeticamente fundado e, ao mesmo tempo, um conhecimento da alma daquele a quem se dirige, [...] (6) escritor e filósofo é aquele que compôs obras conhecendo a verdade, e que é capaz de socorrê-las e defendê-las, quando se faz necessário (REALE 1984, p.55).

Ao longo deste diálogo, é possível identificar seis problemas paralelos que permeiam este debate. Os três primeiros referem-se à escrita de um modo geral e aos seus problemas interpretativos, uma vez que, nas palavras do próprio Reale (1984, p.55), este tipo de comunicação “oferece apenas meios para ‘trazer à memória’ coisas que já se sabem”, mas não tonifica a memória, pois representa uma cópia do discurso oral e exige constantemente a intervenção do seu autor, pois é incapaz de se defender, ao contrário do discurso oral, que possibilita a interatividade através de sua vivacidade, como demonstrado por Reale no item quatro ao contrapor os instrumentos utilizados nos discursos: escrito (jogo) e oral (seriedade).¹⁰³ Já nos dois últimos itens, o autor retoma esta ideia de articulação do pensamento através dos instrumentos disponíveis em cada método de comunicação, evidenciando as armadilhas e as possíveis falhas de comunicação que o “jogo” do discurso escrito pode proporcionar ao leitor. Assim, pode-se concluir que o verdadeiro filósofo, seja ele orador ou escritor, saberá utilizar a estruturação dos dois tipos de discursos de forma correta. Ou seja, o filósofo-escritor é o único capaz de “jogar” corretamente com os elementos de estruturação tanto do discurso oral, através da “seriedade” que a “oralidade dialética” proporciona, quanto do discurso escrito, o qual Platão teria utilizado a possibilidade de “jogo” desta estruturação como base para uma crítica a este método. Assim diz o texto platônico:

Sócrates: Resta agora falar da conveniência (*euprepéias*) e da inconveniência (*aprepéias*) do escrito, quando ele é bom e quando, ao invés, não conveniente, ou não?

Fedro: Sim.

¹⁰³ Para Szlezák (1985, pp.29-30), da mesma forma, “a composição de escritos é um ‘jogo’ precisamente para o dialético” e deve ser entendido “a partir da relação com o conceito de seriedade”.

Sócrates: Agora, no que diz respeito aos discursos (*lógon*), sabes de que modo se pode maximamente agradar ao deus, seja fazendo-os seja falando deles?

Fedro: De modo algum. E tu?

Sócrates: Eu posso narrar-te uma história transmitida pelos antigos, pois eles sabem a verdade. E se nós a encontrássemos sozinhos, nos importaria ainda alguma coisa daquilo que pensam os homens?

Fedro: A sua pergunta faz rir! Mas narra-me a história que tu ouviste.

Sócrates: Ouvi dizer que junto à Naucrates do Egito havia um dos antigos deuses daquele lugar – ao qual era sacro o passáro que chamavam Ibis – e o nome deste deus era Thoth. Dizem que primeiramente ele descobriu os números, o cálculo, a geometria e a astronomia, e, depois, o jogo de tabuleiro e dos dados, por fim, descobriu também a escritura (*grámmata*). Rei de todo o Egito era, naquele tempo, Thamus e ele habitava a grande cidade do Alto Nilo. Os Helenos a chamam Tebas Egípcia e chamam o seu deus Amon. E Thoth foi a Thamus, mostrou-lhe estas artes (*tás téchnas*) e disse-lhe que precisava ensiná-las a todos os Egípcios. O rei perguntou qual era a utilidade de cada uma daquelas artes, e, enquanto o deus explicava, na medida em que parecesse dizer bem ou mal, o rei desaprovava ou louvava. Pelo que se diz, muitas foram as coisas que, sobre cada arte, Thamus disse a thoth, ora criticando, ora louvando, e para expô-las seria necessário um longo discurso. Mas quando se chegou à escritura, Thoth disse: “Este conhecimento (*máthema*), rei, deixará os Egípcios mais sábios (*sophotérous*) e mais capazes de recordar (*mnemonikotérous*), porque com ela encontrou-se o fármaco da memória e da sabedoria (*mnémes kaisophias phàrmakon*)”. E o rei respondeu: “Engenhosíssimo Thoth, há quem é capaz de criar as artes e, ao invés, que é capaz de julgar quais danos ou qual vantagem terão aqueles que as operam. Agora sendo o pai da escritura, tu, por afeto, disseste exatamente o contrário do que ela vale. De fato, a descoberta da escritura terá por efeito produzir o esquecimento (*léthen*) nas almas daqueles que a aprenderam, pois, fiando-se na escritura, se acostumará a recordar pelo exterior, mediante signos estranhos (*graphês éxotheren hupallotríon týpon*), e não de dentro e por si próprios. Então, tu encontraste não o fármaco da memória (*hypomnéseos*). Da sabedoria, pois, tu ofereces aos teus discípulos a aparência, não a verdade: de fato, transformando-se, pela sua mediação, em ouvintes de muitas coisas sem ensinamentos (*áneu didakês*), acreditarão ser conhecedores de muitas coisas, enquanto que, como acontece no mais das vezes, na realidade não as saberão e será bem difícil conversar com eles, já que se tornaram portadores de opiniões (*doxósophoi*), ao invés de sábios”.

Fedro: Ó Sócrates te é fácil narrar histórias egípcias ou de qualquer outro país! [...] Acertaste o alvo, também a mim parece que, no que diz respeito a escritura, as coisas sejam como disse o rei tebano.

Sócrates: Então, quem julgasse ser capaz de transmitir uma arte (*téchne*) com a escritura, e quem a recebesse certo de que daqueles signos escritos poderá extrair daqueles sinais escritos alguma coisa de claro e sólido (*saphés kaibébaion*), deveria ser muito ingênuo e ignorar, na verdade, o vaticínio de Amon, se considera que os discursos consignados por escrito são alguma coisa a mais do que um meio para trazer à memória de quem já sabe (*tòn eidòta*) as coisas das quais trata o escrito.¹⁰⁴

Para Platão, o bom discurso deve ser persuasivo e verdadeiro e, por este motivo específico, a comunicação oral pode ser considerada superior à escrita.

O sentido da narrativa apresentada em 275a é apresentado por Sócrates logo a seguir, quando afirma que “a escrita dá somente a ilusão do aprendizado, de modo que quem se entrega a uma ciência transmitida em forma escrita mostra ser muito ingênuo” (TRABATTONI 1998, pp.137-138).

¹⁰⁴ Orig.: {ΣΩ.} Τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρεπείας, πῆ γιγνόμενον καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ὅπη ἀπρεπῶς, λοιπόν. ἦ γάρ;

{ΦΑΙ.} Ναί.

{ΣΩ.} Οἷσθ' οὖν ὅπη μάλιστα θεῶν χαριῆ λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων;

{ΦΑΙ.} Οὐδαμῶς· σὺ δέ;

{ΣΩ.} Ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθές αὐτοὶ ἴσασι. εἰ δὲ τοῦτο εὐροιμεν αὐτοί, ἄρα γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων;

{ΦΑΙ.} Γελοῖον ἦρου· ἀλλ' ἂ φῆς ἀκηκοέναι λέγε.

{ΣΩ.} Ἦκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γε-νέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὓς καὶ τὸ ὄρνειον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἴβιν· αὐτῶ δὲ ὄνομα τῶ δαίμονι εἶναι Θεῦθ. τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν εὐρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ' αὐτὸ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἦν οἱ

Ἕλληνας Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι, καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεῦθ τὰς τέχνας ἐπέδειξεν, καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις· ὁ δὲ ἤρετο ἦντινα ἐκάστη ἔχοι ὠφελίαν, διεξιόντος δέ, ὅτι καλῶς ἢ μὴ καλῶς δοκοῖ λέγειν, τὸ μὲν ἔνεγεν, τὸ δ' ἐπῆναι. πολλὰ μὲν δὴ περὶ ἐκάστης τῆς τέχνης ἐπ' ἀμφοτέρα Θαμοῦν τῶ Θεῦθ λέγεται ἀποφῆνασθαι, ἂ λόγος πολὺς ἂν εἴη διελθεῖν· ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν, “Τοῦτο δέ, ὃ βασιλεῦ, τὸ μάθημα,” ἔφη ὁ Θεῦθ, “σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημο-νικωτέρους παρέξει μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠυρέθη.” ὁ δ' εἶπεν· “ὦ τεχνικώτατε Θεῦθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρίναι τίς ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι· καὶ νῦν σὺ, πατὴρ ὢν γραμμάτων, δι' εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησία, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἐνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους· οὐκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἠυρες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορί-ζεις· πολυήκοοι γὰρ σοὶ γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώ-μονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.”

{ΦΑΙ.} ὦ Σώκρατες, ῥαδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὀποδαπούς ἂν ἐθέλης λόγους ποιεῖς.

{ΣΩ.} Οἱ δὲ γ', ὃ φίλε, ἐν τῶ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῶ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικούς πρώτους γενέσθαι. τοῖς μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὡσπερ ἡμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν· σοὶ δ' ἴσως διαφέρει τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. οὐ γὰρ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει;

{ΦΑΙ.} Ὅρθως ἐπέπληξας, καὶ μοι δοκεῖ περὶ γραμμάτων ἔχειν ἥπερ ὁ Θηβαῖος λέγει.

{ΣΩ.} Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὐτὸν παραδεχόμενος ὡς τι σαφές καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῶ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδὸτα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα. PLATÃO, *Phaedrus* 274b-275d1. A tradução de todas as citações do texto platônico é minha. Foram consultadas as versões da obra de G. Reale (1993), Trabattoni (1995) e Brisson (2000).

Segundo Szlezák (1985, pp.24-25), na passagem acima citada, Sócrates afirma que a ideia de “transmitir uma ‘arte’ por meio de letras ou receber delas algo claro e confiável” é muito simplista. A função da escrita é “lembrar àquele que sabe as coisas comunicadas”. Para Szlezák, portanto, a história de Thoth demonstraria que o primeiro despertar do “verdadeiro conhecimento está ligado ao ensinamento” transmitido oralmente, enquanto que a escrita, “à reativação secundária do conhecimento já existente”.

De acordo com Reale (1984, p.56), ao analisar esta passagem, é possível retirar duas colocações da resposta de Tamus sobre as relações que envolvem a escritura em dois momentos: a) escritura-sabedoria e b) escritura-memória. No item “a”, a escritura produz apenas a “aparência da verdade” (a opinião), pois na visão de Reale, “a escritura oferece muitas coisas ao leitor” proporcionando-lhe a falsa ideia de que se tornou um grande conhecedor e, por isso, o ensinamento estaria encerrado. Enquanto, afirma Reale, a escritura encerra a comunicação do verdadeiro conhecimento, o ensinamento - o que acontece ao leitor - é o oposto do que ele imagina: isto é, a ausência de sabedoria. Neste sentido, teríamos “autênticos portadores de ciência”, “portadores de opiniões” ou simples “doxósofos” privados de qualquer conhecimento verdadeiro. Com relação ao item “b”, Reale (1984, p.56) cita um trecho do próprio diálogo como justificativa de sua posição: “os discursos consignados por escrito são alguma coisa mais do que um meio para trazer à memória de quem já sabe as coisas das quais trata o escrito” (*Fedro*, 274e4-7).¹⁰⁵

Entretanto, para Trabattoni (1998, pp.138-139), os seguidores da escola de Tübingen-Milão “interpretam esta passagem de modo esquemático e linear”, pois Tamos não apresenta “nenhum indício daquilo que se pode ensinar oralmente e daquilo que se pode (ou não se pode) ensinar por escrito”. O argumento utilizado por Tamos para contrapor-se à escrita, afirma Trabattoni, não se refere a uma doutrina oral, mas sim a “um saber e uma consciência internos”, diferentes do saber externo que a escrita produziria. Ou seja, o problema de Platão seria a “contraposição” entre o interno e o externo, e não entre doutrinas escritas e orais.

É verdade que o fato de se possuir um livro não significa necessariamente tê-lo lido. Ou ainda, se já leu o livro que tem em casa, isto não quer dizer que já conseguiu alcançar a compreensão total do que foi lido. De acordo com Trabattoni (1998, pp.139-140), só é possível definir como saber aquilo que foi compreendido, assimilado e interiorizado pela nossa alma, “o que de algum modo se desenvolveu no íntimo de nós mesmos, ainda que seja pela ação de agentes externos”. Assim, a partir desta comparação, a questão para Tamos esta

¹⁰⁵ Grifo do autor.

em “considerar a escrita como um perigoso sucedâneo do verdadeiro saber”, um meio que cria a ilusão aos seus leitores de que após a leitura eles possuam tal conhecimento, enquanto que na realidade “fornece somente noções lábeis e superficiais”. Assim sendo, o verdadeiro saber fundamenta-se no “consentimento espontâneo e na compreensão, enraizado na alma e, é muito mais difícil de esquecer”.

Para Platão, ainda segundo Trabattoni (1998, pp.140-141), o aprendizado se dá através da memorização mediante dois fatores: a) “o conteúdo que se aprende [...] oferecido pelo exterior; b) o ato de aprendizagem”.¹⁰⁶ O aprender e a compreensão se desenvolvem a partir do “re-conhecimento” e “recuperação de uma recordação”, por isso nada mais adequado que, no *Fedro*, “Platão utilize a descrição apresentada por Tamos e Sócrates como um ato interior de aprendizado como o tornar presente uma recordação.” Ou seja, quando Tamos lamenta que a utilização da escrita possa desviar a alma de sua recordação, mediante o ato de memorização interior, está afirmando que a “escrita diminuiu, aos olhos da alma”.

Sócrates afirmaria, ao contrário, que os discursos escritos deveriam ser considerados apenas um instrumento auxiliador à memória de quem já sabe. Isto quer dizer que quem não consegue encontrar a fonte de saber dentro de si mesmo não consegue recorrer ao auxílio proporcionado pelo recurso escrito. Esta afirmação de Sócrates “significa, dito em termos modernos, que não estaria em condições de compreendê-la, de traduzir o texto escrito em verdadeiro aprendizado e verdadeiro saber” (TRABATTONI 1998, pp. 141-142). Ainda que, para Platão, a única forma de fornecer ao homem um saber digno seja através da reminiscência, isto não quer dizer que não se possa “extrair algo de um escrito” (TRABATTONI 1998, pp. 141-142). Esta primeira descrição sobre os elementos que constituem a escrita tem como objetivo delimitar os princípios gerais de como o conhecimento e o saber são atribuídos da alma e como a escrita tem a característica de desviar a atenção desse fato, propondo uma falsa alternativa. Ou seja, a estrutura da reminiscência apresentada por Platão no *Fédon* evidencia que os fenômenos interiores, tanto o aprendizado quanto o conhecimento, necessitam da ação de intervenções externas para se desenvolver. Assim, mesmo que, no diálogo, Sócrates tenha admitido que a escrita não constitua uma escolha apropriada para alcançar o saber da alma, isto não quer dizer que ela não pode ser considerada um dos fatores instigantes do aprendizado interior.¹⁰⁷

Assim segue a argumentação do texto platônico:

¹⁰⁶ Como ele demonstra no *Menon* e *Fédon* (TRABATTONI 1998, p.140).

¹⁰⁷ De acordo com Trabattoni (1998, p.142), “mediante o estímulo das percepções sensíveis na alma, desenvolve-se a recordação de conhecimentos pré-natais suficientes, se não para reproduzir a visão direta das idéias, ao menos para permitir um conhecimento intelectual da realidade mundana.”

Sócrates: Porque, Fedro, isto a escritura tem de terrível, semelhante, em verdade, à pintura (*dzoografia*). De fato, as criaturas da pintura se nos apresentam como se fossem vivas, mas se perguntas a elas alguma coisa, ficam mudas, encerradas num silêncio solene; e assim também fazem os discursos (*lógoi*). Acreditas que eles falam e pensam eles mesmos alguma coisa, mas se, querendo compreender bem, pergunta-os alguma coisa daquilo que disseram, continuam a repetir uma só e mesma coisa. E, uma vez que o discurso esteja escrito, rola por todas as partes, nas mãos daqueles que o compreendem, bem como nas mãos daqueles para os quais nada importa, e não sabe a quem deve falar e a quem não deve. E se o ofendem e, erroneamente, o ultrajam, precisa sempre da ajuda do pai (*patròs boethoù*), porque não é capaz de se defender e de se ajudar sozinho.

Fedro: Também isto que disseste é justíssimo.

Sócrates: E então? Consideremos agora outro discurso, irmão legítimo deste? Vejamos de que modo nasce e, pela sua natureza, quanto seja melhor e mais poderoso do que aquele?

Fedro: Qual é este discurso, e de que maneira tu dizes que nasce?

Sócrates: O discurso escrito, mediante a ciência (*met epistémes gráphetai*), na alma de quem aprende; que é capaz de se defender por si e sabe com quem deve falar e com quem deve calar.

Fedro: Pretendes dizer o discurso daquele que sabe (*tòn toû eidotos lógon*), o discurso vivo e animado (*dzônta kaà émpsukon*), do qual se pode dizer, com razão, que o discurso escrito é uma imagem (*eidolon*)?¹⁰⁸

Sócrates diz que a escrita compartilha das mesmas más características que a pintura. Pois, segundo Szlezák (1985, pp.25-28), depois de escrita, a exposição ocorre por toda parte, “entre aqueles que entendem algo do tema e igualmente entre aqueles a quem este não diz respeito (275d4-276a9)”. Platão demonstraria nesta passagem que “a palavra escrita é singularmente ineficaz”. Para Trabattoni (1998, p.142), esta afirmação pode ser considerada “desconcertante” na medida em que, pela escrita ser aproximada à pintura, os escritos

¹⁰⁸ Orig.: {ΣΩ.} Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοίον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δὲ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν αἰεὶ. ὅταν δὲ ἄπαξ γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαῖουσιν, ὡς δ' αὐτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς αἰεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ.

{ΦΑΙ.} Καὶ ταῦτά σοι ὀρθότατα εἴρηται.

{ΣΩ.} Τί δ'; ἄλλον ὀρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται;

{ΦΑΙ.} Τίνα τοῦτον καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον;

{ΣΩ.} Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

{ΦΑΙ.} Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἰδῶλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως. PLATÃO, *Phaedrus* 275d-276a.

estariam mortos e não seriam capazes de responder as perguntas ou indicariam sempre uma “única resposta”.

Para Reale (1984, p.57), os limites da comunicação escrita em relação à capacidade comunicativa do saber, são: a) a escritura assemelha-se à pintura; b) os escritos, ao contrário das pinturas, são acessíveis a qualquer grupo de pessoas; e c) o escrito não possui autonomia e não consegue se sustentar por si só, necessitando da ajuda do autor.

Entretanto, segundo Trabattoni (1998, p.142), Platão apresenta duas observações importantes nesta passagem: a) o fato de que o discurso escrito não sabe responder e b) a acessibilidade e o uso indiscriminado que este tipo de comunicação oferece, pois mesmo os que não o compreendem utilizam-se destes escritos. Na primeira observação, podemos notar a primeira “possível contraposição entre comunicação oral e escrita”, pois, enquanto antes Platão apenas argumentava sobre “a técnica justa para compor discursos” e não sobre as diferenças entre o discurso oral e escrito, depois da narração do mito de Theuth, Sócrates enfrenta o problema dos possíveis danos da escrita, uma vez que, agora, o escrito é “contraposto ao conhecimento interior, não ao discurso oral”.

Para a sustentação de suas críticas contra a escrita, os tubingueses se nutrem desta segunda afirmação, garantindo assim a aceitação e divulgação das doutrinas orais ensinadas por Platão (TRABATTONI 1994, pp.35-65).

Platão estabelece que o aprendizado é um ato espontâneo da alma interior e que não existe nenhum recurso mecânico que garanta sua captação de modo automático e infalível. Cabe então analisar qual seria o tipo de comunicação mais apropriado e eficaz para estimular este tipo de aprendizado. Deste modo, para Trabattoni (1998, p.142), a comunicação oral é incomparavelmente superior à escrita, pois exige que o discurso filosófico se adapte às “características de cada alma”.¹⁰⁹

De acordo com Reale (1984, p.58), o discurso oral, apesar de ser considerado irmão legítimo do discurso escrito, é “vivo” e consegue se defender, pois está em contato com a alma e “é escrito na própria alma”, enquanto que o discurso escrito que está fixado no papel pode ser apenas uma repetição ou cópia do oral, é inerte. O discurso oral mostra-se, portanto, mais poderoso e eficaz que o discurso escrito e, por isso, deve ser considerado melhor.

¹⁰⁹ O discurso “deve responder de maneira circunstanciada às perguntas”, pois “a diversidade das almas” manifesta-se a partir da “diversidade das perguntas” que afloram “espontaneamente” ao longo do discurso oral. Neste sentido, mediante esta flexibilidade de interação que o discurso oral apresenta, a “fixidez do escrito” é considerada algo negativo, não só por simular uma “posse estável do saber”, mas também por retirar do “ensinamento aquela capacidade de persuadir” (TRABATTONI 1998, p.144).

Neste sentido, afirma Szlezák (1985, pp.26-28), a contraposição apresentada entre o “escrito como mera cópia do discurso vivo e animado como o real” não é correta, pois, para ele, a “exposição escrita é ‘cópia’ da oral”. Ou seja, a exposição escrita não tem capacidade de realizar o que a exposição oral consegue, “um ‘escrever’ na ‘alma’ ou a *verdadeira* transmissão de conhecimento”, uma vez que, por princípio, a exposição escrita é considerada inferior e fraca em relação à exposição oral.

Entretanto, para Trabattoni, é possível dizer que Platão não fala sobre uma contraposição entre comunicação oral e escrita:

Portanto, como bem se vê, nas passagens que comentamos não se fala de uma contraposição entre discursos orais e escritos, ou pior, entre doutrinas que possam estar contidas nos discursos orais e doutrinas que possam estar contidas nos discursos escritos. Tal distinção, de resto, é em si, no mínimo, bizarra (TRABATTONI 1998, p.144).

Platão apresentaria uma contraposição entre os tipos de comunicação utilizados - a escrita e a oral - e não a exclusão de um dos meios como instrumento de comunicação. Segundo Trabattoni (1998, pp.144-145), a comunicação escrita é “realizada a distância, por meio de discursos fixados” e, a partir do momento em que são liberados pelo autor, são considerados fora de controle e indefesos; enquanto que a comunicação oral se desenvolve através do “contato imediato” entre o receptor e o autor - que pode controlar e esclarecer as dúvidas sendo mais persuasivo. Deste modo, se o discurso oral pode “reproduzir fielmente um escrito”, pode acontecer o inverso, que o escrito reproduza o oral sem que “a diferença do meio altere de algum modo a natureza do discurso ou de seu conteúdo”. A comunicação oral é considerada mais verdadeira do que a escrita, “não porque possa dizer coisas *mais verdadeiras*”, mas sim porque se utiliza de instrumentos que promovem, reproduzem e demonstram “a verdade nas almas” de forma mais eficaz que a comunicação escrita.

Assim continua o texto platônico:

Sócrates: [...] Agora, diz-me o seguinte: o agricultor inteligente agirá seriamente (*spoudé*) ao semear no verão ‘nos jardins de Adônis’ as sementes que lhe são mais caras e das quais quer que nasçam frutos, e se alegrará ao vê-las crescer belas em oito dias, ou o fará por jogo (*paidiàs*) e por causa da festa, se o fizer? Ou, ao invés, as sementes com as quais se preocupa seriamente, as semeará em lugar adequado,

seguindo todas as regras da arte da agricultura, contente com tudo que semeou chegue ao seu termo em oito meses?

Fedro: Assim o fará, Sócrates, seriamente neste último caso e não seriamente no outro, como tu disseste.

Sócrates: E quem possui a ciência do justo (*dikaíon*), do belo (*kálon*) e do bom (*agathón*), devemos dizer que tenha menos juízo do que um agricultor para com as suas sementes?

Fedro: Absolutamente não.

Sócrates: Então, se quiser fazer seriamente, não as escreverás com tinta, semeando-as com a pena de escrever, fazendo discursos que não são capazes de se defender sozinhos com o raciocínio, e que não são sequer capazes de ensinar a verdade de modo adequado (*hikános talethé didáxai*).

Fedro: Não, pelo menos não é verossímil que ocorra desta forma.

Sócrates: Não, de fato. Mas quando escrever, “os jardins da escritura” (*grámmasi kepóus*) serão semeados e escritos por jogos, acumulando material para chamar à sua própria memória, para quando chegar à “velhice que leva ao esquecimento”, caso ela chegue, e para os que seguem o mesmo caminho, e se alegrará por vê-los crescer frescos. E quando os outros se dedicarem a outros jogos, passando o seu tempo nos simpósios ou em outros prazeres semelhantes, ele então, como parece, em vez de se deleitar nessas coisas, passará a sua vida deleitando-se nas coisas a que me refiro.

Fedro: É um jogo muito belo, Sócrates, comparando a outros que nada valem, este de quem é capaz de deleitar-se com os discursos, narrando sobre a justiça e sobre outras coisas das quais falas.

Sócrates: Assim é de fato, caro Fedro, mas muito mais belo se torna o empenho sobre estas coisas, creio, quando se faz uso arte dialética (*dialektikei tèchne*) e com ela, tomando uma alma apta (*labón psyquén prosékousan*), se plantem e se semeiem discursos com conhecimento (*epistémes lógous*), que sejam capazes de socorrer (*boethéin*) a si próprios e a quem os plantou, que não permaneçam infrutíferos, mas produzam sementes, da qual nasçam também noutros homens outros discursos, que sejam capazes de tornar esta semente imortal e que façam feliz quem a possui, na maior medida que seja possível ao homem.

Fedro: Muito belo é isso que dizes.¹¹⁰

¹¹⁰ Orig.: {ΣΩ.} Παντάπασι μὲν οὖν. τόδε δὴ μοι εἶπέ· ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ὃν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι, πότερα σπουδῆ ἂν θέρους εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἀρῶν χαίροι θεωρῶν καλοῦς ἐν ἡμέραισιν ὀκτῶ γιγνομένους, ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἐορτῆς χάριν δρῶν ἂν, ὅτε καὶ ποιοῖ· ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ χρώμενος ἂν τέχνῃ, σπεύρας εἰς τὸ προσῆκον, ἀγαπῶν ἂν ἐν ὀγδὼ μηνὶ ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα; {ΦΑΙ.} Οὕτω που, ὦ Σώκратες, τὰ μὲν σπουδῆ, τὰ δὲ ὡς ἐτέρως ἂν ἢ λέγεις ποιοῖ. {ΣΩ.} Τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα τοῦ γεωργοῦ φῶμεν ἤττον νοῦν ἔχειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ σπέρματα; {ΦΑΙ.} Ἦκιστά γε.

De acordo com Szlezák (1985, pp.28-30), a parábola refere-se a dois elementos análogos: de um lado, o “jogo”, através da “exposição escrita do justo, belo e bom” que corresponde ao jardim de Adônis e, por outro lado, a exposição de modo narrativo sobre o que diz respeito à justiça e as outras coisas, representadas pela plantação de um jardim de Adônis. A semente que germina representa a “forma literariamente bem-sucedida”, enquanto que a “semente infrutífera” corresponde às limitações da escrita. Para ele, a escolha pelo solo adequado pode ser comparada à escolha correta da alma, representando assim, o lado da seriedade. E a “arte” representada na parábola pela agricultura corresponde à “arte da dialética”.

De fato, afirma Reale (1984, p.59), existe uma distinção a quem possui “a ciência e (a) fixa-a por escrito, ou (b) a confia à oralidade, fazendo uso da arte dialética”. Segundo o autor, a fixação desta ciência por meio do ato escrito lhe parece apenas mais uma “brincadeira”, com o intuito não só para “divertir-se” com aquilo que escreve, mas com “propósitos *hipomnemáticos*”, ou seja, recuperar ao longo dos anos através da memória “*aquelas coisas para si mesmo quando for velho*”. Pois, o escrito é um “jogo”, muito mais interessante que os outros, mas em comparação com “a arte dialética na dimensão da oralidade”, nem se compara.¹¹¹

Platão considerava a comunicação oral superior à escrita, contudo, ele mesmo ensinava oralmente sobre qualquer tema e a qualquer pessoa. Assim, afirma Trabattoni (1994, pp.33-39), essa ideia de superioridade na comunicação oral, segundo Platão, se mostraria uma

{ΣΩ.} Οὐκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράφει μέλανι σπειρῶν διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἰκανῶς τάληθῆ διδάξει.

{ΦΑΙ.} Οὐκουν δὴ τό γ' εἰκός.

{ΣΩ.} Οὐ γάρ· ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράφει, ὅταν [δὲ] γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυρίζομενος, εἰς τὸ <λήθης γῆρας> ἐὰν <ἴκηται>, καὶ παντὶ τῷ ταυτὸν ἴχνος μετιόντι, ἡσθή-σεται τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους ἀπαλούς· ὅταν <δὲ> ἄλλοι παιδιαῖς ἄλλαις χρῶνται, συμποσίοις τε ἄρδοντες αὐ-τοὺς ἐτέροις τε ὅσα τούτων ἀδελφά, τότε ἐκεῖνος, ὡς ἔοικεν, ἀντὶ τούτων οἷς λέγω παίζων διάξει.

{ΦΑΙ.} Παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὃ Σώ-κρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα.

{ΣΩ.} Ἔστι γάρ, ὃ φίλε Φαῖδρε, οὕτω· πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίνεται, ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνη χρώμενος, λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπειρῇ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἰκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰὶ ἀθάνατον παρέχειν ἰκανοὶ, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.

{ΦΑΙ.} Πολὺ γάρ τοῦτ' ἔτι κάλλιον λέγεις.

PLATÃO, *Phaedrus*. 276b-277a.

¹¹¹ De acordo com Reale (1984, p.60), quando Platão diz isso se refere também aos seus escritos, como no caso da *República*, em que chama o próprio discurso de narrativa. E, segundo Szlezák, (1985, p.30), não se deve acreditar que o “conteúdo dos escritos do dialético” não é sério ou que tenha uma postura enganosa. Contudo, para ele, aquele que “ensina só emprega a arte dialética na conversação”.

ilusão de ótica. Platão, quando afirma em seu diálogo que um “certo discurso pode vir em auxílio de si mesmo”, certamente refere-se à oralidade e à possibilidade de defesa e esclarecimento que este recurso proporciona. Ou seja, para Trabattoni, nem a comunicação oral ou a escrita seriam capazes de ser verdadeiramente vivas e capazes de sustentar a própria defesa.

Sócrates: Uma vez que estamos de acordo sobre isto, Fedro, temos agora condições de julgar as questões primeiras.

Fedro: Quais?

Sócrates: Aqueles que queremos esclarecer e pelas quais chegamos a este ponto, ou seja, examinar a crítica feita a Lísias sobre o escrever discursos e examinar os próprios discursos, quais são escritos de acordo com a arte (*téchne*) e quais, ao invés, são escritos sem arte (*áneu téchne*). No que diz respeito ao que seja uma tal arte e ao que ela não seja, me parece que já o esclarecemos de maneira conveniente.

Fedro: Sim, também me parece. Mas me faça lembrar, mas uma vez, como o fizemos.

Sócrates: Primeiro é preciso que o indivíduo saiba o verdadeiro sobre cada uma das coisas sobre as quais fala ou escreve (*Peri hón lègei gráfhei*), e esteja em condições de definir (*horísdeztai*) cada qual coisa em si mesma, e, uma vez defina, saiba dividi-la nas suas espécies até chegar a isto que não é ulteriormente divisível, e depois de ter penetrado na natureza da alma (*psychés phýsios*), encontrando novamente a espécie adequada a cada natureza, é preciso que construa e ordene o seu discurso de modo correspondente, oferecendo a uma alma complexa discursos complexos [...] e a uma alma simples, discurso simples. Antes disso não será possível que se trate com arte, na medida em que convenha por natureza, o gênero dos discursos, nem para ensinar (*didáxai*) nem para persuadir (*písae*), como tudo isto que dissemos e que nos fez recordar.

Fedro: Tudo isso parece evidente.

Sócrates: Depois, sobre a questão se é belo ou feio pronunciar e escrever discursos, e quando a crítica tenha sido feita com razão e quando sem, não nos esclareceu o discurso que fizemos há pouco?

Fedro: E o que dissemos?

Sócrates: Que se Lísias, ou qualquer outro, escreveu ou escreverá sobre coisas de interesse privado ou de interesse público, propondo leis, escrevendo obras políticas, na certeza de que nestas obras escritas existia uma grande estabilidade e clareza (*bebaióteca/saphéneian*), então isto, para quem escreve, será de grande vergonha, que alguém o diga ou que não o diga. De fato, não distinguir a vigília do sono no que diz respeito ao justo e ao injusto, ao mal e ao bem, a coisa pode não ser, em verdade, motivo de muita vergonha, quando também a multidão o louva.

Fedro: Certamente não pode.

Sócrates: Ao invés, que considera que um discurso escrito, independentemente do argumento sobre o qual trata, tem necessariamente muito de jogo (*paídián*), e que nenhum discurso jamais tenha sido escrito em verso ou prosa com muita seriedade (*spoudés*) – e tampouco tenha sido recitado, como os discursos que são recitados pelos rapsodos, que sem possibilidade de exame e sem nada ensinar, visam unicamente persuadir -, mas que, verdadeiramente, os melhores dentre eles não sejam mais do que meios para ajudar a memória dos que já sabem; e considera que só nos discursos pronunciados no contexto do ensinamento (*didaskoménois*) e com o objetivo de fazer aprender (*mathéseos*), ou seja, nos discursos escritos realmente na alma (*graphoménois en psykéi*) a respeito do justo, do belo e do bem, exista clareza, completude e seriedade; e, ademais, considera que discursos desse gênero devam ser considerados seus, como se fossem filhos legítimos, e antes de tudo, o discurso que ele traz em si mesmo, caso o tenha encontrado, e depois, aqueles discursos que, filhos ou irmãos deste, nasceram do mesmo modo em outras almas de outros homens, segundo o seu valor, e saúda todos os outros e os dispensa: pois bem, caro Fedro, é provável que seja justamente um homem deste tipo que tu e eu esperamos nos tornar.

Fedro: Na verdade é o que desejo, e espero isso que dizes.¹¹²

¹¹² Orig.: {ΣΩ.} Ὦν δὴ περί βουλευθέντες ἰδεῖν ἀφικόμεθα εἰς τόδε, ὅπως τὸ Λυσίου τε ὄνειδος ἐξετάσαιμεν τῆς τῶν λόγων γραφῆς περί, καὶ αὐτοὺς τοὺς λόγους οἱ τέχνη καὶ ἄνευ τέχνης γράφονται. τὸ μὲν οὖν ἔντεχνον καὶ μὴ δοκεῖ μοι δεδηλωθῆαι μετρίως.

{ΦΑΙ.} Ἔδοξέ γε δὴ· πάλιν δὲ ὑπόμνησόν με πῶς.

{ΣΩ.} Πρὶν ἂν τις τό τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῆ περί ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτιμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ, περί τε ψυχῆς φύσεως διδῶν κατὰ ταῦτά, τὸ προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῆ καὶ διακοσμῆ τὸν λόγον, ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ καὶ παναρμονίους διδούς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ, οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνη ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πείσαι, ὡς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμήνηκεν ἡμῖν λόγος.

{ΦΑΙ.} Παντάπασι μὲν οὖν τοῦτό γε οὕτω πως ἐφάνη.

{ΣΩ.} Τί δ' αὖ περί τοῦ καλὸν ἢ αἰσχρὸν εἶναι τὸ λόγους λέγειν τε καὶ γράφειν, καὶ ὅπη γιγνόμενον ἐν δίκη λέγοιτ' ἂν ὄνειδος ἢ μή, ἄρα οὐ δεδήλωκεν τὰ λεχθέντα ὀλίγον ἔμπροσθεν –

{ΦΑΙ.} Τὰ ποῖα;

{ΣΩ.} Ὡς εἴτε Λυσίας ἢ τις ἄλλος πώποτε ἔγραψεν ἢ γράψει ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ νόμους τιθεῖς, σύγγραμμα πολιτικὸν γράφων καὶ μεγάλην τινὰ ἐν αὐτῷ βεβαιότητα ἠγούμενος καὶ σαφήνεια, οὕτω μὲν ὄνειδος τῷ γράφοντι, εἴτε τίς φησιν εἴτε μή· τὸ γὰρ ἄγνοεῖν ὑπαρ τε καὶ ὄναρ δικαίων καὶ ἀδίκων περί καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἐκφεύγει τῆ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ ἐπονείδιστον εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ.

{ΦΑΙ.} Οὐ γὰρ οὖν.

{ΣΩ.} Ὁ δὲ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περί ἐκάστου παιδιάν τε ἠγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψωδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἔνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδῶτων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περί δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνοις ἠγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλειον καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιοῦτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον ὑεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθῆς ἐνῆ, ἔπειτα εἰ τινες τούτου ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοί ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν· τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἔων – οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὃ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγώ τε καὶ σὺ εὐζαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.

PLATÃO, *Phaedrus* 277b-278b.

Nesta passagem do diálogo, Sócrates faz um breve resumo de suas conclusões. Para Reale (1984, p.61), Platão deixa evidente que “sua obra-prima” era muito bela, mas a “dimensão dialética” que ele alcançava através do seu discurso oral representava “o seu verdadeiro esforço de “seriedade” e muito mais belo” que os seus escritos conforme demonstra o quadro comparativo¹¹³:

Quadro 3: O escrito x A oralidade

O escrito	A oralidade
(1) é um jogo	(1) implica a máxima seriedade
(2) é um “mitologizar”	(2) implica a arte dialética
(3) todavia (se segue as regras justas) é muito belo	(3) é muito mais bela do que o escrito

Segundo Reale (1984, p.63), aqui Platão apresenta as conclusões desta complexa questão através da análise dos elementos que devem contribuir à perfeição do escrito: a) quem escreve deve conhecer a verdade, saber distingui-la e subdividi-la segundo o método dialético; b) deve conhecer os interesses e as limitações da alma a quem se dirige; c) a estrutura do escrito deve corresponder aos interesses das almas a que o autor se dirige; d) os escritos são constituídos em “grande parte de jogo” e, conseqüentemente, não se inclui “grande seriedade”; d) os melhores escritos são destinados a “ajudar a memória dos que já sabem”; e) só os discursos orais destinam-se a “escreverem na alma” o que não se encontra nos textos escritos, como “seriedade”.

Em contrapartida, para Trabattoni (1998, pp.149-150), esta passagem demonstra que a escolha pelo método oral é feita com base no “desejo de garantir a adaptabilidade do discurso filosófico aos vários tipos de alma”. E, por isso, cabe ao filósofo “possuir algo a mais” do que seus escritos, pois “essa fonte virtual lhe é necessária para poder construir discursos sempre diversos”, independente das circunstâncias e do tipo de receptor. Sócrates apresenta a distinção entre o discurso filosófico - que se fundamenta na investigação e tem como finalidade o ensinar; e o discurso literário - que busca apenas persuadir.

A partir da relação entre a escrita e a oralidade, Platão apresenta a caracterização essencial da figura do “filósofo”, que, segundo Reale (1984, pp.64-65), é um autor que possui o verdadeiro conhecimento. Uma vez que este autor identifica as possíveis fragilidades do seu

¹¹³ Quadro apresentado por Reale com o objetivo de evidenciar tal comparação (1984, p.61).

texto, ele vem em “socorro” ou em “defesa”, pois é capaz de articular sua obra escrita com a oral. Este é o verdadeiro filósofo, pois conhece o “jogo” e a “seriedade” das “coisas de maior valor”.¹¹⁴

Para Szlezák (1985, pp.31-35), a crítica à escrita é apresentada a partir da distinção do filósofo, uma vez que o verdadeiro filósofo é “aquele que filosofa oralmente” e que consegue “compensar a deficiência da escrita”. Ao filosofar oralmente, o filósofo consegue “vir em socorro de sua exposição” durante a transmissão de conhecimento aos outros. Assim, afirma ele, a filosofia para Platão é “a conversa oral, que o ‘que sabe’ conduz tendo em vista o ‘ensinamento’ de um ‘aprendiz’ escolhido”. Pois, somente o “que é pronunciado no contexto do ensinamento” através da comunicação oral “tem valor verdadeiro”.

Já na interpretação de Trabattoni (1998, p.154), no *Fedro*, o “saber originário” é a própria “intuição intelectual das ideias ou dos princípios”. Pode-se dizer que qualquer alma pode deleitar-se antes de encarnar, mas após seu nascimento a alma está “irremediavelmente perdida”, ainda que tenha sobrado ao homem utilizar-se do instrumento mais vigoroso: “palavra e discurso”.

A distinção entre os dois discursos, para Trabattoni (1998, pp.154-155), diz respeito “à diferença entre auto-educação do filósofo/mestre e educação assistida [...] dos seus discípulos, mediante o auxílio do mestre”. Como o mestre se educa através da “descoberta pessoal do discurso que habita sua alma”, deste modo, o discurso que “se desenvolve na alma do discípulo pode ser considerado, [...] filho do discurso pronunciado pelo mestre”.¹¹⁵

Sócrates: No que concerne aos discursos, parece que nos divertimos o suficiente. Mas tu deves procurar Lísias e dizer-lhe que nós dois, tendo descido à fonte e ao santuário das Ninfas, ouvimos discursos que nos mandavam dizer a Lísias e a qualquer outro que componha discursos, a Homero e a qualquer outro que tenha composto poesia com música ou sem música, a Sólon e a quem quer que haja composto discursos políticos denominando-os leis: “se compôs essas obras conhecendo a verdade e está em condição de socorrê-las (*boethên*) quando defende as coisas que escreveu e, ao falar, possa demonstrar a debilidade do texto escrito (*tà gegramména phaulá apodêixai*), então, um homem assim deve ser chamado não com o nome que têm aqueles que citamos, mas com um nome derivado do objeto ao qual se aplicou seriamente.

¹¹⁴ Os autores que não possuem “coisas de maior valor” deverão ser nomeados segundo os “conteúdos e as características de seus escritos”, como, “poeta, legislador, logógrafo”, entre outros (REALE 1984, p.65).

¹¹⁵ De acordo com Trabattoni (1998, pp.154-155), mesmo o discurso nascido na alma do mestre é considerado filho do discurso. Pois, para Platão, todo discurso (ou logos) é sempre filho, já que “depende sempre de um saber não discursivo”. Ou seja, na concepção platônica, “o saber não discursivo” é sempre considerado “pai de todas as altas e baixas formas de saber acessíveis ao homem”.

Fedro: E que nome é esse que lhe dás?

Sócrates: Chamá-lo sábio (*sophón*), Fedro, parece-me exagerado, pois tal nome convém apenas a um deus; mas chamá-lo filósofo, ou seja, amante da sabedoria, ou com algum outro nome deste tipo, seria mais próprio e mais conveniente para ele.

Fedro: E de nenhuma maneira seria fora de propósito.

Sócrates: Ao contrário, aquele que não possui nada de maior valor (*me éxonta timiótera*) no que diz respeito àquelas coisas que compôs por escrito, passando muito tempo a girá-las de um lado para outro, colando ou separando uma parte da outra, não o chamarás, com razão, poeta, fazedor de discursos ou redator de leis?¹¹⁶

Segundo Reale (1984, pp.65-66), as “coisas de maior valor” referem-se à fundamentação das “coisas escritas” e, por isso, garantem aos escritos a “solidez”, “clareza” e “completude” necessárias à consolidação deste meio de comunicação. Aqui nesta passagem, para Reale, apresenta-se a conclusão de Platão sobre a polémica que envolve a relação entre oralidade e escrita, pois é possível identificar no *Fedro* que as “coisas de maior valor”, o discurso oral, devem vir em “socorro” ao discurso escrito.

De acordo com Trabattoni (1994, pp.48-56), a expressão sublinhada nesta passagem pelo tubingueses, “o neutro plural *timiótera*” traduzível como “*coisas de maior valor*”, , estaria relacionada à afirmação de que o filósofo pode “escrever e compor discursos”, mas se recusará a “ver-se identificado por inteiro com esses discursos”, já que representam uma lembrança imperfeita e provisória da sua alma. E somente na alma é possível encontrar o verdadeiro tesouro do seu saber. Assim, nada mais natural que o filósofo verdadeiro seja capaz de “fazer os discursos por ele produzidos parecerem coisas de pouco valor”.

Logo, o verdadeiro saber do homem, afirma Trabattoni (1994, pp.100-199), é “aquele que permanece na sua alma”, que advém do mundo das ideias antes do seu nascimento. E nenhuma palavra consegue traduzir através do *lógos*, senão de modo incorreto e de menor

¹¹⁶ Orig.: {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων· καὶ σύ τε ἐλθὼν φράζε Λυσία ὅτι νῶ καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νῆμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων, οἱ ἐπέ-στελλον λέγειν Λυσία τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, καὶ Ὀμήρω καὶ εἴ τις ἄλλος αὐτοῖσι ποιήσιν ψιλῆν ἢ ἐν ᾧδῇ συντέθηκε, τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν· εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτοῖς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.

{ΦΑΙ.} Τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν νέμεις;

{ΣΩ.} Τὸ μὲν σοφόν, ὃ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶν μόνω πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῶν καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέ-ρων ἔχοι.

{ΦΑΙ.} Καὶ οὐδέν γε ἀπὸ τρόπου.

{ΣΩ.} Οὐκοῦν αὐτὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἀλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφεὰ ἢ νομογράφον προσερεῖς;

PLATÃO, *Phaedrus* 278c-e.

valor, a plenitude do saber verdadeiro (da alma). Se existe uma contraposição no *Fedro*, não diz respeito às doutrinas expostas oralmente ou às doutrinas expostas por escrito, mas sim à relação entre o saber da alma e os modos que se tenta exprimi-lo. É neste sentido que os discursos escritos parecem menos eficazes do que os orais.

Pode-se dizer que, assim como para Schleiermacher, as mesmas limitações propostas por Platão em seus diálogos, através da peculiaridade encontrada entre forma e conteúdo como elementos inseparáveis (1804, pp.40-41), são obstáculos a serem superados também nesta análise mais contemporânea proposta pelos turingueses e criticada ferozmente por seus opositores. Platão é capaz de jogar com seus escritos, leitores e intérpretes.

Carta VII: O papel do filósofo

A *Carta VII* é a mais extensa de todas as doze cartas platônicas transmitidas pela tradição. A carta trata de alguns episódios tumultuosos da história da cidade grega de Siracusa, na Sicília, entre os anos de 360 e 350 a.C, envolvendo Platão, Dionísio II e Díon.¹¹⁷

Na primeira parte da *Carta VII* (323e7-340a), logo na introdução, após a morte de Díon, Platão revela que seus amigos pediam-lhe conselhos sobre política. Para auxiliá-los, “descreverá o modo como as suas próprias ideias se formaram e a influência que exerceram sobre Díon”. Em seguida (324b-337e), Platão relata as ideias da juventude, o domínio dos Trinta Tiranos e os impactos que sofrera com a morte de Sócrates, concluindo que o ideal seria que o filósofo conquistasse o “poder político, ou o poder político estudasse filosofia”. A Carta contém também memórias da primeira e da segunda visita de Platão a Siracusa: na primeira, ele encontra Díon em 388 a.C. e o convence sobre a reformulação dos princípios regentes da vida pública e privada; já a segunda visita é consequência do convite de Díon para que Platão volte a Siracusa para aconselhar o filho e sucessor de Dionísio, Dionísio II, “na esperança de que este viesse a comungar dos princípios de Platão e Díon”. Entretanto, quando

¹¹⁷ De acordo com T. H. Irwin (2008, pp.07-08), Siracusa era considerada a maior cidade grega da Sicília e acabara de vencer “militarmente a expedição ateniense” em 415-413 a.C., já no final do século V. A “carta trata dos esforços de Platão (que teria por volta de 60 a 70 anos) e Díon (aristocrata siracusiano, associado à Academia platônica) para influir no caráter e nas políticas adotadas no seu regime e dos de Díon para conseguir expulsar Dionísio I (tirano de Siracusa)”. A iniciativa teve bom êxito, pois em 357 a.C. Díon assumiu o controle de Siracusa, mas foi assassinado em 354 por Calipo (também membro da Academia e amigo de Platão).

Platão chegou, “descobriu que Díon tinha caído em desgraça” e três meses depois havia sido exilado por Dionísio II, “sob a acusação de conspirar contra o regime”. Assim, Platão busca dar aos amigos de Díon conselhos que “em vão ele e Díon tinham oferecido a Dionísio II” sobre como “estabelecer uma constituição, de acordo com a lei”, visando combater e destituir o “domínio arbitrário do tirano”. Entretanto, a parte que mais interessa ao tema proposto encontra-se na segunda parte da *Carta VII*. A partir da terceira visita de Platão a Sicília, a pedido de Dionísio, ele retorna e tenta encorajá-lo a mostrar “seu compromisso com a filosofia”. Dionísio teria “publicado um trabalho filosófico” sobre a filosofia de Platão. Todavia, Platão não se reconhece neste trabalho, afirmando que não poderia “haver um tratado escrito que contenha a verdade sobre as questões discutidas” por ele. Platão estaria aqui criticando a utilização da comunicação escrita, portanto. (IRWIN 2008, pp.8-10; pp.45-91).

Para Reale (1984, p.68), é importante destacar “quatro pontos” fundamentais apresentados por Platão ao longo da página acima citada (340b1-345c): a) “Platão explica em que consiste a ‘prova’ à qual submetia os que se aproximavam da filosofia” e a partir desta explicação propõe a verificação de sua capacidade de aplicação prática; b) Platão apresenta os “os péssimos resultados da ‘prova’ aplicada a Dionísio”, já que este não se mostrou capaz de aproximar-se da filosofia; c) Platão “remete a alguns argumentos gnosiológicos fundamentais” para reafirmar que o escritor “sério” jamais confia à comunicação escrita as coisas “mais sérias”, visando justificar o péssimo resultado de Dionísio ao utilizar-se deste meio de comunicação; d) Por fim, o último argumento de Platão apresenta-se como consequência dos três primeiros pontos apresentados por Reale: pois qualquer pessoa que tenha escrito sobre as “coisas supremas”, inclusive Dionísio, “não o fez por boas razões, mas por objetivos maus”.

Em contrapartida, na leitura que Trabattoni faz da mesma passagem (1998, pp.169-170), a ideia de que Platão não teria dito tudo a Dionísio não deve “significar que ele tivesse, para com suas teorias, uma atitude estudadamente reticente”.

Não acaso, afirma Irwin (2008, pp.10-12), muitos leitores acharam a *Carta VII* cheia de divagações e difícil de acompanhar. Especialmente na página 342a-345c, a discussão apresentada por Platão aparece “altamente teorética”, toda concentrada sobre a “natureza do conhecimento filosófico”. De acordo com Brisson (2000, pp.25-31), a carta pode ser dividida em duas partes, a primeira, “por uma interposição perenética (330b-337e)” e em seguida, “por uma digressão filosófica (341a-345c)”. Segundo o autor, a escolha de Platão em “contar sua vida” vai além de uma simples questão redacional. No fundo, utiliza-se de sua história de vida

para “justificar a ação de Dion” e para “orientar a ação de seus partidários”, ou seja, a carta de Platão teria um caráter político.

Assim, de fato, diz a *Carta VII*:

Quando cheguei, pensei primeiro haver que tirar prova disto: se estaria realmente Dionísio inflamado pela filosofia, como uma chama, ou se era em vão que esse discurso de tantos chegava a Atenas. Ora, há um meio de fazer experiências sobre isso, bem apropriado, mas que é realmente conveniente para os tiranos, particularmente para aqueles cheios de falsas noções. Foi o que percebi, logo que cheguei junto de Dionísio: que ele estava afetado, e muito.

É preciso indicar a essa gente que todo o assunto exige trabalho, e que do trabalho vem a fadiga. [...]

Esta é a prova mais clara e segura, para os que são dados aos prazeres e incapazes de suportar fadiga. Não há, pois, que lançar a culpa ao mestre, mas a si próprio, se não for capaz de praticar tudo o que for necessário à filosofia.¹¹⁸

Nesta página, a primeira questão apresentada por Reale (340b-341a) diz respeito à “prova” aplicada por Platão aos que pretendiam seguir a filosofia. De acordo com Reale, este exame consiste em uma “apresentação preliminar da filosofia” segundo seu “conjunto” e na explicação do que ela suportar, tais como suas implicações. Entretanto, ainda segundo Reale (1984, pp.68-69), as pessoas quando submetidas a esta “prova”, geralmente, assumem “duas atitudes opostas”: a primeira atitude seria sobre aquela pessoa que possui “uma natureza apta à filosofia, julgava de maneira totalmente positiva a via que é peculiar da filosofia e pedia para percorrê-la imediatamente”. A pessoa em questão unia-se ao mestre por guiá-la até o objetivo proposto ou até estar apto a percorrer a via da filosofia sozinha estando, assim,

¹¹⁸ Orig.: “ἐσώθην γάρ τοι πάλιν εὐτυχῶς, καὶ τούτων γε μετὰ θεὸν Διονυσίῳ χάριν εἰδέναι χρεῶν, ὅτι πολλῶν βουλευθέντων ἀπολέσαι με διεκώλυσεν καὶ ἔδωκέν τι μέρος αἰδοῖ τῶν περὶ ἐμὲ πρα-γμαίων. ἐπειδὴ δὲ ἀφικόμην, ὄμην τούτου πρῶτον ἔλεγχον δεῖν λαβεῖν, πότερον ὄντως εἴη Διονύσιος ἐξημμένος ὑπὸ φιλοσοφίας ὥσπερ πυρός, ἢ μάτην ὁ πολὺς οὗτος ἔλθοι λόγος Ἀθήναζε. ἔστιν δὴ τις τρόπος τοῦ περὶ τὰ τοιαῦτα πείραν λαμβάνειν οὐκ ἀγεννῆς ἀλλ’ ὄντως τυράννοις πρέπων, ἄλλως τε καὶ τοῖς τῶν παρακουσμάτων μεστοῖς, ὃ δὴ κάγω Διονύσιον εὐθὺς ἐλθὼν ἠσθόμην καὶ μάλα πεπονθότα. δεῖ-κνύναι δὴ δεῖ τοῖς τοιοῦτοις ὅτι ἔστι πᾶν τὸ πρᾶγμα οἷόν τε καὶ δι’ ὅσων πραγμάτων καὶ ὅσον πόνον ἔχει. ὁ γὰρ ἀκούσας, ἐὰν μὲν ὄντως ἢ φιλόσοφος οἰκεῖός τε καὶ ἄξιός τοῦ πρά-γματος θεῖος ὢν, ὁδὸν τε ἠγεῖται θαυμαστὴν ἀκηκοέναι συν-τατέον τε εἶναι νῦν καὶ οὐ βιωτὸν ἄλλως ποιοῦντι μετὰ τούτου δὴ συντείνας αὐτός τε καὶ τὸν ἠγούμενον τὴν ὁδόν, οὐκ ἀνήσιν πρὶν ἂν ἢ τέλος ἐπιθῆ πᾶσιν, ἢ λάβῃ δύναμιν ὥστε αὐτὸς αὐτὸν χωρὶς τοῦ δεῖξοντος δυνατὸς εἶναι ποδη-γεῖν. ταῦτη καὶ κατὰ ταῦτα διανοηθεὶς ὁ τοιοῦτος ζῆ, πρᾶτ-των μὲν ἐν αἴσισιν ἂν ἢ πράξειςιν, παρὰ πάντα δὲ ἀεὶ φιλοσοφίας ἐχόμενος καὶ τροφῆς τῆς καθ’ ἡμέραν ἥτις ἂν αὐτὸν μάλιστα εὐμαθῆ τε καὶ μνήμονα καὶ λογίζεσθαι δυνα-τὸν ἐν αὐτῷ νήφοντα ἀπεργάζηται. τὴν δὲ ἐναντίαν ταῦτη μισῶν διατελεῖ. οἱ δὲ ὄντως μὲν μὴ φιλόσοφοι, δόξαις δ’ ἐπιπεχωσμένοι, καθάπερ οἱ τὰ σώματα ὑπὸ τῶν ἡλίων ἐπιπεκαυμένοι, ἰδόντες τε ὅσα μαθήματά ἐστιν καὶ ὁ πόνος ἡλικός καὶ δίαιτα ἢ καθ’ ἡμέραν ὡς πρέπουσα ἢ κοσμία τῷ πράγματι, χαλεπὸν ἠγησάμενοι καὶ ἀδύνατον αὐτοῖς, οὔτε δὴ ἐπιτηδεύειν δυνατοὶ γίνονται, ἐνιοὶ δὲ αὐτῶν πείθουσιν αὐτοὺς ὡς ἰκανῶς ἀκηκοότες εἰσὶν τὸ ὄλον, καὶ οὐδὲν ἔτι δέονται τινῶν πραγμάτων. ἢ μὲν δὴ πείρα αὕτη γίγνεται ἢ σαφῆς τε καὶ ἀσφαλεστάτη πρὸς τοὺς τρυφῶντάς τε καὶ ἀδυνάτους διαπονεῖν, ὡς μηδέποτε βαλεῖν ἐν αἰτία τὸν δεικνύοντα ἀλλ’ αὐτὸν αὐτόν, μὴ δυνάμενον πάντα τὰ πρόσφορα ἐπιτηδεύειν τῷ πράγματι.” PLATÃO, *Epist VII*. 340a4-341a7. A tradução utilizada em todas as citações da *Epist.* é de José Trindade Santos.

coerente “com a prática da filosofia”, tanto na vida privada quanto na pública. Ao contrário da primeira atitude apresentada, a pessoa que foi “submetida à ‘prova’ não tinha uma natureza apta à filosofia e os seus conhecimentos se reduziām a opiniões pessoais” e, por tal motivo, teria reagido de forma negativa mediante o “grande número de coisas a aprender” e de suas implicações e regras referentes ao cotidiano e à prática filosófica em sua vida.

Assim, de fato, continua o relato platônico:

Nem eu expliquei tudo, nem Dionísio o pedia, pois ele pretendia saber e ter compreendido muito e até o máximo das lições que mal tinha ouvido de outros. Mais tarde, soube que tinha escrito acerca do que ouviu, mas compondo como se fosse obra sua e nada que tivesse ouvido a outro. Não tenho nada com isso.

Sei que alguns outros escreveram sobre essas mesmas coisas, mas esses não sabem nem de si mesmos. [...]

Certamente disso eu sei um pouco: que dito ou escrito por mim seria o melhor possível. Mas também sei, se estivesse mal escrito, que ninguém afligiria mais que a mim. Mesmo assim, se me parece possível escrever sobre o assunto de modo bastante claro, para que a maioria compreendesse, que grande vantagem haveria e que coisa melhor teria eu feito na vida do que ter escrito e mostrado aos homens trazidos à luz a todos a natureza das coisas?

Mas, não considero bom abordar aos homens essa questão de que estamos a falar, senão a uns poucos, quantos forem capazes de descobrir por si próprios, com pequena indicação. Quanto aos outros, a uns essa abordagem encheria de um infundado desprezo, a outros, de sublime e frívola esperança, como se fossem doutos em coisas veneradas.¹¹⁹

A reação de Dionísio, após ser submetido à “prova”, corresponde à segunda atitude apresentada na passagem acima (340b-341a). Para Reale (1984, pp.69-70), Dionísio

¹¹⁹ Orig.: “πάντα μὲν οὖν οὐτ' ἐγὼ διεξῆλθον οὔτε Διονύσιος ἐδεῖτο· πολλὰ γὰρ αὐτὸς καὶ τὰ μέγιστα εἰδέναι τε καὶ ἰκανῶς ἔχειν προσεποιεῖτο διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς. ὕστερον δὲ καὶ ἀκούω γεγραφέναι αὐτὸν περὶ ὧν τότε ἤκουσε, συνθέντα ὡς αὐτοῦ τέχνην, οὐδὲν τῶν αὐτῶν ὧν ἀκούοι· οἶδα δὲ οὐδὲν τούτων. ἄλλους μὲν τινὰς οἶδα γεγραφότας περὶ τῶν αὐτῶν τούτων, οἵτινες δέ, οὐδ' αὐτοὶ αὐτούς. τοσόνδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γε-γραφῶτων καὶ γραμμένων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ' ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ' ἄλλων εἴθ' ὡς εὐρόντες αὐτοί· τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαῖειν οὐδέν. οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. καίτοι τοσόνδε γε οἶδα, ὅτι γραφέντα ἢ ἐφαίνετο γραπτὰ θ' ἰκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά, τί τούτου κάλλιον ἐπέπρακτ' ἂν ἡμῖν ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῖς τε ἀνθρώποισι μέγα ὄφελος γράψαι καὶ τὴν φύσιν εἰς φῶς πᾶσιν προαγαγεῖν; ἀλλ' οὔτε ἀνθρώποις ἡγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην ἀγαθόν, εἰ μὴ τισὶν ὀλίγοις ὅποσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ συμκρᾶς ἐνδείξεως, τῶν τε δὴ ἄλλων τοὺς μὲν καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς ἐμπλήσειεν ἂν οὐδαμῆ ἐμμελῶς, τοὺς δὲ ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος, ὡς σέμν' ἄττα μεμαθηκότας”. PLATÃO, *Epist.* 341a8-342a1.

“alimentou imediatamente a pretensão de saber muitas coisas, e justamente ‘as maiores’” por já ter ouvido de outras pessoas, inclusive as de Platão, que teriam sido ditas, mas não escritas por ele. Platão acreditaria assim que quem escreve tais coisas confiadas por ele “à dimensão da oralidade não compreendeu nada a respeito delas”, já que o próprio Platão decidiu não escrever sobre “*essas coisas*”.

De outro ponto de vista, Trabattoni (1998, pp.172-175) considera que a atitude de Dionísio reflete uma situação comum a todos os diálogos socráticos: nela o interlocutor é colocado a “prova” por Sócrates “para saber se pode permitir-se refutá-lo ou [...] se o interlocutor está realmente disposto a aprender”, uma vez que o verdadeiro conhecimento encontra-se na alma, como indica Platão em sua exposição abaixo:

Veio-me à mente falar ainda mais longamente acerca disso [...]

Há em cada um dos seres três [elementos], a partir dos quais é necessário que o saber surja, sendo o quarto ele mesmo; em quinto lugar, há que pôr o que é em si cognoscível e verdadeiramente é. Um é o nome, o segundo, a definição, o terceiro, a imagem, o quarto, o saber. [...]

Desses, o que mais se aproxima por parentesco e semelhança é a inteligência, avizinhada do quinto elemento; os outros se afastam mais.

[...] Mas o mais importante é o que dissemos ainda há pouco, que - sendo o ser e a qualidade dois entes, e procurando a alma conhecer não a qualidade de algo, mas o ser, cada um desses quatro modos estende-se à alma, por palavras e fatos, cada um mostrando-se tanto pelo que diz, quanto pelo que indica, facilmente refutável pelas sensações – cada um deles enche todo homem, para dizer em uma palavra, de aporia e obscuridade.

Nessas coisas não estamos acostumados a procurar o que é verdadeiro, por má educação; aceitamos a primeira dentre as imagens que foi apresentada. [...].

Numa palavra, quem não tem afinidade com o assunto não compreenderá nem pela facilidade nem pela memória, pois por princípio este não nasce em condições adversas. [...]

Consequentemente, a todo homem sério muito será precioso para que escreva sobre o que é sério acerca dos seres, submetendo-se à calúnia da inveja e perplexidade dos homens.

Numa palavra, a partir disto é preciso concluir, quando vemos algum tratado escrito, seja em leis, por um legislador, seja por alguém, em outros assuntos, quaisquer que sejam, que isso não era para ele o mais sério, pois, se for sério, repousa em sua parte nobre.

Mas se na realidade para ele isso foi posto como sendo o mais sério, em obra escrita, “então” não deuses, mas mortais “fizeram-no perder o juízo”.¹²⁰

De acordo com Reale (1984, pp.70-72), neste trecho Platão vai além ao indicar os fundamentos gnosiológicos: “(1) do nome, (2) da definição (3) e da imagem para alcançar (4) o conhecimento que nos leva a (5) captar o inteligível”. As imagens estão repletas de “coisas contrárias ao inteligível”, pois estão ligadas às coisas sensíveis. E as definições e os nomes apresentam a “instabilidade e obscuridade de diferentes gêneros e condicionam [...] também a ciência”. Ou seja, o nome, a definição e a imagem podem ser consideradas um “obstáculo para alcançar” o conhecimento inteligível. Sem dúvida, para Reale, o conhecimento necessita das “três primeiras coisas” para alcançar a quinta, a intuição intelectual. Entretanto, somente alguns homens conseguem alcançar o conhecimento inteligível, por esta razão, o “homem sério” evitaria escrever “coisas sérias para não abandoná-la á aversão e á incapacidade de compreensão dos homens”.

¹²⁰ Orig.: “ἔτι δὲ μακρότερα περὶ αὐτῶν ἐν νῶ μοι γέγονεν εἰπεῖν· τάχα γὰρ ἂν περὶ ὧν λέγω σα-φέστερον ἂν εἶη λεχθέντων αὐτῶν. ἔστι γὰρ τις λόγος ἀληθής, ἐναντίος τῷ τολμήσαντι γράφειν τῶν τοιούτων καὶ ὀτιοῦν, πολλάκις μὲν ὑπ' ἐμοῦ καὶ πρόσθεν ῥηθείς, ἔοικεν δ' οὖν εἶναι καὶ νῦν λεκτέος. Ἔστιν τῶν ὄντων ἐκάστω, δι' ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτῆ – πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν – ἐν μὲν ὄνομα, δεῦτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἰδῶλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη. περὶ ἐν οὖν λαβὴ βουλόμενος μαθεῖν τὸ νῦν λεγόμενον, καὶ πάντων οὕτω πέρι νόησον. κύκλος ἐστὶν τι λεγόμενον, ᾧ τοῦτ' αὐτὸ ἐστὶν ὄνομα ὃ νῦν ἐφθέγγεθα. λόγος δ' αὐτοῦ τὸ δεῦτερον, ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων συγ-κείμενος· τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντη, λόγος ἂν εἶη ἐκείνου ᾧ περ στρογγύλον καὶ περιφερὲς ὄνομα καὶ κύκλος, τρίτον δὲ τὸ ζωγραφοῦμενόν τε καὶ ἐξαλειφόμενον καὶ τορνεύμενον καὶ ἀπολλύμενον· ὧν αὐτὸς ὁ κύκλος, ὃν πέρι πάντ' ἐστὶν ταῦτα, οὐδὲν πάσχει, τούτων ὡς ἕτερον ὄν. τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθής τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν· ὡς δὲ ἐν τούτῳ αὐτὸ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ' ἐν σωματίων σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖς ἐνόν, ᾧ δῆλον ἕτερόν τε ὄν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἔμπροσθεν λεχθέντων τριῶν. τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενεῖα καὶ ὁμοίωτητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίακεν, τᾶλλα δὲ πλεον ἀπέχει. ταῦτόν δὴ περὶ τε εὐθέος ἅμα καὶ περιφεροῦς σχήματος καὶ χροᾶς, περὶ τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου, καὶ περὶ σώματος ἅπαντος σκευαστοῦ τε καὶ κατὰ φύσιν γεγονότος, πυρὸς ὕδατος τε καὶ τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ζῶου σύμπαντος πέρι καὶ ἐν ψυχᾷς ἦθους, καὶ περὶ ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα· οὐ γὰρ ἂν τούτων μὴ τις τὰ τέτταρα λάβη ἁμῶς γέ πως, οὔποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται. πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα οὐχ ἤττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποῖόν τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν ἢ τὸ ὄν ἐκάστου διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές· ὧν ἔνεκα νοῦν ἔχων οὐδεὶς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενοημένα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις. τοῦτο δὲ πάλιν αὐτὸ νῦν λεγόμενον δεῖ μαθεῖν. κύκλος ἕκαστος τῶν ἐν ταῖς πράξεσι γραφο-μένων ἢ καὶ τορνευθέντων μεστὸς τοῦ ἐναντίου ἐστὶν τῷ πέμπτῳ – τοῦ γὰρ εὐθέος ἐφάπτεται πάντη – αὐτὸς δέ, φαμέν, ὁ κύκλος οὔτε τι μικρότερον οὔτε μείζον τῆς ἐναντίας ἔχει ἐν αὐτῷ φύσεως. ὄνομά τε αὐτῶν φαμεν οὐδὲν οὐδενὶ βέβαιον εἶναι, κωλύειν δ' οὐδὲν τὰ νῦν στρογγύλα καλοῦ-μενα εὐθέα κεκλήσθαι τὰ τε εὐθέα δὴ στρογγύλα, καὶ οὐδὲν ἤττον βεβαίως ἔξεν τοῖς μεταθεμένοις καὶ ἐναντίως καλοῦσιν. καὶ μὴν περὶ λόγου γε ὁ αὐτὸς λόγος, εἴπερ ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σύγκειται, μὴδὲν ἰκανῶς βεβαίως εἶναι βέ-βαιον· μυρίος δὲ λόγος αὐτὸ περὶ ἐκάστου τῶν τεττάρων ὡς ἀσαφές, τὸ δὲ μέγιστον, ὅπερ εἴπομεν ὀλίγον ἔμπροσθεν, ὅτι δυοῖν ὄντων, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιοῦ τινος, οὐ τὸ ποῖόν τι, τὸ δὲ τί, ζητούσης εἰδέναι τῆς ψυχῆς, τὸ μὴ ζητού-μενον ἕκαστον τῶν τεττάρων προτεῖνον τῇ ψυχῇ λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα, αἰσθήσεσιν εὐέλεγκτον τὸ τε λεγόμενον καὶ δεικνύμενον ἀεὶ παρεχόμενον ἕκαστον, ἀπορίας τε καὶ ἀσα-φείας ἐμπίμπλησι πάσης ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντ' ἄνδρα. ἐν οἷσι μὲν οὖν μὴδ' εἰθισμένοι τὸ ἀληθές ζητεῖν ἐσμεν ὑπὸ πονηρᾶς τροφῆς, ἐξαρκεῖ δὲ τὸ προταθὲν τῶν εἰδῶλων, οὐ καταγέλαστοι γιγνόμεθα ὑπ' ἀλλήλων, οἱ ἐρωτώμενοι ὑπὸ τῶν ἐρωτῶντων, δυναμένων δὲ τὰ τέτταρα διαρρίπτειν τε καὶ ἐλέγχειν.” PLATÃO, *Epist.* 342a1-343d2.

Para Szlezák (1985, p.386), aqui fica óbvio que a “fragilidade” do *lógos* para Platão está relacionada a uma tentativa de “se exprimir sobre o Ser verdadeiro em palavra ou por escrito”. Pode-se dizer que Platão consegue identificar, através da experiência, a necessidade de uma dimensão superior, pois nem mesmo a compreensão a partir do objeto sensível consegue suprir tal diversidade.

Ao contrário, segundo Trabattoni (1998, pp.188-192), é correto afirmar que “ao incerto e instável conhecimento sensível, móvel como os objetos aos quais se refere, não opõe o certo e estável conhecimento fornecido pelo *lógos*”. Portanto, o homem não é capaz de alcançar tal dimensão superior com os instrumentos disponíveis a ele para a realização deste objetivo, uma vez que o *lógos* “apesar de ser, em todo caso, superior à sensação, permanece estruturalmente fraco”. Para Trabattoni, Platão, ao concluir que nenhum dos quatro coincide com o quinto, afirma que o ser não é, em todo caso, comunicável a outros. Assim, a palavra pode ser considerada sempre uma coisa distinta do objeto que ela desejaria explicar. O que torna o saber algo tão difícil de ser alcançado é, justamente, a insuperabilidade das diferenças presentes entre significado e significante, entre a palavra e sua compreensão inerente ao sujeito.

Quem abarcou esta história e a digressão compreenderá bem que, segundo o que eu disse, quer Dionísio, quer alguém de menor ou maior importância, que tenha escrito algo sobre os primeiros supremos elementos da natureza, não ouviu nem aprendeu nada de são daquilo que escreveu. Pois, de modo semelhante a mim, ele teria respeitado essas coisas e não as teria ousado expor em desarmonia e inconveniência. Nem escreveu com vistas à recordação – pois não é extraordinário que ninguém se esqueça disso, caso uma única vez o tenha aceitado na alma, pois cabe na mais breve das formulações -, se escreveu, foi movido pela torpe soberba, seja por tê-lo tirado de si mesmo, seja como partícipe da educação, da qual não era digno, por desejar a glória advinda dessa participação. [...]

Se Dionísio me ouviu uma única vez apenas, e assim ficou achando que o sabe o bastante, ou se ele mesmo encontrou ou se tinha aprendido antes por outros, então, ou considera que as coisas ditas não tem valor ou, terceiro, as considera grandes demais para ele, e que realmente não é capaz de viver ocupando-se com a sabedoria e a virtude.

[...] Se acha que as sabe por tê-las encontrado ou aprendido, então elas são dignas para a educação de uma alma livre; como então, sendo homem admirável,

poderá desprezar assim indiferentemente o guia e senhor delas? Como desprezou, eu poderia explicar.¹²¹

A decisão de Dionísio em escrever sobre os “Princípios primeiros e supremos da realidade” não foi correta para Platão, pois quem compreendeu esta teoria e a “imprimiu” na alma não necessitaria da elaboração de “subsídios hipomnemáticos” e a comunicação escrita não conseguiria favorecer o desenvolvimento desta apreensão pela alma, uma vez que, para Reale (1984, p.72), suas proposições se apresentariam de maneira reduzida e quem escreveu sobre tais ensinamentos “o fez por ambições pessoais”. E, por último, “quem fez isso o fez sem ter adequada preparação”, como no caso de Dionísio, que havia “ouvido apenas uma única lição”.

De acordo com Trabattoni (1998, pp.199-203), a iniciativa de Dionísio sugere “que ele pertence” ao grupo dos homens que “não sabem nada do que verdadeiramente interessava muito a Platão”. Dessa forma, não existe o porquê de “tê-lo escrito a título de memorização”,

¹²¹ Orig.: “ἐν οἷς δ' ἂν τὸ πέμπτον ἀποκρίνασθαι καὶ δηλοῦν ἀναγκάζωμεν, ὁ βουλόμενος τῶν δυναμένων ἀνατρέ-πειν κρατεῖ. καὶ ποιεῖ τὸν ἐξηγούμενον ἐν λόγοις ἢ γράμ-μασιν ἢ ἀποκρίσεσιν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀκούοντων δοκεῖν μηδὲν γινώσκειν ὧν ἂν ἐπιχειρῆ γράφειν ἢ λέγειν, ἀγνο-ούντων ἐνίοτε ὡς οὐχ ἡ ψυχὴ τοῦ γράψαντος ἢ λέξαντος ἐλέγχεται, ἀλλ' ἡ τῶν τεττάρων φύσις ἐκάστου, πεφυκυῖα φαύλως. ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγὴ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἕκαστον, μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν εὖ πεφυκότος εὖ πεφυκότι· κακῶς δὲ ἂν φυῆ, ὡς ἡ τῶν πολλῶν ἕξις τῆς ψυχῆς εἰς τε τὸ μαθεῖν εἰς τε τὰ λεγόμενα ἦθη πέφυκεν, τὰ δὲ διέφθαρται, οὐδ' ἂν ὁ Λυγκεὺς ἰδεῖν ποιή-σειεν τοὺς τοιοῦτους. ἐνὶ δὲ λόγῳ, τὸν μὴ συγγενῆ τοῦ πράγματος οὐτ' ἂν εὐμάθεια ποιήσειεν ποτε οὔτε μνήμη – τὴν ἀρχὴν γὰρ ἐν ἀλλοτρίαις ἕξεσιν οὐκ ἐγγίγνεται – ὥστε ὁπόσοι τῶν δικαίων τε καὶ τῶν ἄλλων ὅσα καλὰ μὴ προς-φυεῖς εἰσιν καὶ συγγενεῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων εὐμαθεῖς ἅμα καὶ μνήμονες, οὐδ' ὅσοι συγγενεῖς, δυσμαθεῖς δὲ καὶ ἀμνή-μονες, οὐδένες τούτων μήποτε μάθωσιν ἀλήθειαν ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατόν οὐδὲ κακίας. ἅμα γὰρ αὐτὰ ἀνάγκη μανθάνειν καὶ τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας, μετὰ τριβῆς πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ, ὅπερ ἐν ἀρχαῖς εἶπον· μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἀλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὅφεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχους ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένον, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην. διὸ δὴ πᾶς ἀνήρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαῖον περὶ πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖ. ἐνὶ δὴ ἐκ τούτων δεῖ γινώσκειν λόγῳ, ὅταν ἴδῃ τίς του συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἅττ' οὖν, ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα, εἴπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος, κεῖται δὲ που ἐν χώρῳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου· εἰ δὲ ὄντως αὐτῷ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμ-μασιν ἐτέθη, “ἐξ ἄρα δὴ τοι ἔπειτα,” θεοὶ μὲν οὐ, βροτοὶ δὲ “φρένας ὄλεσαν αὐτοί.” Τούτῳ δὴ τῷ μύθῳ τε καὶ πλάνῳ ὁ συνεπισπόμενος εὖ εἴσεται, εἴτ' οὖν Διονύσιος ἔγραψεν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων εἴτε τις ἐλάττων εἴτε μείζων, ὡς οὐδὲν ἀκηκοῶς οὐδὲ μεμαθηκῶς ἦν ὑγιὲς ὧν ἔγραψεν κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον· ὁμοίως γὰρ ἂν αὐτὰ ἐσέβετο ἐμοί, καὶ οὐκ ἂν αὐτὰ ἐτόλμησεν εἰς ἀναρμοστίαν καὶ ἀπρέπειαν ἐκβάλ-λειν. οὔτε γὰρ ὑπομνημάτων χάριν ἔγραψεν – οὐδὲν γὰρ δεινὸν μὴ τις αὐτὸ ἐπιλάθῃται, ἐὰν ἅπαξ τῇ ψυχῇ περι-λάβῃ· πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κεῖται – φιλοτιμίας δὲ αἰσχροῦς, εἴπερ, ἔνεκα, εἴθ' ὡς αὐτοῦ τιθέμενος εἴθ' ὡς παι-δειάς δὴ μέτοχος ὧν, ἧς οὐκ ἄξιός ἦν ἀγαπᾶν δόξαν τὴν τῆς μετοχῆς γενομένης. εἰ μὲν οὖν ἐκ τῆς μιᾶς συνουσίας Διονυσίῳ τοῦτο γέγονεν, τάχ' ἂν εἶπεν, γέγονεν δ' οὖν ὅπως, “ἴττω Ζεὺς,” φησὶν ὁ Θηβαῖος· διεξῆλθον μὲν γὰρ ὡς εἶπόν· τε ἐγὼ καὶ ἅπαξ μόνον, ὕστερον δὲ οὐ πρόποτε ἔτι. ἐννοεῖν δὴ δεῖ τὸ μετὰ τοῦτο, ὅτῳ μέλει τὸ περὶ αὐτὰ γεγονὸς εὑρεῖν ὅπῃ ποτὲ γέγονεν, τίνι πότ' αἰτία τὸ δεύτερον καὶ τὸ τρίτον, πλεονάκις τε οὐ διεξῆμην· πρότερον Διονύσιος ἀκούσας μόνον ἅπαξ, οὕτως εἰδέναι τε οἶεται καὶ ἰκανῶς οἶδεν, εἴτε αὐτὸς εὐρῶν ἢ καὶ μαθῶν ἔμπροσθεν παρ' ἐτέρων, ἢ φαῦλα εἶναι τὰ λεχθέντα, ἢ τὸ τρίτον οὐ καθ' αὐτόν, μείζονα δέ, καὶ ὄντως οὐκ ἂν δυνατὸς εἶναι φρονήσεώς τε καὶ ἀρετῆς ζῆν ἐπιμελοῦμενος. εἰ μὲν γὰρ φαῦλα, πολλοῖς μάρτυσι μα χεῖται τὰ ἐναντία λέγουσιν, οἱ περὶ τῶν τοιοῦτων ἀμύτου Διονυσίου κυριώτεροι ἂν εἶεν κριταί· εἰ δὲ ἠρῆκεναι ἢ μεμαθηκέναι, ἄξια δ' οὖν εἶναι πρὸς παιδείαν ψυχῆς ἔλευ-θέρας, πῶς ἂν, μὴ θαυμαστὸς ὧν ἄνθρωπος, τὸν ἡγεμόνα τούτων καὶ κύριον οὕτως εὐχερῶς ἠτίμασεν ποτ' ἂν; πῶς δ' ἠτίμασεν, ἐγὼ φράζοιμ' ἂν.” PLATÃO, *Epist.* 343d2-345c3.

ao contrário, Platão afirma que “não é possível esquecer-se deles, depois que foram apreendidos pela alma” (344d). Entretanto, não há uma “diferença decisiva entre texto e texto, entre preparação e execução, entre a posição do problema e sua solução”, já que tanto o discurso escrito quanto o oral são diálogos e como tal representam uma “preparação, não doutrina”. Pois, o fato de Platão ter “voluntariamente deixado alguns modos de articular seu pensamento”, como no caso dos princípios primeiros que foram transmitidos pela tradição indireta, reafirma sua tese de que para Platão eles deveriam continuar orais: “porque tampouco eles contêm, como tais, a doutrina verdadeira e definitiva” (TRABATTONI 1998, p.201). Ou seja, a sua estruturação, enquanto preparação, só seria eficaz no caso em que os esclarecimentos fossem obtidos “da própria boca de Platão”.¹²²

3.2. A comunicação no *Fedro* e na *Carta VII*

Após esta análise que envolve a relação entre oralidade e escrita no *Fedro* e na *Carta VII*, para Reale (1984, p.67), pode-se concluir que: 1) os escritos não são “auto-suficientes”; 2) não substituem a “atividade educativa” que a comunicação oral proporciona; 3) não conseguem se defender ou escolher a quem se destinam; 4) no escrito, prioriza-se o “jogo” e não a “seriedade” que ocorre no discurso oral; 5) “quem não possui “coisas de maior valor” relativamente às que pôs por escrito *não é filósofo*”, pois o filósofo não escreve o que tem “seriedade” e “maior valor”.

Segundo Szlezák (1985, p.338), é possível identificar na parte final do *Fedro* “três oposições fundamentais” determinantes sobre a relação entre oralidade e escrita: a) o aparente saber dos escritos e o saber vivo dos diálogos, pois ele representa uma “conversa”; b) a oposição entre seriedade e jogo, já que é uma “exposição *escrita*”; e, “por fim, c) entre o escrever e a condução de uma conversa”. Esses três elementos são essenciais para a teoria moderna do diálogo, tanto para os comentadores que apresentam o diálogo ao “lado da condução da conversa e da comunicação do saber vivo”, quanto aos outros comentadores, aos quais tais elementos são essenciais por “inteira coerência, também no lado da ‘seriedade’”. De acordo com Szlezák (1985, p.338), com base nas duas primeiras “determinações”, pode-se

¹²² Assim sendo, a compreensão e o desenvolvimento qualitativo dependeriam da “autônoma iniciativa de cada alma”, diferente de “qualquer gênero de discurso” (TRABATTONI 1998, p.200).

dizer que para Platão o discurso oral é mais importante que o discurso escrito. Esta teoria é por ele resumida em oito itens:

1. A Platão importava provocar em seu leitor um movimento vivo de pensamento, incentivar sua autonomia de pensamento; [...] 2. Para muitos intérpretes, [...] a verdade de que se na comunicação filosófica não é, enquanto infinita, de um tipo tal que a linguagem finitizante possa apreendê-la. [...] 3. No entanto, essa única forma possível de representação é um jogo, não porque ofereça conteúdos menos importantes em comparação com a ‘seriedade’ do filósofo, mas porque, como mimese literária, esta incluída no conceito de jogo. [...] 4. O diálogo, [...] possui também a capacidade de realizar essa mutualidade como traço fundamental do filosofar na relação com o leitor. [...] 5. Os meios com que o diálogo mantém o pensamento vivo e aberto são os meios da comunicação indireta [...] o jogo com contradições aparentes; [...] 6. Na afirmação irônica, o que se mostra não é o quer dizer. O que se quer dizer é reconhecido pelo leitor que entende a ironia. [...] 7. O sentido mais profundo irônico [...] produz um segundo diálogo [...] 8. A forma dialógica substitui uma filosofia esotérica (oral) que conduz além dos escritos, porque ela cumpre de modo melhor e mais duradouro o objetivo desta última (SZLEZÁK 1985, pp. 338-341).

Pode-se dizer que, para Szlezák, a superioridade do discurso oral sobre o discurso escrito é facilmente encontrada na parte final do *Fedro*, já que a escolha da forma utilizada por Platão não comete os mesmos erros que os “tratados” ou “escritos doutrinários” apresentam através da monopolização do conhecimento. Assim, o diálogo proporciona um movimento capaz de “transmitir um saber ‘vivo’”, o verdadeiro conhecimento filosófico.¹²³

Nota-se na passagem do *Fedro* (274d-278e) a grande competência literária de Platão. Sócrates narra que junto ao túmulo de Midas, um antigo rei da Frígia, havia uma estátua e uma lápide. Entretanto, segundo Cardoso (2006, p.72), “a narração platônica leva-nos a entender que a estátua fala através da escrita contida na lápide do túmulo”. Portanto, neste trecho, fica óbvio que Platão utiliza propositalmente de um trocadilho entre a comunicação oral e a escrita. O mito sobre a invenção da escrita chama a atenção, pois, trata-se de um típico mito platônico com o objetivo de se aproximar da verdade.¹²⁴

¹²³ Conferir o que demonstra SZLEZÁK nas obras: *Platão e a escritura da filosofia: Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico* (1985). E nos capítulos XII e XII de *Ler Platão* (1993).

¹²⁴ Segundo Cardoso (2006, p.72) “o mito é uma linguagem imperfeita mas também funcional, pois quando se trata dos seres humanos nunca se pode aprender a verdade na sua limpidez, porém a narração mitológica nos faz pelo menos penetrar no umbral da verdade que se busca”.

Já na visão de Trabattoni (1998, p.155), o *lógos* não conduz ao conhecimento direto da ideia, mas tem o “poder psicagógico de conduzir a alma”, favorecendo a persuasão e o estímulo da memória desta alma “para a existência realidades imóveis de que dependente toda a realidade e conhecimento”, enquanto que o equívoco da Escola de Tübinguen-Milão consistiria em afirmar que “o pai de todo saber seria ainda palavra e discurso”. Ou seja, a proposta hermenêutica apresentada por eles baseia-se no conjunto de hipóteses e discursos instituídos pelas doutrinas não escritas. Assim, para Trabattoni, as últimas páginas do *Fedro* teriam como “objetivo contrapor uma palavra a uma outra palavra, um discurso a um outro discurso”. E, “esta contraposição instituída no *Fedro* tem um caráter totalmente diverso”, pois se refere ao “saber não discursivo” e a “todos os vários gêneros de discurso”. Por isso, o confronto entre a comunicação oral e escrita está subordinado a esta “contraposição” e é “interno à fraqueza geral de todo discurso”, já que “a verdade filosófica não pode ser, como tal, nem escrita nem dita de modo unívoco e último”.¹²⁵

Deste modo, afirma no mesmo sentido Brisson (2000, pp.170-171) que segundo Sócrates o orador deve essencialmente “reunir três condições” fundamentais para “tornar-se um bom orador”, seja através da comunicação oral ou escrita: “(a) ser naturalmente dotado; (b) ter adquirido um saber; (c) pôr o todo em prática” (*Fedro*, 269d).

Se, de acordo com Szlezák (1985, p.385), é incontestável que a *Carta VII* apresente um “veredicto contra a escritura da filosofia” e a “contenção no escrito”, em contrapartida, afirma Trabattoni (2003, p.156), o próprio Platão condena os “discursos que tendem *somente* à persuasão”, sejam eles literários, filosóficos ou científicos. Segundo Brisson (2000, pp.169-171), é possível identificar no *Fedro* que Platão “não aceita a autonomia da retórica”, uma vez que seu “uso não pode, portanto, jamais ser moralmente neutro”.

As limitações enunciadas por Platão sobre a obtenção do saber através dos meios de comunicação oral e escrito são, neste caso, essenciais. Platão ressalta que o verdadeiro filósofo deve ter uma afinidade natural para o bem e para virtude. E por não ter afinidade e não estar disposto a fazer sacrifícios necessários para alcançar o verdadeiro saber é que Dionísio falhou.

Para Trabattoni (1998, p.170), Platão, ao negar ter “algum dia dado conselhos não solicitados e ter jamais forçado alguém a assimilar e pôr em prática suas ideias”, está se referindo diretamente a Dionísio. A regra proposta por Platão na *Carta VII*, assim como no

¹²⁵ Para Trabattoni (1998, pp.155-156), “a fonte última do saber é a intuição intelectual das idéias”, que só pode ser alcançado mediante o “ato de rememoração e persuasão interior” e a utilização da palavra como instrumento educativo pode ser articulado de maneira favorável ao longo de um discurso oral, o que pode ser considerado como uma “vantagem decisiva em relação à escrita”.

Fedro, é “ater-se à dinâmica da persuasão”, visto que, a primeira tarefa do filósofo é “verificar se a persuasão pode causar boa impressão” e, caso encontre “resistências prejudiciais”, o filósofo deve ficar em silêncio.

Deste modo, para Platão, o filósofo deve avaliar as possibilidades de comunicação através da análise de seu interlocutor. Ou seja, a arte da persuasão está diretamente ligada à atitude do filósofo, tanto durante a sua fala ou enquanto se mantém calado. Segundo Trabattoni (1998, pp.171-203), Platão já apresentou tal situação no *Fedro* (277c), quando “Sócrates manifesta a exigência de que o retor/filósofo saiba fazer ‘discurso simples’ a ‘almas simples’”.

Posto isso, para a obtenção do verdadeiro conhecimento, deve-se retomar “a metáfora do fogo” e os “quatro instrumentos de conhecimento” simbolizados por “pauzinhos” que continuam sendo esfregados de maneira constante até uma possível faísca, em referência à dinâmica proporcionada pelo debate entre pergunta e resposta que “podem fazer brilhar de repente, como uma centelha, o conhecimento” (TRABATTONI 1994, pp.10-100).

Segundo Schleiermacher (1804, pp.31-37), Platão ao longo de seus diálogos demonstrava o quanto importante era para ele o “voltar à consciência do não-saber”, já que para Schleiermacher a filosofia platônica somente pode ser compreendida no momento em que se “reconhece a grande intencionalidade pertencente à composição de seus escritos”. Platão concebia “sua unidade essencial” entrelaçada entre si de modo variado e aqueles que tentam reduzir a obra platônica a um texto fragmentado, despido do seu ambiente e das suas relações não conseguiram interpretá-lo corretamente.

Neste sentido, fica evidente que na concepção platônica o conhecimento não tem natureza regular e, portanto, não pode ser considerada doutrinária a obtenção do verdadeiro conhecimento. O clarão que liberta não está relacionado a uma teoria ou ao processo metodológico que envolve o debate através das perguntas e respostas, o trabalho de fricção não compõe os estágios progressivos necessários para a construção de uma doutrina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final do primeiro capítulo, ficou evidente que Schleiermacher é fundamental para a consolidação do estudo hermenêutico, tanto no que diz respeito ao estudo do pensamento platônico quanto no contexto filosófico como um todo. Na busca pela explicação do método filosófico utilizado por Platão, a partir da prática da tradução e interpretação dos diálogos de Platão, Schleiermacher desenvolve sua própria teoria interpretativa. Por isso, segundo Lamm (2005, pp.101-106), sua *Introdução* geral dos diálogos representa a premissa metodológica utilizada por Schleiermacher para a arte de interpretar Platão.

A proposta hermenêutica de Schleiermacher fundamenta-se na reconstrução pela experiência mental do autor, precavendo-se contra problemas interpretativos relacionados a possíveis equívocos em relação ao conteúdo e à falsa compreensão. Outro aspecto fundamental, destacado por Schleiermacher, consiste na relação entre particularidade e conjunto, pois era importante que se considerasse o particular dentro do seu contexto geral e vice-versa. Segundo Puente (2002, pp.15-17), o objetivo central da hermenêutica schleiermacheriana “reside na compreensão do estilo de uma obra”. Schleiermacher, então, identifica que a utilização da linguagem, incluindo o estilo literário escolhido, deve ser analisada dentro do seu contexto e de suas possibilidades, uma vez que, o pensamento, as indicações, a metodologia e as intenções do autor estavam entrelaçados à sua forma de escrever.

Pode-se dizer que Schleiermacher, por meio de seu método interpretativo, assumiu seu papel de leitor junto aos *Diálogos* de Platão, incorporando sua função de mediador das ideias platônicas. Isto se deve em grande parte pelo esforço de Schleiermacher em recuperar as conexões essenciais dos diálogos platônicos, visando instigar o leitor a novas descobertas, sem se preocupar em fornecer uma explicação final e definitiva da filosofia de Platão.

O método schleiermacheriano, como se viu no segundo capítulo, é alvo de crítica ao longo dos séculos XIX e XX pelos estudiosos da Escola de Tübingen-Milão. A nova proposta interpretativa do pensamento platônico apresentada pelos túbungueses baseia-se na afirmação de que Platão reconhece a superioridade da oralidade em relação à escrita através de seus autotestemunhos, notadamente na *Carta VII* e no *Fedro*. Segundo os adeptos do novo paradigma, haveria nos textos de Platão - notadamente nos dois textos citados - a necessidade

de que as “coisas de maior valor” não fossem escritas. Entretanto, para outros comentadores, que se opõem à proposta da escola de Tübingen-Milão, como é o caso de Trabattoni (1994, pp.12-44), é fácil identificar que tanto Szlezák como Reale podem aceitar que às vezes as “coisas de maior valor” também pudessem ser apresentadas por escrito. Para Trabattoni, por um lado, o diálogo é a forma literária que está mais próxima do discurso oral, ao qual Platão atribui maior hierarquia filosófica. Por outro, o texto escrito não é capaz de escolher seu próprio leitor, e é verdade que Platão não pensava em uma seleção automática de leitores que a própria escrita, repleta de sutilezas disponíveis a todos, conseguiria diferenciá-los, pois poucos seriam capazes de interpretá-la.

Desta forma, foi possível concluir que, através da interpretação do *Fedro* e da *Carta VII*, a responsabilidade do filósofo com o objeto que defende e as dificuldades avaliativas em relação à comunicação filosófica e ao desenvolvimento do conhecimento demonstram que tanto no *Fedro* como na *Carta VII* existe uma dependência fundamental entre a retórica ideal e o método dialético para o processo de aquisição do conhecimento individual da alma. No século XX, concordamos neste sentido com Szlezák (1985, pp. 387-388): os comentadores preferem apresentar um “Platão contraditório” a um “Platão que reserva determinados conteúdos para a discussão oral”, já que a partir do “projeto teórico-pragmático” proposto por Platão, e com auxílio dos relatos históricos de seus comentadores, é possível identificar um “esoterismo platônico com nova nitidez e nova persuasão”.

Neste sentido, pode-se dizer que o problema então colocado por Platão no *Fedro*, e que no final do diálogo é resolvido, não afeta a avaliação comparativa entre oralidade e escrita, mas a avaliação da qualidade da fala ou da escrita. Ou seja, a relativa indiferença do ponto de vista da comunicação, entre o discurso escrito e o discurso oral, é explícita para Platão. Portanto, afirma Trabattoni (1994, pp.45-47), é verdade que uma boa comunicação também pode ser feita através de uma conferência, mas esta deve envolver a capacidade de “responsabilizar o orador”.

A metodologia utilizada pelos comentadores contemporâneos, tanto pelos túbíngueses quanto seus opositores, é diferente da que foi aplicada por Schleiermacher. Contudo, não impede que o método schleiermacheriano se torne uma verdadeira referência nas questões hermenêuticas. Para Lamm (2006, pp.96-106), Schleiermacher, ao se dedicar a esta nova proposta, cria condições para a possibilidade de se pensar uma historiografia dos diálogos platônicos, a partir da revisão baseada em uma abordagem temporal, destacando as exigências epistemológicas e teóricas. Mediante a concepção metodológica de Schleiermacher, é possível identificar nos diálogos “a filosofia, a forma e o conteúdo como elementos inseparáveis” e

cada “frase é corretamente entendida apenas em seu próprio lugar” - “dentro das conexões e restrições” que Platão estabeleceu.

O modelo apresentado por Schleiermacher também beneficiou, especialmente no século XX, muitos filósofos que de várias maneiras sentiram a necessidade de construir uma filosofia não-sistemática e não-metafísica. Assim, falava-se de um Platão ora político, ora educador, ora poeta, como se as diferentes interpretações desviassem a atenção do leitor para a necessidade de mais uma parte escrita. A imagem de Platão proposta pelos estudiosos de Tübingen-Milão, em grande parte orientada justamente para corrigir essas distorções, no entanto, tem levantado fortes reações desde a publicação dos primeiros livros de Krämer (1959) e Gaiser (1963).

Aceitar a unidade do pensamento platônico significa compreender a interpretação educacional mais ampla aplicada ao pensamento platônico, que vê no pensamento de Platão um sistema ontológico e metafísico articulado, como sugere Schleiermacher. A justificativa da eficácia do método schleiermacheriano se dá a partir do momento em que se compreenda bem a figura de Platão como um artista filosófico, o que leva a perceber que não basta apenas entender sua filosofia ou considerar sua habilidade escrita, mas sim, sua proposta de refletir sobre o inseparável: conteúdo e forma (SCHLEIERMACHER 1804, pp.40-41).

Desse modo, Perine (2007, p. 20) afirma que para Schleiermacher “compreender o método e o conteúdo da filosofia platônica é compreender os diálogos platônicos”. O pensamento de Platão está contido, exclusivamente, “nos diálogos, tendo como consequência a total desvalorização da tradição indireta”. Talvez, o único equívoco de Schleiermacher e de seus seguidores em relação à exegese platônica tenha sido o de afirmar que o diálogo é auto-suficiente e, conseqüentemente, limitar o peso da tradição indireta. É, contudo, ainda nos diálogos que a principal referência para a reconstrução do pensamento platônico pode ser encontrada.

A grande descoberta de Schleiermacher foi acrescentar mais critérios para complementar esta análise: a forma e o conteúdo. A forma do diálogo platônico, para Schleiermacher, é marcada pelo estilo refinado e pela beleza que constituem a maneira de escrever de Platão.¹²⁶ Por isso, sua *Introdução* geral dos diálogos articulou as premissas metodológicas utilizadas por Schleiermacher para a arte de interpretar Platão. A forma literária escolhida pelo autor, afirma Szlezák (1993, pp. 17-20), em nenhum outro pensador é

¹²⁶ De acordo com Schleiermacher, este último critério deve ser considerado um argumento tão sério para sua justificativa que, na ausência ou diminuição destes elementos na forma artística que estrutura os diálogos, o texto deve ser considerado “duvidoso” no que diz respeito a sua autenticidade (LAMM 2005, pp.101-105).

tão importante para o conteúdo quanto em Platão. A “correta compreensão da forma do diálogo” representa a “correta compreensão do conceito platônico de filosofia.

De fato, a obra de Platão não tem, em nenhum ponto, a característica de um tratado científico impessoal, razão pela qual o intérprete nunca se defronta com asserções válidas em abstrato e em si mesmas, mas somente, e sempre, enquanto momentos de um discurso que pode ser esclarecido unicamente à luz do conjunto da obra. O diálogo platônico poderia ser descrito como um organismo argumentativo elaborado em vista de certo objetivo, e que pode ser facilmente interpretado de modo equivocado quando analisado de forma a não ter em conta este mesmo conjunto, e sim isoladamente. Isto é, diante da complexidade da obra, a análise fragmentada pode originar incompreensão por parte dos leitores. Ou seja, deve-se considerar toda a estruturação do diálogo, uma vez que o método platônico consiste na interpretação do todo que constitui a obra e não de alguns trechos (TRABATTONI 1998, pp.103-104).

Platão considera o pensar como uma atividade autônoma na qual a lembrança do que foi alcançado deverá ser uma lembrança que se refere à maneira primária e original da aquisição, por isso a forma dialógica tornou-se instrumento indispensável de comunicação. Pode-se dizer que as explicações dos ensinamentos orais de Platão foram transmitidas com um único objetivo: não ser definido como pensamento de Platão. Pois, se Platão não escreveu sobre suas doutrinas orais, deve-se ao fato de que tais doutrinas não encontravam-se totalmente desenvolvidas por ele, a ponto de merecerem uma versão final que pudesse concluir sua filosofia (TRABATTONI 1998, p.202).

Assim, como já sinalizou Schleiermacher, Platão não queria que seus escritos precisassem de explicações orais para o favorecimento de sua compreensão, já que somente ele poderia defendê-los corretamente. É possível acreditar que, no receio de Platão em relação à comunicação escrita, existiria um fator essencial que impede a definição das doutrinas não escritas como última doutrina platônica.

É inegável que a crítica a Platão foi muitas vezes exagerada por redobrar ou deformar o pensamento platônico à luz das necessidades dos teóricos contemporâneos. Para Trabattoni (1994, pp.312), a filosofia de Platão é rearticulada, pelos comentadores, em sequências bem definidas de perguntas e respostas, metas que estão definidas e devem ser cumpridas.

Schleiermacher, ao reconhecer que o autor poderia desenvolver novos conceitos através de sua originalidade, considerou que existem limites para essa transcendência além do texto escrito. A obra platônica compreendida através da relação entre sua forma artística, conteúdo e filosofia, garante sua originalidade e autonomia, já que seus escritos são

semelhantes aos ensinamentos da Academia. Para Schleiermacher (1804, pp. 19-45), os diálogos platônicos apresentam a filosofia de Platão na sua totalidade, até mesmo através de seus ensinamentos que foram ministrados na Academia, desobrigando o leitor de recorrer às fontes complementares para uma interpretação mais rigorosa, como os eventuais conteúdos esotéricos.

A interpretação proposta do Schleiermacher, afirma Lamm (2005, pp.106-107), apresenta um Platão artista e possivelmente um intérprete artista ou um estudioso. Schleiermacher, ao traduzir os diálogos de Platão e inserir sua *Introdução*, contribuiu de forma significativa para o mundo da filologia, da literatura e da filosofia, pois alterou o curso dos estudos de Platão. As suas traduções, mesmo sendo consideradas artísticas, foram e parecem ser ainda tão eficazes que continuam em uso e exercem autoridade.

As diferentes tramas hermenêuticas que compõem a forma e o conteúdo dos *Diálogos* de Platão representam sua singularidade enquanto escritor, uma vez que, mesmo conhecendo todas as suas incertezas, como demonstra no *Fedro*, Platão teria que experimentá-la para fins filosóficos, tais como realizava através do discurso oral.

Em meio ao fogo cruzado entre as diferentes formas de comunicação - oral e escrita - a escolha de Platão, durante o processo de consolidação da escrita, foi buscar instrumentos metodológicos viáveis para a utilização desta nova prática. Assim, ao longo desta nova jornada e nesse novo meio de comunicação, Platão se esforça na tentativa de reproduzir a forma dialógica em suas singularidades através de um discurso persuasivo e dinâmico capaz de desenvolver e favorecer a atividade filosófica. Pode-se dizer que, para Platão, o essencial é saber as diferenças entre o discurso oral e escrito e se estes dois instrumentos de comunicação podem ser articulados de maneira adequada e inadequadamente ao abordar o discurso filosófico (SCHLEIERMACHER 1804, pp.36-46).

Para Lamm (2005, pp.106-107), talvez, Schleiermacher tenha de fato compreendido Platão melhor do que ninguém, já que ele antecipou as futuras gerações de estudiosos de Platão. Estes últimos, mesmo que viessem a alcançar resultados diferentes do primeiro, como aconteceu nestes dois séculos de pesquisas platônica, ainda se voltaram frequentemente à hermenêutica de Schleiermacher, “seja para refutar sua interpretação de Platão ou para recuperar alguns de seus *insights*”, prova de que ainda está lá o paradigma por ele estabelecido.

REFERÊNCIAS

A) Fontes primárias

- Aristóteles. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo, Ed. 34, 2006.
- Aristóteles. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. Loyola, São Paulo, 2002.
- Diógenes, Laércio. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Editora UnB, 2008.
- Platão. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; introdução de Terence H. Irwin; Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, São Paulo, Loyola, 2008.
- Platone. *Fedro*. Tradução de G. Reale Milão, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondonari, 1998, pp. LXXIII-LXXXIV.
- Platão. *Fedro*, Tradução de L. Untersteiner. Candia, Introdução e comentário de F. Trabattoni, Bruno Mondadori, 1996.
- Platão. *Lettere*. Org. de A. Maddalena. Bari, Laterza, 1948.
- Platone. *Fedro*. Introduzione, traduzione e commento di M. Bernabei Marinucci, Roma, 1954.
- Platone. *Fedro*. Introduzione, traduzione e commento a cura di G. Galli, Bari, 1949.
- Platone. *Opere Complete*. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papitto. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di Gabriele Giannantoni. Laterza, Roma, 1999.
- Platone. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1991.
- Speusippo. *Frammenti*. Edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1980.

B) Fontes secundárias

- Adams, J. C. (1996). 'The rhetorical significance of the conversion of the lover's soul in Plato's'. *Phaedrus*, *RSQ* 26:7-16.

- Albert, K. (1992). 'Der Platonische Begriff der Theoria', *Philos. Stud.* 3: 304-313.
- Alderman, H. (1973). Dialectic as philosophical care. *Man World* 6: 206-220.
- Ammon, T. G. (1985). *The philosophical importance of the dialogue form. An analysis of Plato's Phaedrus and Hume's dialogues*, Diss. Washington Univ. 1985, 305 pp. [microfilm]. Cf. Summary in DA 46, 1986, 1967 A.
- Annas, J. (2003). *Aristotle's Metaphysics Books M and N, translated with introduction and notes*. New York, Oxford University Press.
- Barnes, J. (2005). *Aristóteles*. 2. ed. São Paulo, Loyola.
- Benson, H. H. (2006). 'O método da dialética de Platão'. *Platão*. Tradução de Marco A. de À. Zingano. Porto Alegre, Artmed: 92-104.
- Bogdanov, B. I. (1985). 'The dialogue of Plato as a modus of Plato's philosophizing, dans: Myth and literature. Typological problems of the classical Greek literature' [en bulgare], *Sofia (Science and Arts)*: 205-244.
- Bowie, A. (2005). 'The philosophical significance of Schleiermacher's hermeneutics'. *The Cambridge companion to Friedrich Schleiermacher*. Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York: 73-90.
- Braída, C. R. (2006). 'Apresentação'. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Bragança Paulista, Ed. São Francisco.
- Brisson, L. (2000). *Lectures de Platon*. Vrin, Paris. Trad. bras. *Leituras de Platão*. Edipucrs, Porto Alegre.
- Brisson, L. (1998). *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. (Paris: Klincksieck, 1974), Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Brumbaugh, R. (1955). 'Aristotle as a Mathematician'. *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 8, n. 3: 379-393. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20123449>>. Acesso em: 14 Abr. 2009.
- Cardoso, D. (2006). *A alma como centro do filosofar de Platão*. São Paulo, Loyola.
- Cattanei, E. (1996). *Entes Matemáticos e Metafísica*. Tradução de Fernando S. Moreira. São Paulo, Loyola.
- Cherniss, H. (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Johns Hopkins Press, Baltimore.
- _____. (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Cooper, J. M., H. D. S. (1997). *Plato Complete Works*. Indianapolis, Hackett Pub.
- Cornelli, G. (2002). 'Os olhos de Aristóteles e a história pitagórica: pluralidade e contradição nas origens da filosofia ocidental'. *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, vol. 12: 153-172.

- _____. (2003a). ‘Caminhos de duas mãos: trocas filosóficas entre pitagorismo e platonismo’. *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, vol 15: 43-54.
- _____. (2003b). ‘O pitagorismo em suas origens: fontes, comunidade, metempsicose e cosmologia’. *Boletim do Centro de Pensamento Antigo*, vol. 16: 191-208.
- _____. (2003c). ‘As origens pitagóricas do método filosófico: o uso das *archai* como princípios metodológicos em Filolau’. *Hypnos*, n. 11: 71-83.
- _____. (2006). ‘Metempsychosis y anamnesis: el diálogo platónico con las tradiciones religiosas de su tiempo’. *Limes*, vol. 16: 47-59.
- _____. (2007b). ‘Filosofia Antiga Underground: da Katábasis ao Hades à Caverna de Platão’. *REVER*, ano 7: 94-107.
- _____. (2009a). ‘Calcular a saúde: a saúde como equilíbrio de forças na tradição pitagórica’. In Miriam C. D. Peixoto. (Org.). *A saúde dos antigos: reflexões gregas e romanas*. Edições Loyola, São Paulo: 33-42.
- _____. (2009b). ‘Platão aprendiz do teatro: a construção dramática da filosofia política de Platão. In Funari, P. P. et al. (Orgs.). *Política e identidades no mundo antigo*. Annablume, São Paulo: 73-86.
- Cornelli, G. e Belchior, M. L. (2010). *Sobre as origens da Filosofia: primeiros ensaios*. São Paulo, ET Cetera Editora (Coleção Archai Supplementa).
- Cornelli, G. e Coelho, M. C. M. N. (2007a). ‘Quem não é geômetra não entre! Geometria, Filosofia e Platonismo’. *Kriterion*, n. 116: 417-435.
- Dancy, R. M. (2006). ‘Definições platônicas e formas’. *Platão*. Tradução de Marco A. de À. Zingano. Porto Alegre, Artmed: 79-91.
- Derrida, J. (1972). *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo, Iluminuras.
- Farejohn, M. (2006). ‘O conhecimento e as formas em Platão’. *Platão*. Tradução de Marco A. de À. Zingano. Porto Alegre, Artmed: 145-154.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la Hermenéutica*. Tradução de Jorge Pérez de Tudela. Madrid, Akal.
- Findlay, J. N. (1974). *Plato: the written and written doctrines*, Londres.
- Gaiser, K. (1963). *Platons Ungeschriebene Lehre: Studien zur Systematischen und Geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Ernst Klett, Stuttgart.
- Gill, M. L. (2006). ‘O problema para as formas’. *Platão*. Tradução de Marco A. de À. Zingano. Porto Alegre, Artmed: 177-190.
- Goldsmith, V. (2002). *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo, Loyola.

- Gomperz, H. (1930). *Plato's system of philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- Gonzalez, Franciso J. (1995). *The third way: direction in Platonic studies*, 1995. Rowman & Littlefield Publisher, INC. Boston.
- Grondin, J. (1991). *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução: Benno Dischinger. São Leopoldo, Ed. UNISINOS.
- Hadot, P. (1999). *O que é filosofia antiga?* Loyola, São Paulo.
- Hare, R. M. (2004). *Platão*. 2. ed. São Paulo, Loyola.
- Havelock, E. (1996). *Alle origini della filosofia greca*. Roma, Laterza.
- Hösle, V. (2004) *Interpretar Platão*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo, Loyola.
- Hösle, V. (2004). *Interpretar Platão. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima*. São Paulo: Loyola,
- Iglesias, M. (2004). 'Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão'. *IDÉIAS: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, ano II: 233-262.
- Irwin, T. (2008). 'Introdução'. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- Isnardi Parente, M. (1971). 'Per l'interpretazione di Aristotele, De anima I, 404b 18 ss.' In R. Palmer e R. Hamerton-Kelly. (eds.). *Philomathes. Studies in memory of Philip Merlan*. The Hague:146-169.
- _____. (1977). *Dottrina delle idee e dottrina dei principi nell'Accademia antica*. Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, serie III, vol. 7: 1017-1128.
- _____. (1989). *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*. Guerini, Milano.
- _____. (1991). 'Platone e il discorso scritto'. *Rivista di storia della filosofia*, 46.
- _____. (1997). 'Testimonia platônica I'. *Memória dell'Accademia nazionale dei lincei, Classe di scienza morali, storiche e filologiche*, série IX, vol. II, faísculo 4.
- Jaeger, W. (1888-1961). *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira de 2001. 4ªEd. São Paulo, Martins Fontes.
- Klett, Stuttgart. (1988). *La metafisica della storia in Platone*. Traduzione di G. Reale. Milano/Vita/Pensiero.
- Krämer, H. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Akademie der Wissenschaften, Heidelberg.

- _____. (1986). 'Mudança de paradigma nas pesquisas sobre Platão'. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo, Loyola: 539-550.
- Kuhn, T. S. (2006). *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz V. Doeira e Nelson Boeira. 9ª Ed. São Paulo, Perspectiva.
- Lamm, J. (2005). 'The art of interpreting Plato'. *The Cambridge companion to: Friedrich Schleiermacher*. Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York: 91-109.
- Lear, J. (1982). 'Aristotle's Philosophy o Mathematics'. *The Philosophical Review*, Ithaca, v. 91, n. 2: 161-192. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2184625>>. Acesso em: 04 Mai. 2009.
- Long, A. (2006). 'Platão e a filosofia helenística'. *Platão*. Tradução de Marco A. de À. Zingano. Porto Alegre, Artmed: 390-403.
- Machado, R. (2006). *O nascimento do Trágico de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Marques, M. P. (2003). 'Apresentação'. *Oralidade e Escrita em Platão*. Tradução de Fernando E. de B. R. Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo, Discurso Editorial.
- Mattei, J-F. (2010). *Platão*. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paul, Ed. UNESP.
- McCabe, M. M. (2006). 'A forma e os diálogos platônicos'. *Platão*. Tradução de Marco A. de À. Zingano. Porto Alegre, Artmed: 52-65.
- Mesquita, A. P. (1995). *Fédon, Platão, Temas de Filosofia*. Lisboa, Texto Editora.
- Migliori, M. (1979). 'Elementi metafisici e teologici nella riflessione fisica del De generatione et corruptione di Aristotele'. *Pensamiento*, 35: 223-235.
- Migliori, M. (1987). 'Il recupero della trascendenza platonica e il nuovo paradigma'. *Rivista di filosofia neoscolastica*, 79: 351-381.
- _____. (1990). *Dialettica e verità. Comentário filosófico Al Parmenide di Platone*.
- _____. (1991). 'Il volume di Thomas Alexander Szlezák, Come leggere Platone. Un ulteriore contributo per la diffusione della conoscenza del nuovo paradigma ermeneutico alternativo'. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 83: 36-50.
- _____. (1992). 'La scuola di Tubinga-Milano per una nuova immagine di Platone. Breve inquadramento storico dell'interpretazione platonica della scuola di Tubinga-Milano (Krämer, Gaiser, Reale, Szlezák)'. *Il Cannocchiale*: 121-142.
- _____. (1996) *Arte politiche e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al Político di Platone*.
- _____. (1996) *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Político di Platone*.

- _____. (1998). 'De la critique de Schleiermacher aux commentaires recents. Evolution et articulation du nouveau paradigme de Tübingen-Milano'. *Les Études philosophiques*: 91-114.
- _____. (2000). 'L'anima in Platone e Aristotele'. *Studium*, 96: 365-427.
- _____. (2002). 'Sul Bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette, in *New Images of Plato, Dialogues on the Idea of the Good*'. Edited by G. Reale and S. Scolnicov, *Academia Verlag*: 115-149.
- _____. (2004). 'L'unità del pensiero politico di Platone'. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 95: 337-388.
- Moravcsik, J. (2006). *Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo, Loyola.
- Moura, C. (2009) 'O advento dos conceitos de cultura e civilização: sua importância para a consolidação da autoimagem do sujeito moderno'. *Filosofia Unisinos*. 10(2):157-173, mai/ago 2009
- Mueller, I. (1986). 'On Some Academic Theories of Mathematical Objects'. *The Journal of Hellenic Studies*, London, v. 106: 111-120. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/629646>>. Acesso em: 24 Jun. 2009.
- _____. (2006). *Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press: 170-199.
- Ostenfield, E. (2000). 'Who speaks for Plato? Everyone!'. *Studies in Platonic anonymity*. New York, Rowman & Littlefield Publishers.
- Paviani, J. (2001). *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- _____. (2003). *Platão & a República*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Pasquali, G. (1967). *Le lettere di Platone*. Florença, Sansoni.
- Perine, M. (2003). 'Retórica e/é filosofia. Leitura do Fedro'. *Hypnos*, n. 11: pp.34-48.
- _____. (2007a). 'Medida e paixões no Político de Platão'. *Filosofia Unisinos*, 8(3): 213-226.
- _____. (2007b). 'A tradição platônica indireta e suas fontes'. *Dissertatio*. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas, nº 25: 11-40.
- _____. (2009a). *Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo, Edições Loyola.
- _____. (2009b). 'Platão e a ação política dos filósofos'. *IHU: Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, Ed.294: 21-25.
- Pinheiro, M. R. (2004). 'Kairós e Retórica no Fedro'. *IDÉIAS: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, ano II: 153-164.

- Press, G. (2000). *Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity*. New York, Rowman & Littlefield Publishers.
- Puente, F. R. (2002). ‘Apresentação no livro de Schleiermacher’. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- Reale, G. (1975-1980). *Platão*. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo, Loyola.
- _____. (1984). Para uma nova interpretação de Platão. Trad. Marcelo Perine. 2ª ed.. São Paulo, Edições Loyola.
- _____. (1986). *Volume I, II e III: Ensaio introdutório*. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola.
- _____. (1997). *Platão*. Tradução revisada de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola.
- _____. (2002a). *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Volume II: Texto grego com tradução ao lado*. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola.
- _____. (2002b). *Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Volume III: Sumário e comentários*. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola.
- _____. (2008). *Autotetimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle “Doutrine non scritte”*. Libri, Milano.
- _____. (2009). A grande importância da carta VII para o pensamento de Platão. Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. Tradução de Rossana Pecoraro. São Paulo, Loyola: 211-224.
- Reis, M. D. (2007). ‘Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica’. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116: 379-398.
- Richard, M-D. (2008). *L'insegnamento orale di Platone*. Libri, Milão.
- Ricoeur, P. (1990). *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de M. F. Sá Correia. Portugal, Rés.
- Robin, L. (1908) *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris.
- Robinson, T. M. (2007). *A Psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo, Loyola.
- _____. (2010). *As origens da alma*. Tradução Daniela Pires. São Paulo, Annablume.
- Rohden, L. (2002 e 2003). *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, Ed. UNISINOS.
- Rohden, L. O.J.J.Z. (2010). ‘A importância da oralidade em Platão’. *Controvérsia* - Vol. 6, nº 1: 58-66.

- Rowe, C. (2006). 'Interpretando Platão'. *Platão*. Tradução de Marco A. de À. Zingano. Porto Alegre, Artmed: 28-39.
- Santos, J.T. (2008). *Para ler Platão: Tomo I e II*. São Paulo, Loyola.
- _____. (2009a). *Para ler Platão: Tomo III*. São Paulo, Loyola.
- _____. (2009b). 'A obra platônica, na sua totalidade, é fundante do pensamento ocidental'. *IHU: Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, Ed.294: 07-11.
- Schleiermacher, F. (1804). *Introdução aos Diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- _____. (1829). *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Tradução de Celso Reni Braída. Bragança Paulista, Ed. São Francisco.
- Sedley, D. (2006). 'Platão e a linguagem'. *Platão*. Tradução de Marco A. de À. Zingano. Porto Alegre, Artmed: 205-217.
- Shields, C. (2006). 'Aprendendo sobre Platão com Aristóteles'. *Platão*. Tradução de Marco A. de À. Zingano. Porto Alegre, Artmed: 376-389.
- Shorey, P. (1927). 'Ideas and Numbers Again'. *Classical Philology*, Chicago, v.22, n.2: 213-218. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/263518>>. Acesso em: 30 abr. 2009.
- Silva, J. L. P da. (2004). 'Logos na teoria das Formas do Fédon'. *IDÉIAS: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, ano II: 165-178.
- Stenzel, J (1949). *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, J. Habel.
- Szlezák, T. A. (1985). *Platão e a escritura da Filosofia: Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade á luz de um novo paradigma hermenêutico*. Tradução de Milton camargo. São Paulo, Loyola.
- _____. (1993). *Ler Platão*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo, Loyola.
- _____. (2009). 'Platão, um pensador sistemático, segundo a Escola de Tübingen-Milão'. *IHU: Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, Ed.294: 18-20.
- Thomas, R. (1992). *Letramento e oralidade na Grécia antiga*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo, Odysseus editora.
- Trabattoni, F. (1994). *Scrivere nell'anima: verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze, La Nuova Itália.
- _____. (1998). *Oralidade e Escrita em Platão*. Tradução de Fernando E. de B. R. Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo, Discurso Editorial.
- _____. (2005). *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*. Carocci, Roma.

- _____. (2010a). *Platão*. Tradução Rineu Quinalia. São Paulo, Annablume (Coleção Archai).
- _____. (2010b). 'A argumentação platônica'. *Revista Archai*, nº4, jan-jun: 01-24.
- Tice, T. (2005). 'Schleiermacher yesterday, today, and tomorrow'. *Friedrich Schleiermacher*. Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York: 307-318.
- Vaz, C. H. de L. (1990). 'Um novo Platão?'. *Síntese Nova Fase*, v.17, nº50: 101-113.
- Vegetti, M. (2010). *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo, Annablume.
- Xavier, D. G. (2005). 'Para uma leitura alternativa de Platão'. *Educação e Filosofia*, 19, nº 38: 145-157.
- _____. (2005). 'Para uma metafísica platônica à luz da tradição indireta'. *Hypnos*, nº15: 102-116.
- Zeller, Eduard. (1846). *Plato and the older Academy*. Trad. De Sarah Frances Alleyne and Alfred Goodwin, Oxford, London.