



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (MESTRADO)

**A TENSÃO ENTRE ORALIDADE E ESCRITURA COMO  
REVELADORA DO QUE É FILOSOFIA PARA PLATÃO:  
UM ESTUDO DO *FEDRO* E DA *CARTA VII* À LUZ DAS  
DOUTRINAS NÃO ESCRITAS.**

ADAIL PEREIRA CARVALHO JUNIOR

FORTALEZA

2011

Adail Pereira Carvalho Junior

**A TENSÃO ENTRE ORALIDADE E ESCRITURA COMO  
REVELADORA DO QUE É FILOSOFIA PARA PLATÃO:  
UM ESTUDO DO *FEDRO* E DA *CARTA VII* À LUZ DAS  
DOCTRINAS NÃO ESCRITAS.**

Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Antiga.

Orientador: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida.

Universidade Federal do Ceará.

Fortaleza

2011

Dissertação defendida e aprovada em 31 de março de 2011, pela banca examinadora constituída pelos professores:

**Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida**

**Presidente-orientador – (UFC)**

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Aparecida de Paiva Montenegro**

**Membro-Examinadora – (UFC)**

**Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo**

**Membro-Examinador – (UFC-Letras)**

Dedico o trabalho e o esforço empenhado no presente estudo àqueles que nunca desistiram de mim, os Meus amados Pais Benedita e Adail Gomes, minha tia Valdisia com profunda gratidão e carinho.

## AGRADECIMENTOS

Um dia sonhei em chegar onde estou, corri atrás e o sonho se realizou; chegou o momento de agradecer. E agradecer é reconhecer o esforço, a dedicação... Agradeço especialmente a Deus, aos meus pais Adail e Benedita, minhas irmãs Ana Socorro e Ediany, as minhas sobrinhas Ana Nefertiti, Nefertari Maria, Luisa e minha Tia Valdísia.

Aos meus amigos da Filosofia Adriana Lima, Lucas Faustino, Rosa Filizola, João Duarte, Adriano Henrique, pelos momentos bons de *PHÍLIA* vividos, iniciados em março de 2001 e que perduram até hoje. Mesmo aos que ficaram pelo caminho e cujas vozes jamais tornei a ouvir, posto que algumas coisas soam importantes não por que as temos, mas por que as perdemos, meu respeito e gratidão.

Gostaria de tecer um agradecimento especial ao professor, orientador e amigo Custódio Almeida por estar sempre ao meu lado, pela atenção e cuidado deste os tempos da Graduação. O mesmo agradecimento se estende à professora Maria Aparecida Montenegro e ao Professor Orlando Luiz de Araújo. Se algum mérito pode haver nas páginas que se seguem, ele pertence a vocês mais do que a mim; a mim cabe a responsabilidade dos vacilos. À FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pelo apoio financeiro sem o qual seria inviável a realização desta pesquisa.

Enfim, a todos vocês que sonharam comigo, que me transmitiram valores, que sorriram, compreenderam meu jeito de ser, acreditaram em mim e me respeitaram. Retribuir é difícil, mas saibam que minha gratidão é eterna...

*“Eu não sou ainda capaz, como recomenda a inscrição de Delfos, de conhecer-me a mim mesmo, então eu acredito que seja ridículo, não possuindo este conhecimento lançar-me a examinar isto que me é estranho”,*

*“... Pode ser que eu seja uma fera mais complexa e mais cheia de orgulho do que o Tífon? Ou um animal passivo e mais simples que participa naturalmente de um destino divino mais desprovido de orgulho?”*

*Fedro 229 e 5 – 230 a 6.*

## RESUMO

O presente estudo busca investigar a Tensão entre oralidade e escritura como reveladora do que é Filosofia para Platão, tensão que se apresenta no diálogo *Fedro* e na *Carta VII*. Vários questionamentos nos vêm à mente quando abordamos essa tensão entre a oralidade e a escritura no pensamento filosófico de Platão; teria ele concebido uma doutrina que buscasse preservar a escrita para um público amplo e reservado o ensinamento oral para membros da Academia? Será que a palavra ‘doutrina’ seria o termo certo para expressarmos sua filosofia, sobretudo quando consideramos as ambigüidades encontradas nos seus diálogos?

Essa interpretação doutrinal vem até nós através da Escola de Tübingen que recupera e valoriza as ditas “doutrinas não escritas de Platão”, no final dos anos de 1950, com H. Krämer e K. Gaiser; a partir de 1980, ganhando impulso com os trabalhos de G. Reale que interpreta e atribui a Platão um ensinamento esotérico, cuja referência seria os seus ensinamentos orais, Reale traduz para o italiano a pesquisa do grupo de Tübingen e elabora uma versão própria das teses esotéricas.

A posição que apresento nessa investigação é baseada na contraposição entre a tese da Escola de Tübingen e a obra de F.Trabattoni (1998). Para Trabattoni, é necessário uma leitura mais atenta do diálogo e da carta de modo a se buscar uma análise da obra como um todo, não somente de alguns fragmentos do diálogo e da carta. Para o comentador italiano o texto platônico requer os mesmos procedimentos de análise utilizados em qualquer texto encenado, no qual, mostra-se lícito encontrar algumas opiniões efetivamente defendidas pelo autor assim seja necessário analisar o texto em seu conjunto, fazendo com que tais opiniões se originem do enredo dramático de ação e diálogo.

**Palavras-chave:** tensão, oralidade, escritura e filosofia.

## RESUMÉ

Cette étude examine la tension entre l'oralité et l'écriture comme révélateur de ce qui est la philosophie de Platon, elle montre que la tension dans le dialogue et la Phèdre Septième Lettre. Plusieurs questions viennent à l'esprit lorsque nous abordons cette tension entre oralité et écriture dans la pensée philosophique de Platon, il aurait conçu une doctrine qui a cherché à préserver l'écriture à un large public et l'enseignement oral réservé aux membres de l'Académie? La notion de «doctrine» du mot serait le bon terme pour exprimer sa philosophie, surtout quand on considère les ambiguïtés constatées dans leurs conversations?

Cette interprétation doctrinale nous arrive par l'École de Tübingen qui récupère et met en évidence les dites «doctrines non écrites de Platon», à la fin des années 1950, avec H. Krämer et K. Gaiser, à partir de 1980, poussée avec les travaux de G. Reale qui interprète et attribue à Platon un enseignement ésotérique, dont la référence serait ses enseignements oraux, Reale traduit en italien la recherche du groupe de et préparer la version des thèses ésotériques.

L'avis que je présente dans cette recherche est basée sur le contraste entre l'École de Tübingen et le travail de Trabattoni F. (1998). Pour Trabattoni, il faut faire une lecture plus attentive du dialogue et de la lettre afin de demander une révision de l'œuvre dans son ensemble, et pas seulement quelques fragments du dialogue et de la lettre. Selon celui-ci, le texte platonicien exige les mêmes procédés d'analyse utilisés dans n'importe quel texte mis en scène, dans lequel c'est légitime de trouver quelques opinions vraiment défendues par l'auteur. Il faut analyser le texte dans son ensemble, pour que de telles opinions proviennent du scénario dramatique de l'action et du dialogue.

Mots-clés: tension, l'oralité, l'écriture et la philosophie.



# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
-------------------------	----

## **Primeira parte**

### **CONCEPÇÃO DA PROBLEMÁTICA HISTÓRICA**

I - A problemática historiográfica .....	18
I. 1 – Oralidade <i>versus</i> escritura na Grécia antiga.	
I. 2 – Os discípulos diretos e Academia.	
I. 3 – A primeira via: A interpretação e Schleimacher.	
I. 4 – A segunda via: A escola de Tübingen e o seu paradigma de interpretação dos estudos platônicos.	
I. 5 – A terceira via: Trabattoni e sua nova proposta de investigação.	

## **Segunda parte**

### ***FEDRO***

<b>II – O significado Geral do Diálogo</b> .....	58
II. 1 – A temática do <i>Éros</i>	
II. 2 – O modelo correto de compor um discurso: Retórica ou Filosofia?	
II. 3 – A crítica à escrita no <i>Fedro</i> .	

## **Terceira parte**

### ***CARTA VII***

<b>III – Carta VII</b> .....	84
III. 1 – A autenticidade da <i>Carta</i> .	
III. 2 – Uma análise da <i>Carta</i> .	
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	108
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	114

## INTRODUÇÃO

O objeto da presente investigação consiste na tensão entre oralidade e escritura como reveladora do que é Filosofia para Platão, especificamente no diálogo *Fedro* e na *Carta VII*; esta tensão se anunciava no final dos séculos V e IV a.C. na Grécia, onde a tradição oral, que era de grande importância para a cultura, sobretudo no que diz respeito à educação, entrava em declínio em favor da escrita. Platão viveu os últimos anos do período clássico, isto é, os últimos anos da conturbada Atenas antes do desmoronamento frente às tropas macedônias, a partir do que teve início o período helenístico com suas bibliotecas e escolas. De algum modo a transformação da cultura arcaica para a cultura clássica, tornou-se objeto da reflexão filosófica de Platão sendo seus diálogos testemunhos indispensáveis para a compreensão da filosofia emergente.

Em meio a essa tensão emerge uma espécie de disputa entre retórica e filosofia como modelo mais apropriado de ensino. Isto porque todo o projeto de educação grega antiga àquela época visava à política como objetivo maior; daí ser necessário que o filósofo elege-se como seus interlocutores os poetas e os mestres de retórica, uma vez que eram os educadores reconhecidos pela sociedade. Encontramos, no *Fedro*, essa relação entre o velho e o novo que Platão torna mais evidente que nos outros diálogos, pois em sua composição concorrem aspectos vinculados à tradição poética e outros inéditos; além disso, o “conhece-te a ti mesmo” desempenham um papel decisivo no estabelecimento dessa relação entre o passado e o presente.

Em linhas gerais, no *Fedro*, o personagem Sócrates debaterá com o amigo Fedro acerca da educação que se dá à alma, e, por conseguinte, sobre a concepção de Filosofia simultaneamente desenvolvida dentro dos limites da oposição entre oralidade e escritura. Lembremos que somente no Século V a.C a escrita alcançou o direito de cidadania na vida pública. No entanto, anteriormente a Platão, e para isso não faltam indícios, toda uma crítica à educação tradicional já havia sido desencadeada, pelos retores e mestres de oratória. Quando Platão se dispõe a falar sobre a “condução da alma”, toda uma tradição já estava instaurada. Portanto torna-se necessária a colocação

do problema da *psykhacogía* a partir do contexto educacional, ressaltando os elementos que mais tarde nos permitirão à guisa de conclusão, esboçar uma definição para concepção de Filosofia em Platão.

A passagem da oralidade para a escritura que se acentuava naquele período é apresentada às vezes como uma oposição socrático-platônica à sofística em geral e, tomada sob os aspectos gnoseológicos representa, na realidade, um dos momentos principais do debate filosófico-político na Grécia Clássica (Lesky 1995, p. 549). De um lado, os oradores que eram a favor da escritura como forma legítima e hábil de expressão dos ensinamentos da sofística e do discurso político tinham como representante Isócrates (436 a.C), conceituado por muitos como o maior orador da Grécia clássica. Por sua falta de habilidade em proferir discursos em público, escrevia-os para serem lidos, encorajando seus alunos a fazerem o mesmo. Do outro lado, temos os oradores que criticavam o recurso a escrita, defendendo a soberania da oralidade nos ensinamentos e discursos, continuando o modelo tradicional de fazer retórica iniciado por Górgias.

A escolha de um instrumento mediador mais adequado para o processo educativo de toda a Grécia mostrava-se vital àquela época em que os gregos se ressentiam dos efeitos da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C), de modo que a sensibilidade e o patriotismo precisavam ser exercidos e difundidos no interior da *pólis*. Platão (428 a.C), Isócrates e outros pensadores da época irão, cada um ao seu modo, abraçar uma tal tarefa, como se pode averiguar, mediante análise não só das ideias, mas também de todos os acontecimentos daquele momento histórico que a Grécia atravessava. “Trata-se, portanto, de homens que alimentaram grandes projetos, mas, que utilizavam ferramentas bastante diferenciadas”<sup>1</sup>.

Platão deixa entrever em alguns de seus escritos (*Fedro*, *República*, *Górgias* e *Carta VII*), a tensão concernente a esse processo de transição da ênfase sobre a oralidade para a escritura, o que de certo modo contribuiu para que se acentuasse a suposta tensão acerca do seu próprio pensamento. No *corpus* platônico *Fedro* é uma obra mais comumente incluído, entre os diálogos da maturidade do filósofo, também

---

<sup>1</sup>As ideias centrais da pedagogia platônica encontram-se na *República*. Para um estudo aprofundado deste tema, ver Werner Jaeger, *Paidéia, a formação do homem grego*, Cf. p. 1256 Martins Fontes – UNB, 1989.

chamado de período “*Metafísico*” ou de “*transição*”. Dentre os estudiosos do pensamento platônico como a escola de Tübingen-Milão, esse período é caracterizado como metafísico, apenas levantando hipóteses acerca das formas inteligíveis ou supra-inteligíveis como constituindo a principal doutrina de Platão. Aqueles que situam o *Fedro* nesse período de transição afirmam tratar-se de um afastamento teórico que separa a filosofia do tipo socrático, características dos diálogos atribuídos à juventude do filósofo daqueles nos quais o ateniense apresentaria suas próprias concepções filosóficas. Segundo alguns estudiosos que partilham dessa perspectiva como F. M. Conford (1935), são os diálogos médios ou de transição que marcam a passagem da filosofia socrática para a filosofia propriamente platônica, enquanto os diálogos da velhice (*Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Política*, *Filebo*, *Timeu*, *Leis*, *as Cartas*) já apresentariam a posição própria de Platão em sua plenitude.

Tomando a classificação de M. Canto-Sperber o *Fedro* é antecedido em ordem crescente pelo *Fédon*, *Banquete* e *República*, respectivamente<sup>2</sup>. A composição do *Fedro* reúne uma multiplicidade temática e estilística complexa que por muitos anos, provocou em seus comentadores a impressão de que se tratava de uma obra mal escrita. De um modo, geral os diálogos platônicos não trabalham somente um tema, o que torna seu estudo mais árduo, mas essas dificuldades ligadas aos estudos do *corpus* platônico são recompensadas pelas riquezas de questionamentos que provocam no leitor; Quanto às inúmeras classificações e ordenamento dos diálogos, nenhum modelo é unívoco e nem sempre a classificação do corpus obedeceu uma mesma organização. Basta lembrarmos da classificação de Diógenes Laércio (200-250a.C.) que é tetralógica, dos Neoplatônicos com Plotino (205-270 d.C), e Marcílio Ficino (1476); a dos alemães dos séculos XVIII e XIX: Wilhelm G. Tenneman (1812), F. Schleiermacher (1828) e August Böckh (1852) e recentemente a dos partidários da escola de Tübingen-Milão, Thomas A. Szlezák (1985) e Giovanni Reale (1990).

Vários questionamentos nos vêm à mente quando abordamos essa tensão entre a oralidade e a escritura no pensamento filosófico de Platão; teria ele concebido uma doutrina que buscasse preservar a escrita para um público amplo e reservado o ensinamento oral para membros da Academia? Será que a palavra ‘doutrina’ seria o termo certo para expressarmos sua filosofia, sobretudo quando consideramos as

---

<sup>2</sup> CANTO-SPERBER, M. *philosophie greque*. Paris: PUF, 1997.

ambiguidades encontradas nos seus diálogos? Essa interpretação doutrinal vem até nós através da Escola de Tübingen que recupera e valoriza as ditas “doutrinas não escritas de Platão”, no final dos anos de 1950, com H. Krämer e K. Gaiser; a partir de 1980, ganhando impulso com os trabalhos de G. Reale que interpreta e atribui a Platão um ensinamento esotérico, cuja referência seria os seus ensinamentos orais, Reale traduz para o italiano a pesquisa do grupo de Tübingen e elabora uma versão própria das teses esotéricas.

Para a Escola de Tübingen, a existência das “doutrinas não escritas” deve-se ao fato de que, em algumas passagens dos diálogos platônicos, especialmente, no *Fedro* e na *Carta VII*, Platão teceria comentários a respeito de um suposto valor inferior da escritura, frente à superioridade da oralidade. Ademais, vale-se também do testemunho de Aristóteles acerca de tais doutrinas, o que contribuiria para tornar plausível a posição favorável à interpretação esotérica do pensamento de Platão. Assim, a escola de Tübingen interpreta as críticas de Sócrates à escrita contida no *Fedro* como se fossem expressão da posição do próprio Platão com relação à inferioridade da escrita frente à oralidade. A posição que apresento nessa investigação é baseada na contraposição entre a tese da Escola de Tübingen e a obra de F. Trabattoni (1998). Para Trabattoni, é necessário uma leitura mais atenta do diálogo e da carta de modo a se buscar uma análise da obra como um todo, não somente de alguns fragmentos do diálogo e da carta. Para o comentador italiano o texto platônico requer os mesmos procedimentos de análise utilizados em qualquer texto encenado, no qual, mostra-se lícito encontrar algumas opiniões efetivamente defendidas pelo autor assim seja necessário analisar o texto em seu conjunto, fazendo com que tais opiniões se originem do enredo dramático de ação e diálogo. Por isso, ele inicia relatando os dados básicos da transmissão do texto de Platão e situando nesse contexto, os testemunhos indiretos referentes aos ensinamentos orais internos à Academia. Tais testemunhos encontram-se principalmente presentes na *Metafísica* de Aristóteles. A partir daí Trabattoni desdobrando a hipótese geral, que busca identificar os ditos ensinamentos orais de Platão com alguns conteúdos doutrinários relatados pelos testemunhos do estagirita, em subhipóteses, ressaltando o caráter não necessário de certas associações, desfaz equivalências apressadas e aponta o quanto há de hipotético em toda a leitura, fornecendo como exemplo a associação que sempre se faz entre a passagem da *Física* 209b 15 com as da *Metafísica* relativas às doutrinas não escritas.

Logo depois ele revisa as estratégias argumentativas e as hipóteses básicas que sustentam tal linha interpretativa nas quais destacamos: a identificação, nos diálogos, de autotestemunhos favoráveis à interpretação esotérica; a aproximação das passagens do *Fedro* e da *Carta VII* nas quais se encontram críticas contundentes à escrita; a identificação da “passagens de omissão”, onde Sócrates é reticente com relação a certas questões “doutrinárias” que poderiam ser solucionadas se remetidas à doutrina dos princípios, transmitida apenas oralmente; a suposição de que Platão teria preferência pela oralidade, em detrimento da escrita, algo que seria fundamentalmente justificado por razões históricas e não filosóficas; a postulação de que os princípios últimos de seu pensamento estariam fora do texto escrito. Para Trabattoni, um dos focos dessa posição é a crítica a Schleiermacher elaborada pelos estudiosos da Escola de Tübingen, sobretudo Krämer que critica Schleiermacher por supervalorizar a escrita e deixar de lado a tradição oral, para Krämer essa postura teria produzido um efeito nocivo para os estudos da filosofia de Platão.

Na *Carta VII*, Platão relembra aos que lhe são próximos e aliados de Díon todos os seus infortúnios que aconteceram em suas três viagens a Siracusa, com o objetivo de justificar os fatos ocorridos, já que toda a sua obra filosófica estava em perigo, pois a escola na Sicília tornava-se uma escola de tiranos e isso iria contra a sua filosofia. Como é sabido, inúmeros questionamentos vão contra a autenticidade da *Carta*, muitos dos quais estão relacionados às motivações histórico-biográficas (Pimenta, 2003. p. 8). Quanto ao aspecto filosófico, existe uma subdivisão de estudiosos como A. Maddalena<sup>3</sup> e G. Pasquali<sup>4</sup> que afirmam encontrar no texto elementos que fazem parecer tratar-se de um texto falso, como por exemplo algumas doutrinas ou expressões características de movimentos filosóficos posteriores. Na *Carta VII*, Platão, além de ressaltar que o escrito não expressa de modo adequado as “coisas de maior valor”, deixa claro que não existe e nunca existirá um escrito seu sobre tais coisas, colocando em gravíssima crise o paradigma hermenêutico tradicional.

Com bases nessas declarações, acredita-se-ia que os fundamentos últimos do pensamento de Platão não se encontram em nenhum dos seus escritos, pois foram reservados exclusivamente à oralidade, porém nos foram transmitidos pela tradição indireta (testemunho de seus discípulos), que revelam os *Princípios primeiros e*

---

<sup>3</sup> PLATÃO, *Letterre*. Org. de Antonio Maddalena. Bari, Laterza, 1948.

<sup>4</sup> GIOERGI. Pasquali, *Le letterre di Platone*, Florença, Sansoni, 1967.

*supremos do real e indicam os nexos fundamentais que ligam a realidade a tais princípios.* O “socorro” oral que o escrito necessita constitui a estrutura de sustentação de todos os diálogos de Platão, inclusive os de sua juventude. De simples apêndice, as “Doutrinas não escritas”, transmitidas pela tradição indireta, se tornaram a estrutura e o eixo de interpretação de todos os escritos platônicos. Apesar de toda a crítica, em nenhum momento Platão afirma que a consignação das “coisas de maior valor” ao escrito era impossível, apenas inútil, devido ao fato de tais coisas supremas serem postas à disposição de todos. Portanto, os discípulos de Platão não escreveram o que o seu mestre considerava incomunicável, mas sim, o que considerava inútil devido sua convicção da supremacia dialética da oralidade sobre o escrito.

Os “autotestemunhos” de Platão e os testemunhos dos seus discípulos sobre as “Doutrinas não escritas” constituem o fundamento principal do novo paradigma hermenêutico da escola de Tübingen-Milão. Para compreender o pensamento platônico em sua totalidade, os testemunhos dos discípulos de Platão devem ser considerados um documento válido e fundamental daquilo que se faz ausente nos diálogos platônicos, principalmente na medida em que o próprio Platão considerava os seus discípulos juizes mais autorizados e aptos para consignar as verdades últimas ao escrito do que o tirano Dionísio.

Iniciarei esta investigação abordando essa tensão concernente aos ensinamentos orais e escritos do ponto de vista da historiografia. Tento empreender um exame sobre o valor do gênero da comunicação oral e da comunicação escrita na Grécia mítica de um modo geral, até chegar na filosofia de Sócrates toda ela pautada na tradição oral. Mediante esse percurso abordarei a relação entre os gêneros oral e escrito em Platão que por assim dizer, ocupa o papel central nessa controvérsia constituindo o objeto de estudo dessa pesquisa. Posteriormente, busco rever essa problemática com os testemunhos de seus discípulos da Academia: Aristóteles (384 a.C), Espeusipo (392 a.C) e Xenócrates (396 a.C), Desse contexto da antiguidade salto para a esmerada pesquisa de Schleiermacher (1769-1834), com seu método interpretativo das obras platônicas, ou seja dos textos escritos. Em seguida, apresento o trabalho dos estudiosos K. Gaiser (1959) e H. Krämer (1959) da Universidade alemã de Tübingen, responsáveis pela vertente interpretativa dos estudos platônicos, que aceita a autenticidade e validade hermenêutica das “doutrinas não escritas”, situando-as como tema central da filosofia de Platão.

Sua difusão ocasiona uma mudança significativa acerca dos estudos do filósofo, perfazendo todo um caminho no qual, diversas correntes se entrelaçam, como no caso da escola de Tübingen-Milão. Escolha esta que incluiremos em nosso estudo que defende a posição segundo a qual para Platão os escritos não são capazes de expressar perfeitamente as “coisas de maior valor”, tal como supõe constar no *Fedro* e na *Carta VII*. A escola de Tübingen-Milão representa uma ruptura com o paradigma inaugurado por Schleiermacher, à medida que nega a autonomia e autarquia dos escritos e considera as “Doutrinas não escritas” um “socorro” necessário para compreender o pensamento platônico em sua totalidade. Finalizo a primeira parte da investigação com a proposta de Franco Trabattoni que consiste na crítica dos argumentos que sustentam as interpretações da escola de Tübingen-Milão que apresentam um Platão “ultrametafísico”. Para Trabattoni, a escola de Tübingen-Milão acaba por conferir a Platão um perfil dogmático, no qual o conhecimento filosófico seria definitivo e inquestionável. Segundo o comentador, o filósofo ateniense procura sim um saber forte, porém reconhecendo as limitações humanas para uma tal fórmula. “Trabattoni propõe sua própria imagem de Platão, ousado em suas pretensões gnosiológicas, sim, mas marcado pela progressiva tomada de consciência da fragilidade e insuficiência dos recursos humanos; um Platão, portanto, não dogmático e plenamente consciente da inevitabilidade do uso que faz da retórica”.<sup>5</sup>

Na segunda parte tratarei do significado geral do diálogo *Fedro*, apresentando uma análise das questões mais pertinentes ao interesse deste estudo. O diálogo pode ser subdividido em três partes, a saber: a parte em que se concentra a temática de Éros, na qual levanto o questionamento sobre o que seria o seu verdadeiro papel e qual a pretensão de Platão ao tematizá-lo. Na interpretação do pensamento platônico, alguns estudiosos como G. Reale (1998) em sua Introdução ao *Fedro*<sup>6</sup> e W. Jaeger (1983) afirmam que *Éros* seria objeto de uma parte do diálogo devido a “frequência do tema em exercícios escolásticos desse tipo”, de modo que ao escolhê-lo pretendia apenas apresentar alguns modelos de discurso comumente adotados, para então apresentar o modelo ideal do discurso. Contudo, essa hipótese não poderia ser plausível, pois, se consideramos a recorrência da temática do Eros tem em seus diálogos como no *Banquete*, *Lisis*, *Cármides* e outros, não podemos pensar que o referido tema seja de

---

<sup>5</sup> **MARQUES**, Marcelo. P, Apresentação do livro: *Oralidade e escrita em Platão* l. P. 19.

<sup>6</sup> **PLATÃO**, *Fedro*. Org. de G. Reale. Milão, Fondazione Lorenzo Valla/ Arnoldo Mondadori, 1998.



pouca importância, ou esteja desvinculado do resto da obra, nem que Platão tenha inserido aí essa temática apenas de uma maneira casual.

No que tange à discussão contida no diálogo acerca do modelo correto de se compor um discurso retórico ou filosófico, proponho que para Platão a diferença entre filosofia e retórica está em que a primeira possui certos conhecimentos que faltam à segunda, e que esse conhecimento faz com ela seja ainda mais persuassiva que sua rival e isso está fortemente marcado no diálogo. Na seção em que abordo a crítica platônica à escritura, procuro mostrar que a preferência pela comunicação oral que Platão apresenta em algumas passagens do diálogo não depende de uma intenção contrária à divulgação do discurso filosófico escrito. Antes, tratar-se-ia do desejo de garantir a adaptação dos diferentes modelos de ensinamentos à especificidade da filosofia. Essa adaptação é o motivo pelo qual o filósofo deve se diferenciar de todos aqueles que pretendem atingir os jovens através de seus diferentes discursos.

Por fim, tratarei da seção dedicada à *Carta VII*. A investigação procederá como no *Fedro*; sendo assim, não será feito um exame pontual de trechos da mesma, mas, uma leitura do texto como um todo, pois, como se trata de uma obra de autenticidade duvidosa, é importante examiná-la em sua totalidade.

## PRIMEIRA PARTE

### CONCEPÇÃO DA PROBLEMÁTICA HISTÓRICA

#### I – A problemática historiográfica.

O problema geral da interpretação platônica, tal como hoje se apresenta, consiste em reconstruir de maneira adequada as relações entre as doutrinas que lemos nos escritos de Platão e as “doutrinas não escritas” que Platão quis comunicar exclusivamente mediante a dimensão da oralidade dialética, mas conhecidas, indiretamente por meio dos seus discípulos.<sup>7</sup>

Sabemos que Platão foi o primeiro filósofo e autor da cultura grega clássica cuja obra – diálogos e cartas – se encontra conservada integralmente. Contudo, pairam duas grandes dificuldades sobre o estudo dessa obra preservada. A primeira diz respeito à questão da sua autenticidade; a segunda concerne à ausência da voz do próprio Platão em seus diálogos. Diante disso, vários estudiosos<sup>8</sup> da filosofia platônica vêm se debruçando ao longo dos séculos sobre a incansável missão de reconstruir seu pensamento, buscando alguma segurança a partir das técnicas estilométricas desenvolvidas no séc. XIX. Os passos que seguirei nessa pesquisa tentam apresentar as principais vertentes interpretativas da obra do filósofo, tomando como eixo o lugar da oralidade e da escritura na filosofia de Platão.

A especificidade do estilo dialógico escolhido por Platão requer de nós os mesmos procedimentos de análise que se utiliza nos estudos de textos encenados, nos quais, para depreendermos as posições defendidas pelo autor, faz-se necessário analisar

<sup>7</sup> REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*, p.24

<sup>8</sup> VLASTOS, G. *Platonic studies*. Princeton, 1973. PARENTE, M. I. *L’academia antica e le sue vicende filosofiche*. In: *Rivista di storia della filosofia*, 1998. KRÄMER, H. “Il paradigma romantico nell’interpretazione di Platone”. *Cherniss*, H. *The Academy of Plato*, 1945.

o texto em seu conjunto, para que se leve em conta a dramaticidade de ação existente no âmbito do diálogo.

Segundo Trabattoni (1998), os estudos que perduram secularmente acerca do pensamento de Platão não trilharam esse caminho. Antes, preferiram em sua maioria determinar nos diálogos um personagem privilegiado e declarar como teses platônicas os argumentos que o personagem apresenta. Na grande maioria dos diálogos, o porta-voz do pensamento platônico recai sobre a figura de Sócrates, cuja superioridade de caráter e de comportamento em relação aos demais personagens levam o leitor a pensar que Platão o elege como o representante privilegiado de seu próprio pensamento. Naqueles diálogos em que Sócrates não ocupa papel de protagonista, a posição do próprio Platão seria atribuída aos personagens centrais dos mesmos, como Parmênides, no diálogo homônimo, o Estrangeiro de Eléia no *Sofista* e no *Político*, Timeu no *Timeu*, e o Ateniense nas *Leis*<sup>9</sup>. O problema dessa opção de leitura é pressupor que Platão pretendia apresentar seu próprio pensamento de uma forma sistemática.

Com efeito, tal suposição parece não se sustentar à medida que várias posições assumidas, por exemplo, por Sócrates em alguns diálogos são submetidas a críticas em outros, sem falar nas aporias em que parte dos mesmos acaba por chegar. Uma vez que o estilo doutrinal de exposição de argumentos e conceitos já era bastante utilizado à época de Platão, sua escolha deliberada pelo estilo dialógico, no qual ele não aparece, suscita uma interpretação distinta, qual seja: a de que Platão, ao invés de estar preocupado em nos deixar suas próprias teorias ou um sistema filosófico de sua autoria, parece mais interessado em mostrar que a filosofia se constitui, antes de tudo, como ação. Tal como podemos acompanhar nos diálogos, a ação gira em torno do exame rigoroso das teses mais amplamente difundidas à época e na subsequente desconstrução das mesmas. Em outras palavras, a ação que está em jogo diz respeito à tentativa de, ao constranger o interlocutor, levá-lo a uma mudança de posição na direção da filosofia. A ação, portanto, esclarece o valor da oralidade no pensamento de Platão

---

<sup>9</sup> TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p. 22.

## I. 1 – Oralidade *versus* escritura na Grécia antiga.

Iniciaremos essa pesquisa, tentando esclarecer a tensão entre a escritura e oralidade na Grécia Antiga, para que possamos conceber como esse fato aconteceu nesse período, tentando de uma maneira despretensiosa entender por que o filósofo ateniense possui em seus escritos duas posições aparentemente conflitantes que analisaremos no diálogo *Fedro* e na *Carta VII*.

Iremos estudar um período da Grécia no qual os livros eram de difícil acesso, as manifestações artísticas eram na sua maioria transmitidas oralmente e sem escrita, e a poesia era cantada e representada, em vez da leitura silenciosa em textos escritos.

“Três séculos após o aparecimento da escrita alfabética na Grécia, os gregos clássicos (séc. V-VI a.C). foram capazes de deixar por escrito um corpus substancial de literatura, e as cidades-estados usavam documentos, inscrições, e até mesmo arquivos em graus variados, para fins governamentais”.<sup>10</sup>

Percebemos então que a Grécia antiga aparenta ser uma sociedade apoiada na palavra escrita e que existia grande parte da população letrada. Logo, foi essa concepção de realizações literárias da civilização grega que a sociedade herdou. Ao contrário do que se pensa, a Grécia antiga era em muitos aspectos, uma sociedade marcadamente oral, no qual a palavra escrita estava em segundo plano em relação à palavra falada. “Ouvia-se e falava-se em vez de se escrever e ler – muito mais que podemos imaginar”

11

Diante disso podemos admitir que a dimensão da comunicação precisa de uma ênfase específica para os estudiosos da cultura clássica; pois estes estão habituados com o mundo antigo por meio de leituras de textos, onde se faz necessário uma imaginação para apreciar toda a dimensão no qual textos escritos não eram criados e nem usados.

---

<sup>10</sup> THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia antiga*. 2005 p. 3

<sup>11</sup> *Ibidem*. p. 4.

A maior parte da literatura grega, porém, tinha por finalidade ser ouvida ou cantada – transmitida oralmente, portanto - e havia uma forte corrente de aversão pela palavra escrita, mesmo entre os altamente letrados: documentos escritos não eram considerados por si mesmos, prova adequada em contextos legais até a segunda metade do século IV a.C. A política era conduzida oralmente. Os cidadãos da Atenas democrática ouviam pessoalmente os debates na assembléia e votavam ali mesmo. Muito pouco era escrito e a palavra grega mais próxima para “político” era “orador” (*Rhetor*). A tragédia era assistida no teatro, e a retórica – ou a arte de falar – era uma parte importante da educação grega. “um homem civilizado na Grécia ( e também em Roma) tinha de ser capaz acima de tudo, de falar bem em publico.”<sup>12</sup>

Na filosofia Sócrates conduziu seu pensamento por meio da comunicação oral (conversas e debates) não deixando nada escrito. Já Platão vivenciou bem esse período de tensão entre a comunicação oral e a escritura. Atacou à escrita como meio impróprio, a verdadeira educação pautada sobre a filosofia. Podemos afirmar que o próprio estilo de publicação de sua obra na forma de diálogos, tinha o intuito de recriar a atmosfera do discurso e do debate oral de que no fim de sua vida, ele decide não confiar nenhuma de suas concepções mais importantes à forma escrita, como podemos averiguar na terceira parte desta pesquisa, a qual dedico à *Carta VII*.

É interessante notarmos que, mesmo quando existia um texto escrito, ele era lido em voz alta, é o caso do historiador Heródoto com suas leituras públicas.<sup>13</sup> No século II d.C. segundo o Sofista e filósofo Luciano, mesmo na época ilustrada, Heródoto certamente recitou suas histórias para grandes públicos em Olímpia, pois seria a maneira mais rápida e econômica de divulgação de sua obra (Luciano, *Heródoto ou Aétion*, 1-2). “A transmissão oral em público era ainda comum no século II d.C., e seu predomínio em épocas anteriores, tomado como óbvio. Em outras palavras, existisse ou não um texto escrito, a transmissão oral, a representação e o discurso eram predominantes”<sup>14</sup>

É interessante analisarmos que alguns estudiosos costumam ver a Grécia como uma sociedade letrada ou oral conforme seus interesses, com isso a Grécia se torna o centro do debate sobre o valor da escrita. Tomemos por exemplo Havelock, um famoso

<sup>12</sup> THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia antiga*. 2005 p. 4.

<sup>13</sup> MOMIGLIANO, A, “The historians of the classical world and their audiences; some suggestions 1978: esp.pp. 64-6 para Heródoto; ver também Flory 1980.

<sup>14</sup> THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia antiga*. 2005 p. 5.

historiador da cultura, ao afirmar que a Grécia fora uma sociedade oral até a época de Platão. Portanto, a Grécia do século V, especialmente Atenas, não era uma “sociedade letrada”, mas também não exatamente uma “sociedade oral”. Notadamente, a comunicação oral e escrita não podem ser incompatíveis.<sup>15</sup> Portanto, a presença da escrita não destrói necessariamente todos os elementos orais de uma sociedade e a oralidade não impede uma atividade intelectual complexa. “Não apenas filósofos discutiam problemas extremamente difíceis sem o auxílio da escrita, como também o público podia ouvir regularmente (em vez de ler) uma literatura densa e complexa. A palavra escrita era mais frequentemente usada a serviço da fala”.<sup>16</sup>

Conclui-se que escritura e oralidade na Grécia antiga devem ser examinadas juntas, analisando a interação técnica de comunicação oral e escrita. Como o exemplo de Sócrates bem esclarece a totalidade da vida grega não pode ser compreendida sem que seja apreciado tanto a dimensão da oralidade quanto a dimensão da escritura na sociedade grega clássica e, se possível, a relação entre as duas. Assim, o estudo do letramento (escrita) e da oralidade compreende toda a civilização antiga. E em se tratando da filosofia de Platão, é importante notarmos que tanto a oralidade como a escritura comungam de um mesmo valor, ou seja, ambas são meio para que se possa chegar a um fim que é a filosofia. Por isso que as restrições que Platão fizera contra a escrita na filosofia como meio de educação, devem ser assimiladas como uma restrição contra a proliferação de livros e manuais escritos com o objetivo de fixar a filosofia com um corpo de doutrinas e não como uma atividade, uma forma de viver.

---

<sup>15</sup> *Ibidem* p. 6.

<sup>16</sup> ANDERSEN, O. “Mundlichkeit und Schriftlichkeit im frühen Griechetum” 1987; *apud* R. Thomas 1989.

## I. 2 – Os discípulos diretos e a Academia.

Para que possamos articular melhor a tensão entre a oralidade e a escritura subjacente aos textos platônicos, faz-se necessário que iniciemos apresentando os primeiros estudos que apontaram novas perspectivas de interpretação da obra do filósofo; interpretações estas que servem até hoje como padrão, tornando-se obrigatórias para quem se dedica a estudá-la.

Iniciaremos apresentando o primeiro modelo interpretativo baseado nos testemunhos dos discípulos diretos de Platão: Aristóteles, Espeusipo e Xenócrates. O caminho adotado pelos intérpretes ruma pelos testemunhos de tais discípulos encontrados em seus escritos que narram os ensinamentos do mestre, bem como se referem ao convívio com o mesmo. Segundo a escola de Tübinguen, esse modelo nasceu com o próprio Platão na medida em que este teria registrado os ensinamentos em seus diálogos. Mais tarde, o modelo teria sido consagrado por seus discípulos e, consecutivamente, desenvolvido na Academia. Mas, focava em que, esse modelo? Para os tubigüenses era de essência teórica, centrado nas “doutrinas não escritas”, ou seja, naquilo que seus discípulos testemunharam como ensinamentos platônicos transmitidos apenas oralmente. Essa reconstrução das “doutrinas não escritas” encontramos na *Metafísica I, XIII e XIV* de Aristóteles e nos fragmentos dos discípulos, dos acadêmicos e comentadores.

### 1. O testemunho de Aristóteles

No que tange ao testemunho de Aristóteles, tomaremos como referência o primeiro livro da metafísica no seu capítulo sexto, no qual ele apresenta três caminhos a trilhar: I- faz uma apresentação geral da teoria das idéias; II- mostra os primeiros Princípios que originaram as próprias idéias; III- delinea toda estrutura hierárquica das realidades supra-sensíveis.

I- Segundo o estagirita, Platão conviveu com o heraclítico Crátilo, assimilou, amadureceu e logo concluiu que *“todas as coisas sensíveis estão em continuo fluxo e*

*delas não é possível fazer ciência*”; em seguida, Platão assimila o método da pesquisa universal e da definição de Sócrates, que somente aplicara na questão ética; Platão foi mais longe e prolongou em totalidade as realidades, encontrando algumas conclusões: em contínua mudança estão os objetos sensíveis, nunca podendo ser aquilo a que se refere a definição e o universal; logo, existem outras realidades às quais as definições se referem. Platão chamou de “idéias” essas realidades, em seguida afirmou que a pluralidade das coisas sensíveis tem o mesmo nome das idéias e relacionam-se correspondem por “participação” junto às próprias idéias.

Platão, com efeito, tendo sido desde jovem amigo de Crátilo e seguidor das doutrinas heraclitianas, segundo as quais todas as coisas sensíveis estão em continuo fluxo e das quais não se pode fazer ciência, manteve posteriormente essas convicções. Por sua vez, Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições. Ora, Platão aceitou essa doutrina socrática, mas acreditou, por causa da convicção acolhida dos heraclitianos, que as definições se referissem a outras realidades sensíveis. De fato ele considerava impossível que a definição universal se referisse a algum dos objetos sensíveis, por estarem sujeitos a continua mudança. Então ele chamou essa outra realidade idéias, afirmando que os sensíveis existem ao lado delas e delas recebem seus nomes. Com efeito, a pluralidade das coisas sensíveis que têm o mesmo nome das formas existe por “participação” nas formas. No que se refere à “participação”, a única inovação de Platão foi o nome. De fato, os pitagóricos dizem que os seres subsistem por “imitação” dos números; Platão, ao invés, diz por “participação”, mudando apenas o nome. De todo modo, tanto uns como outro descuidaram igualmente de indicar o que significa “participação” e “imitação” das formas.<sup>17</sup>

II- Essa “participação” que se dá por relação entre as idéias e as coisas sensíveis, envolve as “idéias” ou formas como causa dos sensíveis; portanto, podemos dizer que as idéias ou formas não serão as causas primeiras e definitivas, pois Aristóteles diz que para Platão existiam “elementos constitutivos” das próprias idéias que seriam *princípios anteriores às próprias idéias*. Os princípios supremos são o Uno e Díade do grande-pequeno.

---

<sup>17</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 5-10.



Portanto, posto que as Formas são causas das outras coisas, Platão considerou os elementos constitutivos das Formas como os elementos de todos os seres. Como elemento material das formas ele punha o grande e o pequeno, e como causa formal o Um: de fato, considerava que as formas e os números derivassem por participação do grande e do pequeno no Um. Quanto à afirmação de que o um é substância e não algo diferente daquilo a que se predica, Platão se aproxima muito dos pitagóricos; e, como os pitagóricos, considera os números como causa da substância das outras coisas. Entretanto, é peculiar a Platão o fato de ter posto no lugar do ilimitado entendido como unidade, uma díade, e o fato de ter concebido o ilimitado como derivado do grande e do pequeno.<sup>18</sup>

III- Tudo que foi apresentado nos dois tópicos anteriores reflete-se nesse último, pois “*além dos sensíveis não existe apenas a esfera das idéias, mas, acima delas, existe ainda a esfera dos princípios supremos do uno e da Díade*”<sup>19</sup>, como afirma Aristóteles, Platão reconhece que entre os sensíveis e as idéias existe uma esfera intermediária, que é composta pelos entes matemáticos.

Platão, além disso, situa os números fora dos sensíveis, enquanto os pitagóricos sustentam que os números são as próprias coisas e não afirmam os Entes matemáticos como intermediários entre aqueles e estas. O fato de ter posto o um e os números fora das coisas, à diferença dos pitagóricos, e também o ter introduzido as formas foram as conseqüências da investigação fundada nas puras noções, que é própria de Platão, pois os predecessores não conheciam a dialética.<sup>20</sup>

Continuando, Aristóteles coloca próximo às idéias os *números ideais*, e afirma que Platão os considerava “causas” e “substâncias” das outras coisas.<sup>21</sup> E é nesse ponto que Platão concorda com os pitagóricos, mas ao mesmo tempo discordava deles pelo fato de colocarem os números à parte dos sensíveis, ou seja, como transcendentem.<sup>22</sup> Podemos concluir, então, que a ordem das realidades supra-sensíveis seriam: 1º- os princípios supremos do uno(forma) e da Díade do grande-e-pequeno; 2º - números ideais; 3º- idéias ou formas; 4º - Entes matemáticos “intermediários”.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 988 a 9-14.

<sup>19</sup> REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*, p.29.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 25-30.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 24s.

<sup>22</sup> *Ibidem*, b 27ss.

Lembremos que:

Do que dissemos fica claro que ele recorreu a apenas duas causas: a formal e a material. De fato, as idéias são causas formais das outras coisas, e o um é causa formal das idéias. E à pergunta sobre qual é a matéria que tem função de substrato do qual se predicam as idéias – no âmbito dos sensíveis – e do qual se predica o Um – no âmbito das idéias –, ele responde é a díade, isto é, o grande e o pequeno.<sup>23</sup>

## 2. O testemunho de Espeusipo

Já Espeusipo elimina o sustentáculo no qual giravam os escritos de Platão que seria a “teoria das idéias”, fazendo com que se voltem para as “doutrinas não-escritas”, ou seja, a teoria dos princípios.

Dei numeri matematici bisogna porre a presuposti due principi, che sono assolutamente primi e superiori a tutto, l'uno (che in certo modo non si deve chiamare neppure qualcosa che è, per il suo essere assolutamente semplice e per il suo esser principio di tutte le cose che sono; e si sa che il principio non è in alcun modo della stessa natura delle cose di cui è principio), e poi, come altro principio, quello della molteplicità, o principio della divisione che si può ottenere per via di essa; e per questo potremmo dimostrare, procedendo convenientemente secondo le nostre possibilità, che è simile in tutto a una materia umida e ben plasmabile. Da questi principi, quello dell'uno e quello del molteplice, nasce il primo genero, quello dei numeri, i quali, secondo una certa credibile necessità, si devono intendere composti dell'uno e dell'altro. Ocorre, facendo la reseña dei numeri, applicare tutta la divisione a tutto il numero, e affermare in generale che la grandezza presenta questa natura, e che ciascuno di essi – numeri e grandezza presenta questa natura, e che ciascuno di essi abbia una certa qualità, e sia definito e uno, lo produce per impressione, quase esercitando la funzione di un sigilo, il principio che è indifferente e indivisibile.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, A 6, 988 a 10.

<sup>24</sup> C.f. Espeusipo, F 41. M. Isnardi Parente. *Speusippo. Testimonianze e Frammenti*. Tradução feita pelo Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida - UFC: Dos números matemáticos é preciso por como presupostos dois princípios, que são absolutamente primeiros e superiores a tudo, o Uno (que em certo modo não se deve chamar nem mesmo qualquer coisa que é, pelo seu ser absolutamente simples e pelo seu ser princípio de todas as coisas que são; e se o princípio não é em algum modo da mesma natureza das coisas da qual é princípio). Em seguida como outro princípio, aquele da multiplicidade, ou princípio da divisão que se pode obter por essa via, e por isto podemos demonstrar, procedendo convenientemente

Com isso, Espeusipo consegue pôr em segundo plano as realidades ideais (idéias ou números ideais) e em primeiro os números e objetos matemáticos, que em Platão seriam “intermediários”. *“Ele mantém, todavia, a estrutura da transcendência desses números e entes matemáticos, considerando-os como chave unificadora e estruturadora do sensível”*.<sup>25</sup> Notemos que essa reinterpretação dos princípios não como Uno e Díade de *grande-e-pequeno*, mas como uno e muitos revelam-se claramente como princípios geradores dos números matemáticos. *“Espeusipo, com efeito o uno não coincide com o bem, porque o bem e o belo se manifestam no que deriva do princípio e, portanto, no principiado.”*<sup>26</sup>

### 3. O testemunho de Xenócrates

Xenócrates trilha o mesmo caminho de Espeusipo que seria o paradigma hermenêutico<sup>27</sup>. Arriscando uma fidelidade bem maior da Academia a Platão, voltando a defender a teoria das idéias, subordinada a teoria dos princípios que seria o sustentáculo principal do pensamento platônico.

---

segundo as nossas possibilidades, que é semelhante em tudo a uma matéria úmida e bem paupável. Destes princípios aquele do uno e aquele do múltiplo, nasce o primeiro gênero, aquele dos números, os quais, segundo uma certa necessidade credível, se devem compreender compostos pelo uno e pelo outro. Ocorre, fazendo a resenha dos números, aplicar toda a divisão a todo numero, e afirmar em geral que a grandeza apresenta esta natureza, e que cada um desses – numero e grandeza tem essa natureza e que cada um tem uma certa qualidade que é definido e uno que produz por impressão, quase exercitando a função de um selo, o princípio que é indiferente e indivisível.

<sup>25</sup> REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 30.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>27</sup> O paradigma hermenêutico dos discípulos de Platão é claro: o pensamento do fundador da Academia tem como fundamento último a teoria dos princípios que não está nos diálogos. Essa teoria é considerada a mais importante do que a teoria das idéias, de tal modo que o primeiro sucessor de Platão e, ademais, seu sobrinho não hesitam em recusar à teoria das Idéias, em vista de superar uma série de aporias centradas inteiramente sobre a teoria dos princípios, entendidos, evidentemente, como a mensagem definitiva e essencial de Platão. (Espeusipo, frs. 73-80) Isnardi Parente.

“La testimonianza di Senocrates attesta dunque con ogni probabilità una modificazione intraccademica della dottrina platônica degli elementi presumibilmente avviata solo dopo la redazione del *Timeo*[...] Senocrates sostiene che per poter trattare matematicamente queste grandezze spaziali, è necessario identificare decisamente le idee e gli enti matematici”.<sup>28</sup>

Concluimos então que, nesse primeiro modelo que fora consagrado na academia pelos discípulos de Platão, o pensamento platônico baseia-se na *teoria dos princípios*, que não se encontra nos diálogos; portanto essa teoria é mais importante do que a *teoria das idéias* ao ponto que Espeusipo e Xenócrates renunciam a *teoria das idéias* para remover uma série de aporias direcionando tudo à *teoria dos princípios* que fora entendido como mensagem definitiva e essencial de Platão.

Já o Estagirita não adota as duas teorias como passa a criticá-las, principalmente a *teoria dos princípios* na sua obra *Metafísica*, onde não os admite como substâncias verdadeiras, entretanto vale-se dos entes matemáticos para fundar e justificar a tripartição das ciências teóricas em teologia, matemática e física. Esse primeiro modelo apresentado sobre os estudos platônicos, como sabemos, caminha por várias vertentes, mas lembremos que os objetivos dessa pesquisa se volta para a escola de Tübingen, Tübingen-Milão e a proposta de Franco Trabattoni. Para a escola de Tübingen esse modelo dos acadêmicos e de Aristóteles apresenta quatro diferenças: a primeira se dá porque os discípulos de Platão tinham interesses restritos e *teóricos* pelas doutrinas do mestre; a segunda é que o foco seria prevalecer o “*não-escrito*”; o terceiro é que faltava-lhes a dimensão histórica com seus derivados e, por último existe a possibilidade dos discípulos serem levados a subvalorizar os diálogos.

O segundo modelo adotado seria apresentado com o renascimento do platonismo na idade média, que gerou uma influência de mais de um milênio e meio, no qual se inaugura pelo médio-platonismo com Albino (séc. II d.C) em seu *Disdascálico*<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> **GAISER**, Konrad. Testimonia platônica. P. 220. Tradução feita pelo Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida - UFC: O testemunho de Xenócrates atesta por tanto com alguma probabilidade uma modificação acadêmica da doutrina platônica dos elementos presumivelmente iniciada somente após a redação do *Timeu*. [...] Xenócrates sustenta que para poder tratar matematicamente essas grandezas espaciais, é necessário identificar seguramente as idéias e os entes matemáticos.

<sup>29</sup> O *Disdascálico* é editado por K. F. Hermann, *Platonis Dialogi*, vol. VI, Lipsiae 1880, pp. 152-189 e por P. Louis: Albinos, *Épitomé*, Paris 1945, agora em: Alcinoos, *Enseignement dès doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris 1990.

apresenta um primeiro traçado do que viria: I- sobressai um interesse teórico no sentido total; II – a concepção da estrutura hierárquica do supra-sensível e do divino é distinguido em três níveis: primeiro intelecto (primeiro Deus), segundo intelecto (intelecto da alma do mundo) e alma do mundo.

O primeiro intelecto desperta a Alma do mundo e a volta para si, gerando desse modo o intelecto dela. As idéias platônicas tornam-se, conseqüentemente, pensamentos-de-Deus-que-pensa-a-si-mesmo, e enquanto tais são o eterno paradigma e a regra de todas as coisas. E não só se tende a sintetizar a platônica concepção do mundo das idéias com o intelecto divino aristotélico, que pensa-a-si-mesmo, mas a própria concepção platônica das *idéias transcendent*es é defendida junto com a concepção aristotélicas das *formas imanentes*: as primeiras são “inteligíveis primeiros”, enquanto causas; as segundas são “inteligíveis segundo”, enquanto *efeitos das primeiras*.<sup>30</sup>

É importante lembrar que os estudos dos médios-platônicos não fazem referências aos “*princípios*” que buscam explicar toda a realidade em seus variados níveis, mas aos “*princípios*” que explicariam o cosmo, reduzindo-os a três questões fundamentais que seriam *Deus, Idéias e matérias*. Foi através dos estudos de Plotino que a formulação do modelo neoplatônico atinge sua plenitude, pois Plotino apropria-se de uma fórmula sistemática que logo depois estendeu-se proporcionalmente com o desenvolvimento do neoplatonismo. Mas qual seria a proposta de Plotino? Para ele a estrutura da realidade estava centrada nas doutrinas das três hipóstases que seriam o Uno, o *Nous* e a Alma e que todas operam uma na outra; com isso, os neoplatônicos que virão depois explanarão minuciosamente essa estrutura procurando encontrá-la, nos escritos platônicos.

[...] também Platão ensina os seus três graus: Tudo – diz ele (e quer referir-se ao que é primeiro) – está em torno ao rei todo e o segundo está em torno ao segundo e o terceiro em torno ao terceiro. Mas ele afirma ainda que a causa tem um pai, aquela causa que – ele mesmo diz – é o Espírito; com efeito, para ele o Espírito é criador; Este – diz ele – cria a alma no seu interior. E ao pai da causa – que é o Espírito – ele dá o nome de ‘o bem’, e de ‘o que está além do Espírito e além do Ser’, e em muitos lugares chama o ser e o Espírito (*Nous*) simplesmente de Idéia.

<sup>30</sup> REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 34.

De onde se segue que Platão é consciente de que o Espírito (*Nous*) a Alma; e esses nossos raciocínios não são uma novidade nem datam de hoje, mas forma feitos há muito tempo, embora não explicitamente, e os nossos raciocínios atuais apresentam-se apenas como interpretações dos antigos, com textos que nos garantem que essas doutrinas são antigas, justamente por meio dos escritos dele, isto é, de Platão.<sup>31</sup>

Os neoplatônicos procuraram analisar minuciosamente as doutrinas procedentes das “doutrinas não-escritas” de Platão que foram propagadas por Aristóteles, pelos antigos da academia e adaptadas pelos neopitagóricos. Podemos afirmar que na ausência das “doutrinas não-escritas” não haveria o desenvolvimento do neoplatonismo.

Particularmente, a doutrina do “Uno” como Princípio supremo coincidindo com o Bem, entendido como *acima-do-ser-e-do-pensamento* e, portanto, a conseqüência *heneologia*, são repensamentos e desenvolvimentos radicais da grande doutrina platônica. Também a “Díade indefinida” é retomada, mas considerada como procedente do uno, assim como produzidas pela conjunção do uno e da Díade. Também a teoria dos números ideais é retomada e desenvolvida de várias maneiras. Todavia, essas doutrinas são consideradas em estreita conexão com os diálogos.<sup>32</sup>

É importante destacar que o texto de inspiração para o desenvolvimento da pesquisa neoplatônica é o *Timeu*, que Proclo (412) aprecia como superior aos outros; no entanto é no *Parmênides* que muitos neoplatônicos afirmam que se encontra toda a estrutura da metafísica.

[...] o Parmênides platônico fala com mais exatidão crítica [i. é, do que os escritos do próprio Parmênides], distinguindo entre si o Uno primordial [= a primeira hipóstase], que é mais propriamente o uno, o segundo, que ele chama Uno-Muitos [= segunda hipóstase], e o terceiro que é uno-e-muitos [= terceira hipóstases]. Assim, do mesmo modo como pensamos, ele também admite a doutrina das três natureza.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> PLOTINO, *Enéadas*, V, 1-14.

<sup>32</sup> REALE, Giovanni. *Historia da filosofia Antiga*, vol. IV, pp. 459-462.

<sup>33</sup> PLOTINO, *Enéadas*, V, 1, 8, 23-27.

Em Jâmblico (250 d. C), teremos uma interpretação alegórica dos estudos de Platão; de acordo com Jâmblico, os diálogos de Platão deveriam ser interpretados com uma finalidade e um objetivo unitário, e é em função desse objeto que deveriam ser interpretados não somente o conjunto, como também o prólogo e baseado nesse modelo fornecido através das alegorias era possível interpretar os diálogos em diferentes níveis, sem contradição da regra principal.

Em geral, no curso da idade média, o paradigma médio-platônico serviu como instrumento de mediação para a recepção indireta de Platão, ou seja, do ponto de vista exclusivamente teórico, mas com efeitos bastantes notáveis, que estão sendo amplamente reconhecido e recuperados pelos estudos modernos.<sup>34</sup>

### I. 3 – A primeira via: A interpretação de Schleimacher

Chegamos à era moderna em que veremos o terceiro modelo relacionado aos estudos de Platão, teremos como referência Schleiermacher que durante um quarto do século XVIII (1804-1828) apresentou um respeitoso trabalho de tradução platônica, expondo uma nova imagem de Platão. “*esse grande empreendimento apresentava uma nova imagem de Platão, como os estudiosos há tempo reconheceram e destacaram*”.<sup>35</sup> e com a inspiração da proposta de Khun, Schleiermacher elaborou seu modelo, no qual podemos, segundo Reale, perceber dois níveis diferentes: o primeiro seria da estrutura formal do modelo por ele proposto; o segundo seria a montagem de quebras cabeças dentro desse modelo.

Com relação à estrutura formal desse modelo apresentado por Schleiermacher, abordaremos três questões: 1- A forma dialógica dos escritos de Platão está em uma indissociável síntese de forma e conteúdo; para que tenhamos compreensão do método e conteúdo da filosofia de Platão, temos que compreender os diálogos. 2- É nos diálogos

<sup>34</sup> REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 37.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 41.

platônicos que encontramos um sistema preciso com uma unidade doutrinal. “reconstruir o plano de cada diálogo e o plano geral que liga os vários diálogos um ao outro no seu sistema significa reconstruir o sistema de Platão”. 3- A interpretação por esse modelo dos diálogos tem um valor de autonomia total, no sentido que o pensamento platônico encontra-se restritamente neles; ao assumir essa posição apresentada no item 3, notemos que a tradição indireta perde toda a sua utilidade para os estudos de Platão; como também a longa tradição neoplatônica; e a tradição indireta dos discípulos. A única que teria validade seria a de Aristóteles, pois o mesmo remete sempre aos escritos.

[Aristóteles] não se remete nunca a outras fontes [...] mas se remete sempre, de modo natural e simples, aos escritos que nos chegaram. E mesmo onde, aqui e ali, são citados outros ensinamentos que se perderam ou orais[!], estas citações não contém nada que se leia nos nossos escritos ou que se afaste inteiramente deles.<sup>36</sup>

Com relação aos quebra cabeças<sup>37</sup> que existem dentro desse modelo, falamos do conhecimento monista e imanentista, idealista e romântica, que se concentra na reconstrução da unidade do pensamento de Platão feito por Schleiermacher que seria uma tentativa de resolver esses quebra cabeça, mas que não podemos confundir com ele.

O próprio paradigma schleiermacheriano – note-se bem – nasce de algumas premissas da filosofia idealista e romântica, particularmente de algumas premissas da filosofia da identidade: a forma identifica-se com o conteúdo, enquanto reproduz o infinito no finito individualizando-o, como Krämer demonstrou e documentou perfeitamente.<sup>38</sup>

Segundo Reale, o modelo de Schleiermacher abriu uma época de “ciência normal”<sup>39</sup>, usando o termo de Kuhn, e esta ciência revela e apresenta-se de maneira importante, pois colocaram em ação as técnicas filológicas, bem como as habilidades das pesquisas mais refinadas, voltada ao pensamento platônico. E, seguindo esse

<sup>36</sup> SCHLEIERMACHER, *Einleitung*, p.9, Ed.Gaiser.

<sup>37</sup> Termo usado por Trabattoni em seus estudo relacionado a pesquisa de Schleiermacher.

<sup>38</sup> KRÄMER, *Platone...*, pp.51-75.

<sup>39</sup> “*ciência formal*” significa o complexo de pesquisa especializada que se tornaram possíveis justamente pela aceitação de um único paradigma por parte de um grupo de cientistas.



caminho da ciência normal, apresentemos essas classes de problemas hermenêuticos que se desencadearam em torno das três teses da pesquisa de Schleiermacher que já falamos acima (1- A forma dialógica dos escritos de Platão; 2- É nos diálogos platônicos que encontramos um sistema preciso com uma unidade doutrinal; 3- A interpretação por esse modelo dos diálogos tem um valor de autonomia que exclui a tradição indireta).

A primeira classe está ligada à autarquia dos diálogos platônicos que são tomados como fatos essenciais, pois os considera como reveladores do pensamento de Platão, logicamente que a consequência foi aprofundar o conhecimento dos próprios diálogos, com suas autonomias e significados. A segunda classe está nas diversas tentativas de harmonizar as conjecturas do paradigma com os dados, o que corresponde as variedades de ensaios na tentativa de descobrir de maneira analítica a “unidade” expressa nos diálogos. A terceira atribui-se a algumas irregularidades que se apresentaram na aplicação do modelo aos “fatos” sobre os quais existiam antes e não tinha dado a devida atenção, como a possibilidade de consumir nele a tradição indireta.

Os vários problemas surgidos do impacto do paradigma Schleiermacheriano com a tradição indireta e com varias tentativas de articular o próprio paradigma, de modo a poder englobar a tradição indireta, tentando salvar o máximo possível a autarquia dos diálogos.<sup>40</sup>

Primeiramente seria alusão às “Doutrinas não escritas”, segundo, seria a pretensão de fazer o ajuste das “Doutrinas não escritas” com a “senilidade” de Platão, terceiro, seria uma recuperação da validade das “Doutrinas não escritas” colocando-as em relação com os diálogos dialéticos e finalizando com a pretensão de traçado de um modelo alternativo.

---

<sup>40</sup> REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*, p.44.

## **I. 4 – A segunda via: A Escola de Tübingen e o seu revolucionário paradigma dos estudos platônicos.**

Em 1950, os estudiosos K. Gaiser e H. Krämer da universidade alemã de Tübingen apresentam suas perspectivas relacionadas aos estudos platônicos que se consolida e ocasiona uma mudança completa acerca dos estudos de Platão. Mas o que seria essas novas perspectivas? Em que estão fundamentadas? Seria um modelo alternativo baseado nos cânones epistemológico de Kuhn, fundamentado em uma rigorosa exegese de cunho hermenêutico a respeito dos textos, destacando os testemunhos indiretos de Platão, a perspectiva da escola de Tübingen é reduzir o valor dos escritos a uma função protréptica, ou seja, meramente introdutória direcionando as doutrinas ensinadas por Platão aos discípulos. Segundo os estudiosos o primeiro fundamento seria que os escritos de Platão não teriam a autarquia nem na sua totalidade nem parcialmente; o segundo seria que nos escritos não se percebe uma unidade, pois esta não se manifesta claramente a eles, enquanto é confiada a dialética da oralidade; e, terceiro mostra que a tradição indireta, que transmite as doutrinas não escritas, oferece a solução para uma leitura unitária e sistemática dos escritos platônico em todo o conjunto.

A fase que o novo paradigma inaugurou é, portanto, a que Kuhn chama de “ciência extraordinária”, com todas as conseqüências que acima ilustramos: o que hoje se impõe ao estudioso de Platão é a escolha de uma nova estrutura paradigmática de pesquisa, porque as articulações exercitadas sobre o velho paradigma levam-no a uma perda de nitidez, e as defesas que ainda se tentam em seu favor não conseguem mais alcançar seus efeitos.<sup>41</sup>

H. Krämer (1959) admite em seus estudos que uma mudança, dentro dos paradigmas das ciências elaborados por Thomas S. Kuhn (1969), teria motivos incertos e de fatores fora das ciências. Portanto pode se notar que nas pesquisas relacionadas a Platão, ainda existem correntes antagônicas e dificultosas que contrastam a superação dos estudos de Schleiermacher. Para Reale o que se tem de profundo, nesse novo

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 52.

modelo adotado pela escola de Tübingen, reside na capacidade de demonstração como o não escrito tem a capacidade de trazer uma grande ajuda para os enigmas dos grandes diálogos que por muito tempo permaneceram problemáticos; é através dele que Giovanni afirma que se pode ter com precisão uma reconstrução do pensamento antigo, bem como da *Metafísica*, de Aristóteles, e do Neoplatonismo.

Com efeito, o maior esclarecimento trazido pelo novo paradigma refere-se à própria possibilidade de reconstruir um “sistema”, ou seja, ver a unidade do pensamento de Platão, não mais referindo-se a perspectivas teóricas estranhas ao platonismo, e menos ainda a ideologias políticas ou a psicanálises, mas a uma tradição que remota à viva voz de Platão, ou seja, à dimensão da oralidade dialética à qual ele confiou a sua mensagem definitiva.<sup>42</sup>

## **1 — Reale e a escola de Tübingen-Milão: A proeminência da tradição indireta.**

Em meados da década de 80, Giovanni Reale e seus colaboradores apresentam um novo modelo de estudo sobre a filosofia de Platão. Esse paradigma hermenêutico de interpretação do pensamento platônico, proposto pela escola de Tübingen-Milão, está baseado na tese de que os escritos não seriam capazes de expressar perfeitamente as “coisas de maior valor”, sustentadas por Platão no *Fedro* e na *Carta VII*. Esse modelo da escola de Tübingen-Milão, representa um quebra do modelo Schleiermacheriano, na proporção que nega toda a autonomia e autarquia dos escritos e considera as “Doutrinas não escritas” uma ajuda necessária à compreensão completa do pensamento de Platão.

Acompanhando os passos de Reale, mostraremos respectivamente, nos “auto-testemunhos” do *Fedro* e da *Carta VII*, as limitações que Platão atribui ao escrito que não permite comunicar as verdades supremas de modo adequado.

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 53.

1. *O escrito não aumenta a sabedoria e nem a memória dos homens.*

O escrito é inútil, pois a maioria dos leitores compreende esses ensinamentos apenas no nível da opinião, permanecendo na aparência da compreensão da verdade. Os discursos consignados ao escrito possuem apenas uma função hipomnemática, ou seja, propiciam a rememoração do conhecimento que já foi adquirido pela oralidade. Vejamos como Platão retrata a relação da escrita e memória:

Fedro – Acertastes o alvo: também a mim parece que, com relação à escritura, as coisas são como afirma o rei tebano.  
 Sócrates – Por conseguinte, quem julgasse poder transmitir uma arte com escritura e quem recebesse convencido de que poderá extrair daqueles sinais escritos alguma coisa de claro e sólido, deveria ser muito ingênuo e ignorar, na verdade, o vaticínio de Amon, se considera que 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 - Certamente<sup>43</sup>

*O escrito não consegue defender-se sem o auxílio do seu autor.* O escrito assemelha-se às criaturas impressas na pintura, ambos parecem vivos, dinâmicos, mas na realidade são estáticos e sem vida, não respondem a nenhuma objeção ou crítica. Porém, ao escrito soma-se um agravante, além de limitar-se apenas a repetir as mesmas coisas que estão escritas, ele não é capaz de discernir ou escolher as pessoas que estão aptas para enfrentá-lo e compreendê-lo das que não estão, dirigindo-se a todos. Segundo Reale (1991, p. 57), e com isso já se põe uma condição basilar verdadeiramente essencial para compreender o escrito: de fato, o escrito precisa da “ajuda” do seu autor e, portanto, depende de maneira estrutural da oralidade; e a oralidade não se limita a repetir as mesmas coisas que diz escrito. Portanto, vai além do escrito.

Eis o texto de Platão:

Sócrates: Porque, caro Fedro, a escritura tem isso de terrível, semelhante, na verdade, à pintura. De fato, as criaturas da pintura se te apresentam como se fossem vivas, mas se perguntas alguma coisa a elas, permanecem mudas, encerradas num silêncio solene; assim também o fazem discursos. Acreditas que eles falam e pensam eles mesmos alguma coisa,

---

<sup>43</sup> PLATÃO, *Fedro*, 275 C 3 – D 3.

mas se, compreendendo bem, lhes perguntas alguma do que disseram, continuam a repetir uma única e mesma coisa. E, uma vez que um discurso esteja escrito, gira por todas as partes, nas mãos dos que o compreendem e também nas mãos daqueles para quem não tem a menor importância, e não sabe a quem não deve. E se o ofendem e, erroneamente, o ultrajam precisa sempre de ajuda do pai, porque não é capaz de se defender e de se ajudar sozinho.

Fedro – Também isso que disseste é corretíssimo.<sup>44</sup>

## 2. *O escrito é mimesis, imitatio do discurso realizado na dimensão oral.*

O escrito é inferior ao discurso realizado na oralidade porque não passa de uma cópia do modelo originário. Enquanto o escrito é fixado no papel, o discurso oral é fixado na própria alma de quem apreende, sendo assim, dinâmico e capaz de defender-se sozinho. Platão no final apresenta o modelo pelo qual o discurso de quem sabe socorre ao escrito. Vejamos o texto platônico:

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 o discurso, e de que modo dizes que nasce?

Sócrates – O discurso escrito, mediante a ciência, na alma de quem aprende, e que é capaz de se defender por si e sabe com quem deve falar e com quem deve calar.

Fedro - Pretendes referir-te ao discurso de quem sabe, o discurso vivo e animado, do qual se pode dizer, com razão, que o discurso escrito é uma imagem?

Sócrates – Justamente este.<sup>45</sup>

## 3. *O escrito envolve grande parte de “jogo”, enquanto a oralidade implica “seriedade”.*

Fixar a verdade no escrito é plantá-la em um ambiente artificial, com demasiado calor e adubo crescerá rápido, causando a aparência do seu entendimento, porém, por mais belo

<sup>44</sup> PLATÃO, *Fedro*, 275 C 3 – D 4 – E 6.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 276 A 1 – B 1.

que seja, morre antes de produzir frutos. Quem possui a ciência e age com “seriedade”, utilizando a arte dialética, confiando as “coisas de maior valor” somente à oralidade, seguindo o tempo e o modo que seu cultivo exige, as fixa na alma apta a acolhê-la, alcançando significativos frutos, se as confia ao escrito, não o faz por “seriedade”, pois sabe que o mesmo é apenas um “jogo” que procede “mitologizando” e que não consegue comunicar a verdade de modo adequado.

Vejam os textos:

Sócrates – [...] Ora, dizer-me o seguinte: o agricultor inteligente agirá seriamente ao semear durante o verão nos “jardins de Adônis” as sementes que lhe são mais preciosas e das quais quer que nasçam frutos, e se alegrará em vê-las crescer belas em oito dias, ou se o fizer, o fará por brincadeira e por causa da festa? Ao invés, as sementes com as quais se preocupa seriamente, não as semeará em lugar apto, seguindo todas as regras da arte da agricultura, contente com que tudo que semeou chegue a seu termo em oito meses?

Fedro – Assim o fará, ó Sócrates, seriamente no último caso, não seriamente no primeiro, como dizes.

Sócrates – e quem possui a ciência do justo, do belo e do bom, devemos dizer que tenha menos juízo do que um agricultor para com suas sementes?

Fedro – De maneira alguma.

Sócrates – E então, se quiser agir seriamente, não as escreverá com tinta, semeando-as com a pena de escrever, fazendo discursos que não são capazes de defender-se sozinhos com o raciocínio, e que não são sequer capazes de ensinar a verdade de modo adequado.

Fedro – Não pelo menos não é verossímil que assim seja.

Sócrates – com efeito, não. Mas, quando escrever, os “jardins escritos” serão semeados e escritos por jogo, acumulando material para trazer à sua própria memória, para quando chegue à velhice que leva o esquecimento, caso chegue, e para os que sigam o mesmo caminho, e se alegrará por vê-los crescer frescos. E quando outros se dedicarem a outros jogos, passando o seu tempo em banquetes, ou em outros prazeres semelhantes, ele então, como parece, em vez de se deleitar nessas coisas, passará a sua vida deleitando-se naquelas a que me refiro.

Fedro – E é um jogo muito belo, ó Sócrates, em comparação com o outro que não vale nada, este de quem é capaz de deleitar-se com os discursos, narrando sobre a justiça e sobre outras coisas de que falas.

Sócrates – Assim é com efeito, caro Fedro, mas muito mais belo se torna o empenho sobre as coisas, creio, quando se recorre à arte da dialética e com esta, tomando uma alma apta, se plantem e se semeiem discursos com conhecimento, que sejam capazes de socorrer a si próprios a quem os plantou, que não permaneçam infrutíferos, mas produzam semente, da qual nasçam também noutros homens outros discursos, que sejam capazes de tornar essa semente imortal e que façam feliz quem a possui, na maior medida que seja possível ao homem.

Fedro – isso que dizes é muito mais belo.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> PLATÃO, *Fedro*, 276 B 1 – 277 A 5.

#### 4. *A clareza e a completude pertencem somente à oralidade.*

Para conduzir o escrito de modo perfeito é preciso que o seu autor conheça a verdade e a alma daqueles a quem o escrito se dirige, para estabelecer uma correspondência entre os mesmos. Destarte, nenhum discurso foi escrito com muita “seriedade”, pois uma vez que o escrito não consegue restringir-se somente às almas aptas a acolhê-lo, uma correspondência adequada entre a verdade e a alma não é possível ser realizada. Conseqüentemente, somente nos discursos reservados à oralidade se encontra “clareza”, “completude” e “seriedade”.

Sócrates – Ao invés, quem considera que num discurso escrito, qualquer que seja o assunto de que trate, exista necessariamente muito de jogo, e que nenhum discurso jamais tenha sido escrito em verso ou em prosa com muita seriedade (e tampouco tenha sido recitado, como os discursos que são recitados pelos rapsodos, que sem possibilidade de exame e sem nada ensinar, miram unicamente em persuadir), mas que, verdadeiramente, os melhores dentre eles não sejam mais que meios para ajudar a memória dos que já sabem; e considera que só nos discursos pronunciados no contexto do ensinamento e com o objetivo de fazer aprender, ou seja, nos discursos escritos realmente na alma a respeito do justo, do belo e do bem, exista clareza e 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, filhos ou irmão 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 desse tipo que tu e eu esperamos nos tornar.

Fedro – Na verdade é o que quero, e espero isso que dizes<sup>47</sup>.

#### 5. *O filósofo confia as “coisas de maior valor” somente à oralidade e não ao escrito.*

Todo aquele que compôs qualquer escrito com conhecimento da verdade sem ter consignado as "coisas de maior valor" e que é capaz de vir ao seu “socorro” através da oralidade, pode ser chamado de filósofo, pois a sua essência se manifesta e atua na oralidade e não no escrito.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, 277 E 5 – 278 B 6.

Vejam os textos de Platão:

Sócrates – Já nos divertimos bastante como o que se refere aos discursos. Mas tu deves procurar Lísias e dizer-lhe que nos dois, tendo descido a fonte e ao santuário das ninfas, ouvimos discursos que nos ordenavam dizer a Lísias e a quem quer que componha discursos, a Homero e a qualquer outro que tenha composto poesia com música e sem música, a Sólon e a quem quer que haja composto discurso político e denominando-os leis: “Se compôs essas obras conhecendo a verdade e está em condição de socorrê-las quando defende as coisas que escreveu e, ao falar, possa demonstrar a debilidade do texto escrito, 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.

Fedro – E que nome é esse que lhe dás?

Sócrates – Chamá-lo sábio, Fedro, parece-me exagerado, pois tal nome convém somente a um deus; mas chamá-lo *filósofo*, ou seja, amante da sabedoria, ou com algum outro nome desse 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 mais valor do que aquelas coisas que compôs ou escreveu, passando muito tempo em girá-las de um lado e de outro, colando ou separando uma parte da outra, não o chamarás, com razão poeta, fazedor de discursos ou redator de leis?

Fedro – Sem dúvida.<sup>48</sup>

Os “auto-testemunhos” de Platão, segundo Reale; impressos no Fedro, deixam claro que o escrito possui limitações que o afastam do modelo originário, não sendo capaz de expressar a verdade de modo adequado, necessitando do “socorro” dialético da oralidade. Logo, o paradigma tradicional fica comprometido, uma vez que a autonomia dos escritos platônicos é negada pelo próprio autor.

Já na *Carta VII*, Platão retoma a sua posição sobre o escrito defendida no *Fedro* e explica alguns de seus pontos com maior clareza, segundo os estudos da escola de Tübingen-Milão.

### 1. A prova que Platão submetia aos que se aproximavam da filosofia.

Platão submetia as pessoas que desejavam trilhar o caminho da filosofia a uma prova, ela consistia basicamente em apresentar sucintamente a filosofia no seu conjunto,

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, 278 B 7 – E 2.



ressaltando as grandes dificuldades e fadigas que a sua busca implica. Quem possuía a natureza apta à filosofia, julgava que a via apresentada por Platão, apesar das grandes fadigas, era a mais correta e se colocava imediatamente a percorrê-la com a ajuda de um mestre. As pessoas que não possuíam a sua natureza apta à filosofia, reagiam negativamente ao grande número de coisas a aprender e às fadigas inerentes à sua busca, e se convenciam que já haviam escutado o suficiente, não se empenhando mais em buscar a verdade.

2. *As “coisas de maior valor” devem ser consignadas unicamente à oralidade.*

O tirano Dionísio de Siracusa, após ter ouvido uma única preleção oral de Platão, não só julgou ter aprendido todas as coisas, mas também as de “maior valor” e se sentiu no direito de consigná-las ao escrito. Platão deixa claro que pelo simples fato de ter consignado ao escrito o que só pode ser reservado à oralidade, Dionísio demonstra que não compreendeu nada ao seu respeito.

Posso dizer o seguinte sobre todos aqueles que escreveram ou que escreverão:

Todos os que afirmam saber as coisas sobre as quais medito, seja por tê-las ouvido de mim, seja por tê-las ouvido dos outros, seja por tê-las descoberto sozinhos, não é possível, segundo meu parecer, que tenha entendido algo desse objeto. *Sobre essas coisas não existem um texto escrito meu e nem existirá jamais.*<sup>49</sup>

3. *As razões gnosiológicas pelas quais as “coisas de maior valor” não são consignadas ao escrito.*

Somente os homens que possuem natureza apta podem alcançar os fundamentos últimos do real pelo escrito, contudo é uma via inútil, uma vez que tal objetivo é alcançado com facilidade e pouca ajuda na dimensão oral. Aos homens que não possuem sua natureza apta, e que se perdem com facilidade em tal busca, não tem nenhuma utilidade o escrito sobre tais coisas.

Vejamos o foco do discurso:

---

<sup>49</sup> PLATÃO, *Carta VII*, 341 B 7 – C 5.

Grande quantidade de discursos poderiam ser feitos sobre cada uma dessas quatro coisas, mostrando como são obscuras; mas o discurso principal é o que já fizemos acima, ou seja, que havendo duas coisas, o ser (a essência) e não a qualidade, cada uma daquelas quatro coisas lhe apresenta, com a palavra e com os fatos, o que a alma não busca, apresentando sempre, cada uma, o que é dito e demonstrado como facilmente refutável pelas sensações, e enche todo o homem de problemas e de obscuridade, por assim dizer total.<sup>50</sup>

Prestemos atenção nas conclusões de Platão que segundo os túbinguenses-Milão, resume o sentido fundamental dos seus “auto-testemunhos”:

Em poucas palavras, quem não tem natureza afim com as coisas não a receberia nem da facilidade de aprender nem da memória (de fato, isso não se pode gerar em naturezas estranhas), de modo que os que não são de natureza semelhantes não são afins com as outras que são belas, mesmo se alguns tem algumas coisas e outros para outras tem facilidade de aprender de memória, todos esses jamais poderão conhecer *a verdade sobre a virtude e sobre o vicio enquanto possível*. De fato essas duas coisas são aprendidas necessariamente juntas e juntos se aprendem *o falso e o verdadeiro que concerne a toda a realidade*, depois de uma total aplicação e depois de muito tempo, como disse no inicio: espremendo essas coisas, ou seja, nomes e definições e visões e sensações, uma com a s outras, e pondo-as em prova em refutações benévolas e experimentadas em discussões feitas sem inveja, resplendo subitamente o conhecimento de cada coisa e a intuição do intelecto, para quem realize o Maximo esforço possível a capacidade humana. Portanto, todo homem sério evita escrever coisas sérias para não abandoná-las à aversão e à incapacidade de compreensão dos homens. Em suma, de tudo isso deve-se concluir que, *ao vermos obras escritas de alguém*, seja leis de legisladores ou escritos de outro tipo, *as coisas escritas não eram para tal autor as mais sérias sendo ele sério, pois essas estarão depositadas na parte mais bela dele*; ao contrario , se consigna por escrito aqueles pensamentos que são para ele verdadeiramente os mais sérios, “então certamente” não os Deuses, mas os mortais “fizeram-no perder o juízo”.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, 343 B 6 – C 5.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 344 A 2 – D 2.

4. *Quem escreve sobre as “coisas de maior valor” não faz por motivos corretos.*

As “coisas de maior valor” se reduzem a pequenas proposições e quem as possui não carece de recursos para lembrar o que está impresso em sua própria alma, portanto, quem escreve sobre tais coisas não o faz por motivos justificáveis, apenas por glória pessoal, e o que é pior, sem preparação adequada.

Não pode tê-lo feito por utilidade, ou seja, para elaborar subsídios hipomnemáticos, porque quem compreendeu bem essas coisas últimas e as imprimiu bem na alma não as pode esquecer, dado que podem ser reduzidas a “proposição extremamente breves”<sup>52</sup>

Na *Carta VII*, Platão além de ressaltar que o escrito não expressa de modo adequado as “coisas de maior valor”, deixa claro que não existe e nunca existirá um escrito seu sobre tais coisas<sup>53</sup>, colocando em gravíssima crise o paradigma hermenêutico tradicional. Para Reale e seus colaboradores os fundamentos últimos do pensamento de Platão não se encontram em nenhum dos seus escritos, pois foram reservados exclusivamente à oralidade, porém nos foram transmitidos pela tradição indireta (testemunho de seus discípulos), que revelam os *princípios primeiros e supremos do real e indicam os nexos fundamentais que ligam a realidade a tais princípios*. É interessante notarmos também, que os estudos de Reale enumeram todos os termos e expressões com os quais Platão indica como suas “doutrinas não-escritas” como:

- 1- O inteiro, ou seja, o todo,<sup>54</sup>
- 2- As coisas maiores,<sup>55</sup>
- 3- A natureza, ou seja, a realidade no seu fundamento,<sup>56</sup>
- 4- O bem,<sup>57</sup>
- 5- A verdade da virtude e o vício,<sup>58</sup>
- 6- O falso e o verdadeiro de todo o ser,<sup>59</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, 344 E 2.

<sup>53</sup> Cf., a nota <sup>53</sup>.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 341 A 2.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 341 B 1.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 341 D 7.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 342 D 4.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 344 A 8s.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 344 B 2.

- 7- As coisas mais sérias,<sup>60</sup>
- 8- Os princípios e supremos da realidade.<sup>61</sup>

O “socorro” oral que o escrito necessita constitui a estrutura de sustentação de todos os diálogos de Platão, inclusive os de sua juventude. De simples apêndice, as “Doutrinas não escritas”, transmitidas pela tradição indireta, se tornaram a estrutura e o eixo de interpretação de todos os escritos platônicos. Apesar de toda a crítica, em nenhum momento Platão afirma que a consignação das “coisas de maior valor” ao escrito era impossível, apenas inútil, devido ao fato de tais coisas supremas serem postas à disposição de todos. Portanto, os discípulos de Platão não escreveram o que o seu mestre considerava incomunicável, mas sim, o que considerava inútil devido sua convicção da proeminência dialética da oralidade sobre o escrito.

Vejamos o texto onde Platão enuncia claramente:

De qualquer maneira, de uma coisa tenho certeza: se essas coisas devessem ser escritas ou ser ditas, eu o faria do melhor modo possível, e sentiria muito se fossem mal escritas. Se, ao contrário, acreditasse que se deveriam escrever e que se poderiam comunicar de modo adequado à maioria, que a coisa de mais bela poderia eu fazer na minha vida do que escrever uma doutrina tão inútil aos homens e trazer à luz, aos olhos de todos, à natureza das coisas? *Mas não creio que um tratado escrito e uma comunicação sobre esses temas seja um benefício para os homens*, a não ser para aqueles poucos capazes de encontrar a verdade sozinhos, com poucas indicações que lhes forem dadas, enquanto os outros se encheriam, alguns de um desprezo injusto e inconvenientes, outros, ao contrario, de uma presunção soberba e vazia, convencidos de ter aprendido coisas magníficas.<sup>62</sup>

Vejamos também que em seguida Platão afirma que escrever sobre essas coisas não tem sequer função “hiponemática”, enquanto “as coisas mais sérias” se resumem a poucas e breves proposições que se imprimem e compreende na alma e não podem esquecê-las: “[...] não há perigo de que alguém esqueça essas coisas, uma vez que tenham sido bem compreendidas pela alma, pois que se reduzem a proposições extremamente breves”.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, 344 C 6.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 344 C 4-5

<sup>62</sup> *Ibidem*, 341 D 2 – 342 A 1.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 344 D 9 – E 2.

Portanto, concluímos que; os “auto-testemunhos” de Platão e os testemunhos dos seus discípulos sobre as “Doutrinas não escritas” constituem o fundamento principal do novo paradigma hermenêutico da escola de Tübingen-Milão. Para compreender o pensamento platônico em sua totalidade, os testemunhos dos discípulos de Platão devem ser considerados um documento válido e fundamental daquilo que se faz ausente nos diálogos platônicos, principalmente na medida em que o próprio Platão considerava os seus discípulos juízes mais autorizados e aptos para consignar as verdades últimas ao escrito do que o tirano Dionísio.

## **I. 5 – A terceira via: Trabattoni e sua nova proposta de investigação.**

Segundo os estudos de Trabattoni, para entendermos o que Platão quer dizer, faz-se necessário levar em consideração o contexto dialógico, no qual as falas dos personagens estão inseridas, tornando um trabalho exegético difícil, pois não existem pontos de referência, fazendo com que a circularidade seja uma cilada. E também que, apesar de terem chegado a nós toda a obra escrita de Platão, a tradição indireta a ele atribuída, não é privada de importância, bem como encontramos em duas obras de Aristóteles: a *Metafísica* e a *Física*, testemunhos atribuídos a Platão, que aparentemente não foram ditos nos diálogos, mas, sim, nos ensinamentos orais da academia.

Conseqüentemente, devemos ter muito cuidado ao falarmos de “doutrinas não-escritas” de Platão, pois, apesar das ligações dos testemunhos sejam consideradas sedutoras, na verdade, não passam de hipóteses que não sustentam o privilégio da doutrina não-escrita das escritas, mesmo que tenha sido legitimada dos testemunhos de Aristóteles sobre Platão.

Diante dessas questões, o historiador da filosofia possui um grande indício a resolver, que consiste na reconstrução da imagem lógica do pensamento de Platão, buscando levar em consideração tanto os seus escritos, assim como os seus testemunhos. A posição que nega a importância filosófica dos testemunhos indiretos

que perdurou um bom tempo, fragmentou-se em três sub-hipóteses diversamente relacionadas umas das outras, como veremos a seguir:

- I) Que a tradição indireta é uma herança dos testemunhos de Aristóteles e seus discípulos Teofrasto, Aristóxeno com seus comentadores Alexandre de Afrodisia, Simplício; mas, por outro lado, é válido ressaltar que Aristóteles, em geral, não é uma fonte historicamente confiável para reconstruir o pensamento de seus antecessores.
- II) Que a tradição indireta saíra do ambiente acadêmico, com a participação de outros expoentes da escola, como, por exemplo, Espêusipo e Xenócrates; por isso, não devemos fazer afirmações, sem maiores especificações, de doutrinas não platônicas.
- III) Que a tradição indireta das doutrinas é realmente de Platão e, se analisando com prudência, apresenta uma reelaboração das doutrinas de Platão em seus escritos.

Segundo Trabattoni:

A opinião, que em grande medida, prevaleceu entre aqueles que reconhecem uma certa importância da tradição indireta, é que nessa esteja contida uma reelaboração da doutrina das idéias que Platão teria completado apenas a partir de um certo momento de sua vida, momento este que normalmente supõe-se tardio.<sup>64</sup>

Notemos que as diferenças que existem entre as doutrinas que são apresentadas nos diálogos e as que aparecem nos testemunhos de Aristóteles se desenvolvem muito bem, pois na própria *Metafísica* (1078B9-12) ele diferencia em um modelo inicial em que se defende a doutrina das idéias e logo depois vem a dos números esta posição é a mais propagada e se encontra nos estudos de *E. Berti*,<sup>65</sup> sobre Aristóteles. No final da década de 50, na Universidade Alemã de Tübingen, os estudiosos K. Gaiser e H. Kramer

<sup>64</sup> TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.27.

<sup>65</sup> BERTI, E. "Il Platone di Kramer e La metafísica clássica". In: *Rivista di filosofia neoscolástica*, 75 (1983), P. 313-26, particularmente, p.317.

levantaram uma hipótese que agita por completo este problema. Eles identificaram como “tradição indireta” os ensinamentos orais de Platão, como fizera Aristóteles, e a chamaram de uma interpretação “esotérica”. Em seguida, defenderam que o ensinamento oral, no qual a tradição indireta conserva alguns traços, fosse o cerne da filosofia platônica, fazendo com que parte da escrita tivesse uma função subordinada à propedêutica (preparando para receber um ensino mais completo) e/ou rememorativa.

Seguindo essa corrente, G.Reale e Thomas.A.Szezák, da Universidade Católica de Milão, se inclinaram sobre a obra escrita, com a finalidade de investigar esta nova interpretação encontrando provas definitivas (segundo eles) que denominaram como “auto-testemunhos” e “passos de omissão”. Os “auto-testemunhos”, encontramos nas passagens de *Fedro* e da *Carta VII*, na qual se concentram as críticas contra a escrita; já os “passos de omissão”, se encontram em alguns diálogos, onde o condutor se apresenta reservado a apresentar algumas respostas, como também as respostas últimas e definitivas não se apresentam nos diálogos. A grande novidade que esta interpretação “esotérica” oferece, consiste no fato de que os dois pontos de vista, combinarem muito bem. Lembremos que o termo “esotérico” dado à interpretação dos Tübinguenses, poderia suscitar alguns equívocos desagradáveis (como suscitou), fazendo com que eles o substituíssem pela expressão “Doutrinas não escritas”, ou seja, propagada somente no interior da escola.

No entanto, a hipótese da preferência de Platão pela comunicação oral teria um peso histórico, e não filosófico; o que seria de grande importância para a escola de Tübingen para que seu pensamento fosse sustentável. Pois eles acreditam que se devem diferenciar quem aceita a interpretação formulada por ele, ou a tradicional firmada por F. Schleiermacher com as “autarquias do diálogo”.

Iniciaremos apresentando a proposta de F. Schleiermacher, através dessa terceira via de investigação apresentada por Trabattoni, mas para que possamos entender melhor a tradução de Schleiermacher, faz-se necessário compreender um pouco do contexto histórico-cultural da Alemanha; início do século XVII, época em que nascia a filologia alemã, que nos oferece até hoje instrumentos fundamentais dos estudos sobre a antiguidade, com relação a Platão, era crescente o interesse pela tradução de suas obras.

A causa do crescente apreço pela tradução da obra platônica se deve ao nascimento do idealismo na Alemanha, onde nada melhor do que o descobridor do

conceito de idéia, como também a recuperação de uma filosofia conciliadora com a religião, que iria contra as perspectivas sensualistas e materialistas que se instalaram no século XVIII. Diante de tudo isso que foi colocado, e por sua sensibilidade filosófica, Schleiermacher empenhou-se na árdua hermenêutica, do qual é considerado um dos fundadores; tal êxito se dá devido ao minucioso trabalho de interpretação da filosofia platônica, que se apresenta na forma e conteúdo dos diálogos. Schleiermacher é um dos primeiros a perceber que Platão se afasta de toda forma corrente da comunicação filosófica e polemiza contra aqueles que atribuíram ao texto platônico um amontoado de asserções incoerentes, do qual seria impossível extrair “os primeiros fundamentos de um pensar filosóficos”.

Para ele, tal ato pressupõe que a forma dialógica seja apenas um acessório bastante inútil, mais enganador do que esclarecedor, de um modo totalmente comum de expor os próprios pensamentos. Também foi contra aos que formaram opiniões de que, nos escritos de Platão, não estivessem contido sua doutrina verdadeira e própria, ou que fosse contida apenas por alusões dificilmente atingíveis, subtraindo dos escritos platônicos seu conteúdo, buscando, ao contrário, sua verdadeira sabedoria em ensinamentos secretos. É necessário compreendermos que, no pensamento de Platão, segundo Schleiermacher “forma e conteúdo” são inseparáveis e, ainda que, cada afirmação deve ser compreendida no seu contexto, com suas relações e limitações, sem que Platão as tenha apresentado.

Para os tübinguenses, o método de interpretação usado por Schleiermacher é justamente o que eles refutam, pois os mesmos partem de características formais, encontradas nos escritos platônicos, que possuem características elípticas e não sistemáticas, que tem por objetivo apresentar a necessidade de remissão a uma doutrina não escrita. A interpretação de Schleiermacher, segundo os tübinguenses, teria sido influenciada pelo princípio *sola scriptum* dos luteranos, do qual, para a constituição da religião cristã era somente necessário os textos sagrados, e não a tradição oral (dogmática) transmitida pela igreja, aplicando aos estudos da filosofia de Platão. Para a escola de Tübingen-Milão, a interpretação de Schleiermacher não é historicamente exata, mas a sua proposta hermenêutica surtiu efeito, silenciando a imagem esotérica e neoplatônica.



Continuando o desenvolvimento da pesquisa de Trabattoni acerca da interpretação esotérica de Platão, Eduard Zeller, historiador da filosofia e filósofo teórico cuja obra que o torna famoso foi a *Filosofia dos gregos em seu desenvolvimento histórico* (1848); faz uma maravilhosa pesquisa historiográfica do pensamento Grego. Segundo Trabattoni “Com Zeller, temos um exemplo evidente de como, para os túbiqueses, podem ser Schleiermacheriano, embora compartilhando bem pouco a sensibilidade cultural de Schleiermacher”. A proximidade de Zeller à interpretação de Schleiermacher está na aversão por qualquer interpretação esotérica de Platão, principalmente da parte de Aristóteles.

Leon Robin tem sua contribuição para o renascimento da tradição indireta de Platão, na sua obra *A teoria Platônica das idéias e dos números segundo Aristóteles*, Paris, 1908, no qual ele se propõe a reconstruir uma doutrina platônica (idéia e números) inspirado exclusivamente nos testemunhos aristotélicos. Seguindo essa mesma corrente, Julius Stenzel, em *Número e forma em Platão e em Aristóteles*, Leipzig/ Berlim 1924, buscou levar em consideração a tradição indireta, usando números e princípios para caracterizar o método de divisão e classificação conceitual da filosofia platônica, embora seu esforço não tenha sido suficiente para o reconhecimento dos túbiqueses.

No século XX, o americano H. Cherniss tornou-se o mais conhecido opositor à interpretação esotérica, partindo do estudo dos testemunhos de Aristóteles e sua confiabilidade, apresentando em 1935 em *Aristóteles criticism of presocratic philosophy*, os mal entendidos gerados por Aristóteles. Em 1944, em *Aristotle's criticism of Platô and academy*, Cherniss reforça suas considerações, afirmando que os testemunhos de Aristóteles, de modo geral, não são confiáveis. Lembremos que a posição de Cherniss foi retomada a partir da década de 60, por Margherita Isnadi Parente, estudiosa italiana em seus numerosos trabalhos<sup>66</sup> e que até hoje é polêmica com a interpretação esotérica.

Retomando as contribuições da escola de Tübingen-Milão, Konrad Gaiser em sua dissertação, *Protréptico e parênese em Platão. Investigação sobre a forma do*

---

<sup>66</sup> PARENTE. M.I. *Filosofiae politica nelle lettere di Platone*. Nápoles, Guida, 1970; idem. *Studi sull'Accademia platônica antiga*. Florença, Olschki, 1979; idem. “Le Peri idéon d'Aristote: Platon ou Xenocrate? In: *Phorenesis*, 26 (1981), p. 135-52; idem. “Il problema della dottrina non scritta di Platone”. In: *La parola Del passato*, 41 (1986), p. 5-30.

*diálogo Platônico*, 1955 diz que o ensinamento contido nos diálogos de Platão é preparatório, abrindo a hipótese de que existira um ensinamento mais elevado do que o exposto por Platão em seus escritos. Em seguida, H. Kramer com sua *Virtude em Platão e Aristóteles. Sobre a essência e a história da ontologia platônica*, 1959 tem como ponto de partida a ética; relacionando a de Platão e de Aristóteles, percebendo que ambas são constituídas pela doutrina platônica dos princípios, voltando seu trabalho à luz da tradição indireta. John Findlay, em 1974, com sua obra: *Platão* afirmava que as doutrinas escritas e não escritas, entravam em conformidade também com a corrente da escola de Tübingen.

Em 1982, Giovanni Reale, na Itália, difundia a imagem esotérica de Platão, inaugurando a coleção do centro de pesquisa de metafísica, no qual H. Kramer e Gaiser contribuíram com seus estudos, e Reale enriqueceu com seus pontos de vista destacando a predominância da tradição indireta, em sua obra: *Per una nova interpretazione di Platone*, 1984.

Para a escola de Tübingen, as doutrinas não escritas de Platão têm como ponto de partida os testemunhos de Aristóteles, que encontramos principalmente, na *Metafísica* (livro I, XIII e XVI), Hermedoro e seus discípulos e comentadores (Teofrasto, Aristóxeno, Alexandre de Afrodísia e Simplício). Esta análise sob o ponto de vista dos tübingueses é de grande importância, pois amadurecerão a visão que eles têm acerca da filosofia platônica, embora é válido lembrar que, a compreensão da filosofia de Platão tem pouca referência ao conhecimento objetivo de uma doutrina.

Platão, em seus testemunhos sobre a oralidade, apresenta uma complexa doutrina metafísica dos princípios, que tinha por objetivo completar e aperfeiçoar as doutrinas das idéias que estão expostas em uma parte dos seus diálogos e, que tem por princípios, a investigação das causas, muito parecida com a dos pré-socráticos, que era a de descobrir os princípios e os elementos últimos das coisas; ou seja, o processo que eleva do múltiplo ao uno, como também do próprio Sócrates, que por meio de perguntas, levava seus interlocutores a verificar o elemento comum, e foi dessa fonte que Platão provavelmente bebeu.

Ora, se o processo de unificação representa o modo pelo qual uma coisa pode ser reconduzida à sua causa, logo, é necessário que se postule princípios superiores às idéias, onde seja uma, em relação aos múltiplos sensíveis. Este tema é evidente em uma

diversidade nos diálogos, principalmente na República e no Sofista, no primeiro, Platão afirma que a idéia do Bem está além do ser, e no segundo, ele articula o universo ideal como níveis de maior ou menor generalidade. Mas, por outro lado, vale lembrar que, nesses diálogos, o uno não aparece nomeado. “As doutrinas não escritas, diz claramente que o processo de unificação deve dirigir-se a uma uni-dade suprema, e, além disso, também o mundo dos entes ideais é articulado de modo muito mais específico e complicado”.<sup>67</sup>

Paralelamente à unidade suprema, Platão apresenta um segundo princípio, que é denominado nos testemunhos de “*grande e pequeno*”, “*Díade indefinida*”, que gera principalmente aos leitores de Aristóteles um estranhamento, pois se trata do princípio da multiplicidade que, segundo Kramer, contradiz o princípio da unidade que se fala na *República*, que é a que corresponde ao Bem.

Isso significa que não é somente a essência da pluralidade dos seres, mas que é não uno, ou seja, ilimitado e indeterminado. Nesse sentido, que especifica precisamente a sua contrapartida em relação ao princípio que está acima do ser, tal princípio é inferior ao ser.<sup>68</sup>

Como consequência disso, toda hierarquia colocada abaixo do uno participa também de maneiras variadas do princípio oposto, pois o ser em geral é a mistura de unidade e multiplicidade. Essa diferença de proximidade das coisas em relação ao uno depende apenas da proporção relativa, no qual agem os dois princípios em seus diversos níveis, saindo dos primeiros entes ideais alcançando as coisas sensíveis.

Essa diferente proporção caracteriza, de outro lado, também as diferenças de caráter axiológico, por que a unidade é para Platão sinônimo de princípio do bem, enquanto multiplicidade, simetricamente, só pode ser sinônimo e princípio do mal.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> TRABATONNI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.71.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p.75.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p.75.

Tal princípio, chamado por Platão “grande e pequeno”, nada mais é do que uma expressão que não se refere a duas diferentes naturezas, mas, sim, natureza indefinida e ilimitada; isto é, do segundo princípio, sempre em movimento e privado de qualquer estabilidade determinada, a menos que a ação da unidade limitante sobrevenha dando-lhe consistência.

Notemos que essa intenção deriva com grande evidência de um outro motivo que também se extrai das doutrinas não escritas, como interpretam a escola de Tübingen; que tem por orientação o testemunho de Hermedoro e Símplicio, no qual Platão teria dividido toda a realidade em duas categorias: A primeira, que os entes existem por si e, a segunda, no qual os entes existem em relação a outro. Mas, como diz Trabattoni: “Não é este o lugar para discutir a fundo o testemunho de Hermedoro, que suscitou um debate vivaz entre os estudiosos”.<sup>70</sup>

Bem, mas voltando à escola de Tübingen-Milão, a ação dos dois princípios é universal, confirmada pelo simples fato de possuírem a validade ontológica, metafísica e funcional, ou seja, manifestando de diversos modos em vários níveis de realidade. Tomemos, por exemplo, o não-ser do *Sofista* e do *Timeu*, que apesar de serem de dois modos de manifestação e agir idênticos do princípio do ilimitado, não podemos dizer que são a mesma coisa.

A natureza funcional dos princípios decorre claramente, enfim, do duplo procedimento mediante o qual Platão dirige sua investigação: um procedimento elementarizante, tirado da matemática, cuja tarefa é decompor cada coisa até atingir seus elementos primeiros; um procedimento generalizante, de origem socrática, que leva a reunir o múltiplo sob unidade pouco a pouco, sempre mais gerais, com particular referências as idéias e as meta-idéias<sup>71</sup>

Notemos que em alguns diálogos, como no *Parmênides* e *Teeteto*, essas perspectivas parecem entrar em colisão, pois, no primeiro, a ambigüidade entre elemento e classe está na base de uma das objeções à teoria das idéias e, no segundo, é difícil determinar em que sentido os elementos são princípios das coisas. Falaremos agora sobre a interpretação feita pela Escola de Tübingen-Milão acerca do segundo

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p.78.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p.79.

princípio, ou seja, “a causa metafísica do mal situável abaixo do ser”, que não se encontra em claros paralelos nos diálogos, como se opõe a característica geral da metafísica de Platão.

Para Trabattoni, o que se refere ao primeiro desses dois problemas, esperar-se-ia em particular, que Platão mencionasse o segundo princípio naquela passagem da República em que, sempre segundo a interpretação dos túbinguenses, se falaria do primeiro princípio, ou seja, do uno-bem, o que não acontece. As dificuldades relativas ao segundo princípio e os mais importantes problemas são de ordem tanto exegetica quanto teórica.

Então, pode-se concluir que a posição da escola de Tübingen–Milão, consiste em apresentar que o princípio da multiplicidade é tão originário quanto o princípio da unidade, embora sejam postos em planos distintos do ser. Esta é a posição que Krämer, Reale e Migliori concordam. Sabe-se que essa solução é bastante vaga, como as afirmações do Krämer a esse respeito que defini o segundo princípio como contraditório e não como contrário em relação ao primeiro.

O sentido último da metafísica platônica consistiria, então, em reconhecer que, na multiplicidade também está presente a unidade: logo, que a multiplicidade pura “não existe” e que é necessário postular uma unidade pura “além do ser”, para justificar o fato de que o ser acaba sempre e de qualquer maneira determinado também pela unidade. Desse modo, o princípio da multiplicidade assemelha-se não ao não ser, mas antes, justamente ao ser, como o próprio Aristóteles o entenderá; não há uma categoria homogênea, mas uma plurivocidade de modos de ser que em Platão, correspondem aos vários modos em que existe a multiplicidade na matéria, nas coisas, nos entes matemáticos, nas idéias-números<sup>72</sup>

Como é sabido, Aristóteles é a fonte principal para o conhecimento das doutrinas não escritas da filosofia platônica, portanto, não podemos evitar a problematização de como o testemunho de Aristóteles é utilizado e compreendido. Por isso, tomaremos como fio condutor, mais uma vez, a posição da escola de Tübingen que, em suas releituras da filosofia platônica à luz da tradição indireta, consolidaram a hipótese de

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp.82 -83.

que tal filosofia é uma continuação coerente da “aitialogia” (ciências que estuda as causas, comum as pré-socráticas). Como pode se comprovar com o esquema historiográfico que o Estagirita delineia na *Metafísica*, especialmente nos livros I e XII; no primeiro, Aristóteles lança sua investigação, a fundação de uma ciência universal que ele denomina de *Sophia*, que é primeira e anterior a todas as outras, por que possui como seu objeto as causas primeiras. E no livro XIII ele compreendeu os universais como separados das coisas, chamando-os de idéias.

Com a finalidade de compreender a natureza das causas, que são os objetos de tal ciência, ele utilizou o método dialético, principalmente com especial atenção aos filósofos e sábios anteriores a ele, nascendo então, a partir daí, a história da filosofia dos pré-socráticos, que tem como ponto de partida as investigações das causas primeiras. É nessa mesma orientação que segue Platão. Segundo Aristóteles, no livro I da *Metafísica*, Platão teria dito que tais definições têm por objeto realidades diversas das sensíveis, e no livro XIII os chamou de idéias. “*Não é possível discutir a fundo, nesta obra, a exatidão de tudo quanto Aristóteles atribuiu a Platão nas passagens agora mencionadas*”.<sup>73</sup> É necessário compreender se os testemunhos do estagirita no livro I e XIII da *Metafísica* devem ser consideradas imagens gerais da filosofia platônica, pois, segundo Trabattoni, “*ainda que o testemunho Aristotélico tenha convencido e enganado legiões de filósofos e de historiadores da filosofia, até os nossos dias, a resposta deve ser negativa*”.<sup>74</sup>

Compreende-se isso quando, ao analisar sua natureza, o estagirita não afirma na *Metafísica*, que todo o significado essencial da filosofia de Platão funda-se em postular idéias e princípios transcendentais, mas que as idéias e princípios são resposta ao problema discutido naquele livro (*Metafísica*)<sup>75</sup>.

A *sophia* de que se fala no início da *Metafísica* compõe o significado primeiro da filosofia para Aristóteles; é tanto que, em outras passagens da *Metafísica*, é citada como “filosofia primeira”, mas, por outro lado, existe, em Aristóteles, também a filosofia prática (ética e política). Portanto, quem caracterizar o significado primário e

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p.88.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p.89.

<sup>75</sup> “*Em nenhum lugar se lê, entretanto, que a filosofia, para Platão se identifica com a investigação das causas primeiras. O fato de que o estilo da inquirição seja relacionado á natureza da questão evidenciasse por meio da drástica seleção realizada por Aristóteles nas doutrinas por ele exposta*” *Idem*. p. 89.

geral da filosofia de Platão, na construção de uma “*aitiologia*” de continuidade a dos pré-socráticos, deve estar ciente da posição acríica de Aristóteles na *Metafísica* que se limita a considerar as indagações platônicas à luz dos problemas filosóficos de Aristóteles.

Não é difícil de notar que, as filosofias de Platão e Aristóteles seguem uma inspiração diversa, no qual a crítica buscou essa diversidade em lugar errado, edificando o estereótipo, no qual Platão seria dualista (desprezando o mundo sensível) e Aristóteles teria feito o mesmo, pois, na sua sentença, ele afirma que “*todos os homens aspiram o Saber*” no livro I da *Metafísica*, este saber é a felicidade, como condição melhor para o exercício desinteressado do conhecimento. Para Platão, esse nexos de conhecimento e felicidade, não possui uma finalidade ulterior diversa do próprio conhecer, ou seja, o conhecimento é o meio de que o homem se serve, se quiser atingir a felicidade.

Com relação ao problema do conhecimento, Platão utiliza muitos modos que, posteriormente, Aristóteles adaptará como fundamento das ciências teóricas; mas vale ressaltar que, para Platão, a contemplação pura é reservada somente à alma desencarnada, o conhecimento que o homem dispõe como mortal tem por base um modelo frágil. Esse raciocínio platônico, vemos por diversas vezes se reproduzir nos diálogos, como, por exemplo, no *Eutidemo*, quando Sócrates apresenta ao jovem Clínia, as vantagens que obterá aproximando-se da filosofia: “*nós todos os seres humanos queremos estar bem*”.<sup>76</sup>

No *Lísis*, Sócrates diz a Lísis que quem quer ser verdadeiramente feliz deve fundamentar suas ações no conhecimento, pois é “*nas coisas que nos tornamos conhecedores, todos confiam em nós [...] nessas coisas teremos toda a liberdade e seremos guia dos outros*”.<sup>77</sup> No *Cármides*, Sócrates e Crítias estabelecem que a vantagem de possuir sabedoria, está no fato de que, quem é sábio faz bem as coisas e é feliz. Na *República*, Platão articula todo o discurso à resposta do problema da felicidade do justo. “*Se vivem melhor e são mais felizes os justos ou os injustos*”.<sup>78</sup> No *Filebo*, ele expõe o gênero de conhecimento, capaz de colocar o homem nas veredas de uma boa vida. Fica claro que todos estes diálogos escritos e doutrinas orais de Platão, concentram-se no conhecimento e seus objetos; Platão busca princípios suficientes para

<sup>76</sup> PLATÃO, *Eutidemo*, 278 e.

<sup>77</sup> *Idem*, *Lísis*, 210 b.

<sup>78</sup> *Idem*, *República*, 352 d.

a felicidade, porém, o efeito dessa busca não pode ser avaliado, com o mesmo olhar de avaliação se constituíssem o fim último da filosofia pra Platão.<sup>79</sup>

Continuando a crítica à Escola de Tübingen-Milão, parece que ela pretende modificar a interpretação da filosofia de Platão, modificando a qualidade e quantidade dos princípios, aos quais a filosofia platônica teria chegado, equivocando-se sobre o seu espírito. Com isso, eles colocam Platão junto aos outros acadêmicos e Aristóteles no esquema doxográfico criado pelo estagirita.

Se a proposta dos túbinguenses é errônea, o é por que o critério para avaliar a filosofia de Platão não pode ser dado pela qualidade e quantidade dos princípios, não mais poderá dizer que a essência da filosofia de Platão é constituída pela teoria das idéias, se, ao contrario, a imagem de Platão como filósofo das idéias oferecidas por Aristóteles é verdadeiramente representativa do seu pensamento, não se vê por que refutar a outra imagem aristotélica de Platão, isto é aquela expressa na doutrina dos princípios.<sup>80</sup>

Para Trabattoni, não é útil apresentar como argumento o fato de que as duas doutrinas estariam em oposição, bem como que a crítica de Aristóteles é boa. Notamos também uma segunda característica, além da finalidade ético-prática do conhecimento, que afasta definitivamente o pensamento de Platão do esquema *Aitiológico* de Aristóteles, que é uma proximidade parcial de Platão, em relação ao ponto de vista de Górgias e Protágoras, o primeiro havia mostrado os problemas inerentes aos meios de conhecimento e comunicação, a impossibilidade de compreender univocamente o ser e reproduzi-lo no pensamento, transmitindo-o com a palavra. Já Protágoras havia sublinhado a imprecisão da mediação subjetiva, o domínio da opinião que torna difícil o acordo que impede de mostrar uma verdade idêntica e válida para todos. Isto tudo explica por que Platão desconfiava da escrita.<sup>81</sup> Pois a verdade, que seria a filosofia não

---

<sup>79</sup> “Assim se explica o fato de que nos diálogos as seções doutrinárias dirigidas a desvelar a natureza objetiva dos princípios, sejam de reduzida extensão, vagas, se não reticentes, na formulação; as vezes não totalmente coerentes umas em relação a outra; explica-se o fato de que nas lições orais Platão tenha trilhado caminhos ao menos parcialmente novos em relação aos diálogos, nas tentativas de esclarecer aquilo que nos diálogos era apenas esboço” TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.95.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>81</sup> “A escrita não somente fixa a doutrina, dando assim a impressão de que o essencial é a própria doutrina, e não o desafio de estabelecer a necessidade de certo gênero de princípios; ela induz à ilusão, em segundo lugar, de que a verdade possa estar contida em um discurso, de forma fácil, simples e



poderia ser atingida por manuais ou técnicas de estudos como se apresentava à retórica dos Sofistas, mas por uma terceira via no qual oralidade e escritura estão em tensão e possuem o mesmo valor para se chegar ao bem maior a Filosofia.

## SEGUNDA PARTE

### *FEDRO*

## II - O SIGNIFICADO GERAL DO DIÁLOGO.

Platão, no diálogo *Fedro* (mais especificamente em duas passagens que se encontram nos últimos parágrafos), apresenta a tensão existente na época, relacionada ao valor da oralidade sobre a escrita. Lembremos que os trechos onde se concentra essa tensão tem suas limitações para o desenvolvimento de uma interpretação correta, por isso tomamos como fio condutor para esta pesquisa, não somente estas duas passagens, mas toda a estrutura do diálogo.<sup>82</sup> Ao interpretarmos somente essas duas passagens cairíamos no erro que perdura séculos nos estudos platônicos que é o da incompreensão e da falta de unidade no resultado final. Neste sentido apresentamos o presente diálogo, diferenciando três momentos fundamentais: O primeiro seria a temática do *éros*, em seguida a questão da retórica e, por último, a problemática do discurso oral e escrito. Para Trabattoni, resignar-se em sustentar que o *Fedro* seja um diálogo pluritemático e substancialmente rapsódico parece, nesse caso, particularmente inadequado, visto que exatamente no *Fedro* se lê um trecho em que vemos enunciado; as regras a que se deve ater um discurso bem feito e que correspondem, justamente, a uma exigência de organicidade global. Mas, iniciemos a análise da primeira parte que envolve a temática do *éros*.

Fedro: acharás muito interessante o que eu vou dizer, Sócrates, pois é assunto da tua predileção. Falávamos sobre o amor e não sei como se originou tal palestra. Acontece que Lísias escreveu um discurso semelhante aos que se dirigem a um rapaz bonito. É justamente isso que o discurso tem de mais notável, pois

---

<sup>82</sup> As passagens platônicas que os turingüenses denominam “autotestemunho” de Platão sobre as doutrinas não escritas são, como sabemos, essencialmente duas, e estão contidas, respectivamente, nas últimas páginas do *Fedro* e nos assim chamados excursus filosóficos da *Carta VII*. Por isso, faz-se necessário analisá-las mais apuradamente, para verificar se tais passagens comprovam realmente as teses sustentadas pelos intérpretes da escola de Tübingen-Milão. Cf. **TRABATTONI**, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.103.

Lísias sustenta que antes se devem prestar favores a quem não ama do que a um apaixonado.”<sup>83</sup>

## II. 1 – A temática de *Éros* no diálogo.

O diálogo se inicia com Fedro, que fala a Sócrates sobre o discurso de Lísias famoso orador e logógrafo da época, no qual Lísias supõe falar em nome de um homem maduro que busca um jovem para seduzí-lo a uma relação de intimidade, persuadindo-o para que o jovem que não está apaixonado ceda a ele; do que a outro que o ame. O entusiasmo de Fedro acerca do discurso de Lísias é tanto que Sócrates demonstra-se perplexo e até se mostra impulsionado a produzir um discurso melhor do que o de Lísias.

Diz ele:

Sócrates – Ó homem sagaz! Com que astúcia soubeste encontrar um meio de obrigar, a fazer o que exigis a um homem que é apaixonado por discursos! <sup>84</sup>

Na primeira parte do discurso Sócrates se vê tomado por um sentimento de culpa por ter falado mal de éros (ou amor) que é uma afeição que, quando necessária, rende ótimos frutos.

Sócrates – Eu me envergonharia diante de tal homem, além disso tenho medo de éros. Por este motivo, quero agora lavar com um discurso suave o ouvido cheio de água salgada. <sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> **Fedro**. p.192. 227-d.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p.204. 236.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 215. 243.

Desse modo, Sócrates empenha-se numa retratação, no qual ele busca descrever os benefícios produzidos pelo amor. Em seu segundo discurso, longo e melhor elaborado, encontramos o mito da alma que é representada por uma parelha alada, estabelecida em sua vida supraceleste anterior à reencarnação, em contato direto com os deuses e entes ideais.

A alma pode ser comparada com uma força natural e ativa que unisse um carro puxado por uma parelha alada e conduzido por um cocheiro. Os cavalos e os cocheiros das almas divinas são bons e de boa raça, mas os de outros seres são mestiços.<sup>86</sup>

Terminado o segundo discurso de remição a éros; Sócrates e Fedro passam a examinar os discursos para que possa estabelecer quais os bens estruturados, como também sua relação com a dialética (não esquecendo, porém, sua crítica à retórica, tão utilizada na época com seus manuais de regras).

Sócrates – não te parece que a retórica é a arte de governar as almas por meio de palavras, não só nos tribunais e outras reuniões públicas, mas também entre particulares, tanto nos grandes como nos pequenos assuntos? Não te parece que é tão louvável empregá-la assim como deve ser empregada, nos negócios importantes como nos de pouca monta? não é o que tens ouvidos a dizer sobre este assunto? [...] acaso não ouviste falar nas regras de Nestor e Ulisses escreveram perto de Ílion durante seus lazeres? Não te falaram das regras de Palamedes<sup>87 88?</sup>

Podemos notar que Platão buscou estabelecer no diálogo qual seria o modelo correto que deve apropriar-se para compor um discurso retórico, persuasivo que tenha por consequência a caracterização de uma retórica filosófica a serviço da dialética, o que se diferencia totalmente da retórica superficial do Retor Lísias, como de todos os outros de sua época que vão contra a retórica filosófica de Sócrates, que estrutura muito

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.218.

<sup>87</sup> Zenão de Eléia, o inventor da aritmética, que preferia a força lógica da lógica à força da emoção, quando pretendia persuadir os seus ouvintes.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p.237; 261

bem discursos persuasivos, equilibrando mito e argumentos.<sup>89</sup> Assim, a sabedoria que o filósofo dispõe e que a torna diferenciada da sabedoria do orador, seria, como já fora dito anteriormente, o conhecimento filosófico de elevado caráter, que se torna desconhecido a maioria do povo, visto que se destinava somente à tradição oral.

Retornando à temática do *éros* no diálogo, nota-se que a primeira parte do mesmo traz o questionamento de qual seria o seu verdadeiro papel e qual a pretensão que Platão queria apresentar. Nos estudos de reconstrução do pensamento platônico alguns estudiosos afirmam que *éros* seria um assunto indiferente, no qual Platão, ao escolhê-lo, apresentaria alguns modelos de discurso adotado, para então apresentar o modelo ideal do discurso. Contudo essa hipótese não se torna plenamente satisfatória; pois, se afirmamos que no *Fedro* Platão quis atribuir uma unidade temática; não podemos pensar que o referido tema se desvincula do resto da obra e que Platão tenha colocado essa temática apenas de uma maneira casual?<sup>90</sup>

Nos estudos de G. Reale a questão do *éros* teria sido escolhida por Platão para essa primeira parte do diálogo devido ao seu uso freqüente na época, mas ao mesmo tempo ele rejeita a idéia do mesmo como redutora. Para ele, a arte de escrever discursos não pode eliminar a questão que permite que o diálogo seja teórico, no qual cabe à filosofia mostrar a ligação que se faz necessária entre *éros* e *lógos*, do qual se pode afirmar que *éros* é o filósofo implicando a filosofia uma relação de unidade entre paixão e dialética, ou seja, entre *éros* e razão.<sup>91</sup>

Portanto, para Reale, o *éros* e a arte do discurso são dois pontos que se discordam e se opõem simultaneamente, onde o significado geral do diálogo seria justamente o de esclarecer a dualidade que existe na filosofia. Noutras palavras, seria, por um lado, o erótico com sua irracionalidade e, por outro, a dialética com seu

<sup>89</sup> **TRABATONNI**, Franco: Noutras palavras, o objetivo de Fedro seria mostrar a diferença entre filósofo e o retor, fundada no fato de que o filósofo é dotado de determinados conhecimentos de que o Retor carece, e que tais conhecimentos permitem-lhe revelar-se, em verdade, muito mais persuasivo que seu concorrente. *Oralidade e escrita em Platão*, p.106.

<sup>90</sup> Dentro desse contexto, Cf. **TRABATONNI**, Franco afirma que, “com efeito, se realmente julgamos que o *Fedro* deva possuir uma unidade temática orgânica, não se pode pensar que *éros* não tenha relações visíveis com o resto da obra e que Platão tenha aproximado *éros* e retórica de modo puramente casual; ao contrário, é preciso encontrar um modelo de explicação capaz de integrar, à luz de um projeto filosófico unitário, as partes de que o diálogo é constituído”. *Oralidade e escrita em Platão*, p.107.

<sup>91</sup> **REALE**. G: O eixo em torno do qual gira o diálogo e o teórico concerne à essência mesma da filosofia de que deve depender a arte de fazer discursos, e apresentar um nexos necessário entre *éros* e *lógos* dialético. *Éros* é filosófico, e a filosofia implica uma relação inseparável entre a “paixão de *éros*” e a “razão dialética”. A primeira sem a segunda cai no irracional, a segunda sem a primeira cai no abstrato e no vazio. “Introdução”. *Fedro*. P. XIX – XX.

conhecimento e saber preciso, principalmente os de ordem metafísica que Platão apresenta oralmente. Se comungarmos com esse paralelo entre éros e filosofia, baseado em que o filósofo é o homem que deseja uma realidade baseada no supraceleste esquecendo-se da dimensão terrena tornar-se-ia difícil a compreensão de ele ser sábio provido de um conhecimento completo, capaz de apropriar a verdade de maneira segura e definitiva, e nesse caso o diálogo não oferece nenhuma mediação entre esses dois motivos

Já para Trabattoni, a análise sobre *éros* na primeira parte do discurso se dá de forma contrária ao que Reale apresentou, pois, se a razão dialética tem acesso por mediação do ensinamento oral para uma verdade teórica última, não podemos compreender, então, o porquê, que a razão é capaz de alcançar e possuir de uma maneira estável o objeto a que deseja, deveria cair junto com o *éros* em um “cálculo abstrato no vazio”.<sup>92</sup>

Segundo Trabattoni, os estudos de Reale sobre *Fedro* apresentam uma tensão não resolvida entre *Philo* e *Sophia*, no *Philo* temos um desejo de saber que perdura em boa medida desejo, nunca alcançando a plenitude e na *Sophia* temos justamente o contrário, o saber completo que assinala o termo e o fim do desejo como posse da verdade. Para ele, não funcionaria assim, mas, sim, de forma contrária, ou seja; as duas partes do diálogo: a primeira parte dedicada a *éros* e a segunda dedicada a arte dos discursos, tendem para sublinhar o aspecto desiderativo, tensivo e incompleto do prefixo *Philo*, pois, conseqüentemente, na segunda parte do diálogo, a crítica dirigida à Retórica não deve ser entendida como tentativa de separação da ciência filosófica da prática da persuasão, porque a crítica à escrita não pode ser e nem deve ter sua interpretação dada como ciência, saber racional e conclusivo de ensinamento oral.

---

<sup>92</sup> Cf. TRABATTONI, Franco. Mas, desse modo, a unidade de Fedro é obtida somente de modo extrínseco, à luz de uma verdade de uma hipótese geral sobre o significado da filosofia para Platão, enquanto o diálogo permaneceria, contudo, sempre um composto bem pouco harmônico de duas perspectivas divergentes, justapostas uma à outra. Se aceitamos o paralelo entre *éros* e filosofia, com que base o filósofo e o homem que aspira eternamente a uma realidade vislumbrada no supraceleste e esquecida na dimensão terrena, torna-se, com efeito, difícil de compreender como possa ele ser o sábio provido de um conhecimento completo, capaz de apreender a verdade de modo seguro e definitivo, e em todo o caso, o diálogo não oferece nenhum elemento de mediação entre esses dois motivos. . *Oralidade e escrita em Platão*, p.108.

Que as coisas não sejam assim, se deduz, em primeiro lugar, do fato de que precisamente na última parte do diálogo, aquela que, na opinião dos Tubingueses, deveria aludir aos princípios metafísicos acessíveis por último ao filósofo mediante o ensinamento oral, Platão recorda que o sábio cujas características foram descritas é filósofo e não *sophós*, por que a *Sophia* é apanágio exclusivo dos deuses.<sup>93</sup>

Desse modo, Trabattoni busca averiguar no *Fedro* que a separação de filosofia e retórica são na verdade, o papel que Platão é forçado a assumir naquele momento, no qual a filosofia aparenta perder (pelo menos) uma parte de sua cientificidade e raça, de alguma maneira, na dimensão do desejo, do impulso, de uma ambição que é dominada pela Retórica, muito mais do que pelas ciências.

A hipótese que avançamos agora, e que tratará agora de verificar, consiste em sustentar que, no *Fedro*, a separação de filosofia e retórica é, em verdade, a difícil tarefa que Platão é forçado a assumir, no momento em que, como mostra a analogia com éros, a filosofia parece perder ao menos uma parte da sua suposta cientificidade e recai, de algum modo, no âmbito do desejo, do impulso e da ambição, que, obviamente, é governado mais pela retórica do que pela ciência; e em sustentar que a crítica não é o meio para promover um saber último, contraposto aquele que pode ser escrito, mas sim para garantir à filosofia uma indefinida capacidade persuasiva, posta em dúvida pela escrita, que fixa a doutrina e confere uma aparência de conclusividade àquilo que, ao contrário, deve necessariamente permanecer provisório. O que significa, dito em outras palavras, manter a eficácia da filosofia, consiste, contudo, de que a filosofia é como Eros, que nunca se torna *Sophía* e nunca pode traduzir-se numa ciência completa e definitiva.<sup>94</sup>

Todavia, para que possamos articular melhor essa questão elaborada por Trabattoni, é necessário que voltemos mais uma vez à relação que se dá entre *éros* e retórica no qual, sem dúvida alguma, são os dois fios condutores do *Fedro*. Segundo Trabattoni, para Platão, a filosofia teria uma relação estrutural com o *éros*, relação esta ligada também à persuasão, o que tem por consequência a idéia de que a retórica é atributo essencial da filosofia. De modo que a íntima relação que existe entre *éros* e filosofia mostra que a persuasão não é a aplicação técnica da ciência filosófica, mas tem com a filosofia uma relação igualmente íntima, como aquela que tem *éros*.

<sup>93</sup> Cf. TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.109.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p,110.

Encontramos também, no *Fedro*, *éros* num papel de uma força irracional que possui ligação com a *manía* (com o delírio), no qual Sócrates afirma que nem todas as formas de *manía* são negativas; logo, ele aponta para a capacidade de prever o futuro como aspiração dos deuses, a purificação dos ritos religiosos, como a *manía* inspirada pelas musas (poesia), chegando finalmente ao *éros*.

Sócrates – existe uma terceira espécie de delírios: é aquela que as musas inspiram. Quando ela atinge uma alma virgem e ingênua, transporta-o para um mundo e inspira-lhe odes e outros poemas que celebram as façanhas dos antigos e que servem de ensinamento às novas gerações. Mas quem se aproxima dos umbrais da arte poética, sem o delírio que as musas provocam julgando que apenas pelo raciocínio será bom poeta sê-lo-á imperfeito, pois que a obra poética inteligente se ofusca perante aquela que nasce do delírio. Embora não sejam somente estas, já ficas sabendo quais são as belas vantagens que se podem usufruir de um estado delirante inspirado pelos deuses.<sup>95</sup>

O desígnio que Platão faz à poesia no diálogo do *Fedro* torna-se interessante, pois, tal aproximação ocorre também, no diálogo do *Íon*, no qual o tema da *manía* (ou delírio) também fora atribuído aos poetas, tendo por objetivo retirá-los do conhecimento racional, extraindo todo o prestígio de caráter normativo.<sup>96</sup> Segundo Trabattoni, Platão se deu conta de que o homem não é conduzido a certos pensamentos e comportamentos somente pela ciência, verdade e raciocínio, mas, também pela força lógica e irracional; fazendo com que a atitude do filósofo seja de repulsa, como podemos notar no *Íon*, *Apologia*, *Ménon*, *Górgias*.

Mas, é no *Fedro*, que Sócrates afirma que a *manía* nem sempre é um mal, pode também ser um bem. É justamente essa problemática da distinção do irracional que destacamos neste diálogo. Portanto, o que surge nesse ponto é que precisa diferenciar o irracional que se torna instrumento e substância da filosofia, do irracional que é irracional e nada mais, conduzindo a satisfação de caráter material e transitório, antes que o saber; é isso que encontramos no *Fedro* como problemática, pois os homens em

<sup>95</sup> PLATÃO. *Fedro*, p.244 b -245 c.

<sup>96</sup> TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. p. 111. Em todo caso, no *Íon*, Platão falara de poesia como de uma força irracional capaz de conduzir as almas a experimentar determinados sentimentos, como medo, angústia ou piedade, de modo singularmente análogo a quanto fizera *Górgias* no *Elogio de Helena*, onde o sofista havia tentado mostrar que a palavra age quase como uma droga e arrasta os homens a executar determinadas ações contra seu intelecto e contra a sua vontade.



sua condição mortal tem apenas uma fraca recordação das idéias e não podem ter delas um conhecimento direto (como vimos no mito do Segundo discurso narrado por Sócrates), é útil o impulso da força de *éros*, mediado pelo belo e pelo desejo que ele suscita, de maneira bem entendida aproprie-se de *éros* pela parte boa e se desfaça do aspecto da fruição sensível. Em seguida, na segunda parte do diálogo, ressalta-se também a idéia de que a filosofia nunca vai tornar-se um saber infalível e conhecido com sua técnica científica de clara intuição do intelecto, fazendo com que o filósofo recorra ao meio menos nobre da persuasão, baseado na dialética e no raciocínio.

Podemos, assim, expressar de um outro modo, a relação que liga *éros* à retórica, ou melhor, à persuasão de que a retórica pretende ser ciência: trata-se da psicagogia, ou seja da condução da alma. Assim como *éros*, impulsos para a beleza mediada pelo desejo, é um instrumento por meio do qual a alma pode ser educada e conduzida para a verdade filosófica, do mesmo modo a persuasão, se não entendida como técnica barata e vulgar para suscitar um assentimento superficial educa alma e conduz ao limiar do saber.<sup>97</sup>

As duas partes do diálogo, segundo Trabattoni, podem ser mais corretamente entendidas, já não como dois motivos que se divergem, mas, sim, como dois modelos diversos de se dizer a mesma coisa, ou seja, sublinhar o mesmo motivo. O que faz com que o objetivo do mesmo, não seja contrapor a filosofia da retórica, a ciência à persuasão, mas, sim, em atestar que o saber mais alto que o homem possa alcançar é a filosofia e não a *Sophia*.<sup>98</sup> Portanto, a filosofia necessita de *éros* e da persuasão.

A persuasão desenvolvida pelo filósofo é diversa daquela promovida por logógrafo, retores e sofistas, os discursos do filósofo Sócrates, mesmo se fundados, num assunto errado, são sempre melhores do que o de Lísias.<sup>99</sup>

Assim, a discussão acirrada entre a possibilidade ou não de uma dualidade entre *éros* e a retórica, presentes na estrutura do diálogo, permanece como tentativa de

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, p.115.

<sup>98</sup> As diferenças evocadas no *Fedro*, noutras palavras, não tem o objetivo de separar o branco do preto, o bem do mal, mas de fazer observar a diferença onde há a aparência de uma proximidade. *Ibidem*, 116.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 116.

justificar a equi-paridade de ambos. Parece-nos mais plausível concordar com a tese de uma simultaneidade de tais conceitos, visto que, como afirmara Trabattoni, ambos, embora sejam conceitos estruturalmente diferenciados, desembocam na mesma finalidade, que é a tarefa de se ascender à filosofia, ressaltando a necessidade da persuasão e do *éros* à filosofia. Pois, se não se compreende a relação de *éros* e persuasão, em suma, não se compreende por que a razão filosófica, fundada na posse da verdade, deva ter necessidade das seduções irracionais proporcionadas por *éros*: necessita disso precisamente porque uma razão filosófica objetiva e impessoal não existe (tal seria a *Sophia*), e, por conseguinte, a filosofia permanece, em todo caso, devedora dos impulsos do desejo e dos estímulos de uma persuasão corretamente orientada.

Por isso, os estudos que acolhem ao *éros* como valor filosófico, e que da mesma forma, apresenta a imagem epistemológica e metafísica da filosofia, não atinge o seu objetivo, pois, se assim fosse, filosofia e *éros* se impugnavam sem nenhuma mediação, ou seja, pensar o *éros*, como modelo irracional, e o *lógos* como modelo da razão, não possibilita encontrar nenhuma forma satisfatória, a não ser por uma adaptação, do qual um lado apresenta o irracional útil à filosofia e outro, a filosofia não se porta como uma doutrina clara e distinta.

Podemos concluir então, que a filosofia e o *éros* são incompletos por natureza, mas que a sua eficiência é incompleta e provisória no mundo; encontrando seu arremate na dimensão da metafísica. Podemos averiguar essa diferença no seguinte discurso de Sócrates, no diálogo do *Fedro*: “*A visão das idéias e reservada à alma desencarnada*”. Tal pensamento (isto é, de uma possível proximidade de *éros* e persuasão), nos traz o questionamento de que a distinção do saber débil da escrita e o saber forte da oralidade se encontram em contestação. Isso devido ao fato de que, dado que no diálogo do *Fedro*, Platão realiza o percurso contrário aos estudos dos túbiguenses, como na segunda parte do discurso, ele também expõe as regras da retórica filosófica, como se fosse uma técnica, onde a filosofia seria ciência.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, p.117. Com o *Fedro*, Platão quer dizer que a filosofia, além de ciência, deve também ser retórica, ou seja, deve ser capaz de apresentar suas verdades de modo persuasivo.

Sócrates – não te parece que a retórica é arte de governar as almas por meio das palavras, não só nos tribunais e outras reuniões públicas, mas também em particulares, tanto nos grandes, como nos pequenos assuntos? Não te parece que é tão louvável empregá-la, assim como de vê ser empregada, nos negócios importantes como nos de pouca monta? Não é o que tens ouvidos dizer sobre esse assunto?<sup>101</sup>

Portanto, o *éros* filosófico e a persuasão não podem ser vistos como instrumento pedagógico que estão disponíveis ao *sophós*. É dessa maneira que Trabatttoni apresenta suas premissas, tentando explicar a crítica de Platão ao uso da escrita, diferenciando do modelo proposto pelos tübinguenses. Vejamos agora, como o Fedro compartilha do projeto filosófico que Platão desenvolve na *República*, no qual ele descreve o modelo ideal do filósofo educador (político) indicando os conteúdos do seu saber. Saber que se manifesta como saber puramente teórico dos filósofos do estado celeste e que correm risco de se desgastarem e reduzirem com os saberes polemizado nos diálogos juvenis; por esse motivo, ele sente a necessidade de repropor a polêmica contra os retores e sofistas com o objetivo de não confrontar a filosofia à sofística e à retórica, mas diferenciá-la apesar da proximidade. As duas operações (a relativa à sofística e a relativa à retórica) são conduzidas, respectivamente, no *Sofista* e no *Fedro*, no *Sofista*, Platão reforça, sem mais, as críticas formuladas em seu tempo contra a sofística (assim como ocorre no *Fedro* para a Retórica), mas, ao mesmo tempo, admite uma afinidade ao menos aparente, e se esforça por salvar o filósofo e seu saber, não obstante essa possível contaminação.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> PLATÃO. *Fedro*. 261.

<sup>102</sup> TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. p. 122.

## II. 2 – O modelo correto de compor discurso: Retórica ou Filosofia ?

Fedro – Sem dúvida, Sócrates, e tu sabes tão bem como eu que, regra geral, os homens mais poderosos e eminentes de cada cidade receiam escrever discursos por causas das críticas a que a posterioridade os pode submeter, e até mesmo com receio de serem alcunhados de sofistas.<sup>103</sup>

Analisaremos agora, a parte do diálogo que apresenta o “autotestemunho” em que Sócrates apresenta suas críticas relacionadas à escrita. Começarei com um breve resumo: Após o termino de seu segundo discurso (palinódia), Sócrates busca elucidar as semelhança entre retores, logógrafos, políticos e sofistas. (257c - 258d); depois, Sócrates apresenta o tema dominante da segunda parte do diálogo: “Sócrates – além disso , que é escrever bem e que é escrever mal?”<sup>104</sup>; mais adiante, Platão busca especificar melhor essa questão, quando ele problematiza:

Sócrates – procuremos, nesse caso refletir sobre o assunto que há momentos estávamos a examinar, isto é, o de saber o que seja escrever e recitar bem um discurso, ou seja, escrevê-lo e recitá-lo mal...<sup>105</sup>

Vale lembrar que até essa parte Platão não concede a diferença entre o discurso oral e escrito, mas parece considerá-los nos mesmos parâmetros. Buscando resolver tal questão, Sócrates diz: *Pois bem: não é necessário que o orador esteja bem instruído e realmente informado sobre a verdade do assunto de que vai tratar?*<sup>106</sup> Notemos que essa condição apresentada por Sócrates vai em direção à prática dos retores, no qual Fedro é testemunha e diz:

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, 257 d.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 232.

<sup>105</sup> *Ibidem*, 259 e.

<sup>106</sup> *Ibidem*, 259d.

A esse respeito, Sócrates, ouvi o seguinte: para quem quer tornar-se orador consumado não é indispensável conhecer o que de fato é justo, mas, sim, o que parece justo para a maioria dos ouvintes, que são os que decidem; nem precisa saber tampouco o que é bom ou belo, mas apenas o que parece tal – pois é pela aparência que se consegue persuadir, e não pela verdade.<sup>107</sup>

Tomado pela afirmação de Fedro, Sócrates afirma, que se um orador ignora a verdade, não teria condições de descrever as coisas do modo aparente, pois é incapaz de assimilar a diferença entre o aparente e o real (260 a – 261 a), conseqüentemente, a capacidade oratória de falar e compor discursos; é vinculada de maneira direta à filosofia.

Sócrates – [...] mas uma coisa posso afirmar com orgulho: sem as minhas lições a posse da verdade de nada servirá para engrenar a persuasão. [...] Vinde, nobres criaturas! convencei a Fedro, pai de belos filhos, de que, se não estudar convenientemente a filosofia, não será capaz de falar sobre nada! Mas tu Fedro, responde!<sup>108</sup>

Com isso, Platão pretende mostrar, como já havia feito no *Górgias*, que não existe uma ciência retórica certa, como a arte da persuasão, pois só quem pode praticá-la é quem detém o conhecimento da coisa de que se fala e que não se pode usar a persuasão, a não ser de maneira transitória. Por isso Platão quer negar que a persuasão seja objeto limitado de uma técnica e mostra que ela possui vantagens de máxima generalidade.

No *Fedro*, Sócrates diz:

Uma vez escrito, um discurso, um discurso sai a vagar por toda parte, não somente entre os conhecedores, mas também entre os que o não entendem e nunca se pode dizer para quem serve e para quem não serve. Quando desprezado ou injustamente

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, 260 a.

<sup>108</sup> *Ibidem*, 259 d -261 a.

censurado, necessita do auxílio do pai, pois não é capaz de defender-se nem de se proteger por si .”<sup>109</sup>

Em seus estudos Trabattoni afirma que, não é somente a persuasão que é privada de seu caráter especializado e misterioso, mas, também, declarada parte integrante de todas as atividades humanas que têm a ver com os discursos. Esta consequência põe em voga o segundo elemento novo, em relação ao *Górgias*, que deduzimos da relação entre filosofia e a arte de compor o discurso; portanto, os bons discursos não são aqueles que dão a entender o conhecimento da verdade, mas, também, aqueles que possuem a capacidade de persuadir a alma.<sup>110</sup>

Sócrates – Pois bem, não te parece que a retórica é uma psicagogia, uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso, não só nos tribunais e locais públicos, mas também em qualquer espécie de assembléia privada? Uma arte que não varia consoante a grandeza ou a pequenez do assunto em vista? Uma arte cuja prática correta, é tão louvável para tratar de assuntos correntes de assuntos nobres? Não é isso que tens ouvido dizer? [...] Ora, não só nos tribunais e nas assembléias do povo há discussões e contradições; em toda sorte de discurso, a arte, caso exista, deve ser a mesma, permitindo a um homem tudo comparar e lançar luz sobre as comparações, distinguir o que o adversário procura confundir ou obscurecer.<sup>111</sup>

Notemos que, a arte que Sócrates fala nesse fragmento do discurso é a filosofia, que é somente esclarecida no final; em seguida, Sócrates busca reconsiderar o discurso de Lísias e apontando suas fragilidades, no sentido de que há privação de uma estrutura argumentativa orgânica, pois o mesmo falara de *éros* sem apresentar nenhuma definição anterior (justa ou errada) (262 c – 265 d), para que possa alcançar esse objetivo, dado que, para Sócrates se faz necessário com o uso da dialética.<sup>112</sup> “Sócrates – Ora, caro

<sup>109</sup> *Ibidem*, 261 a.

<sup>110</sup> **TRABATTONI**, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.127. Ou, antes, de certos pontos de vista, pode-se dizer que as duas condições são permutáveis: de um lado, só quem possui o verdadeiro pode persuadir, de outro, só quem consegue ser verdadeiramente persuasivo pode, com isso, demonstrar conhecer a verdade.

<sup>111</sup> **PLATÃO**. *Fedro*. 261 d

<sup>112</sup> **Trabattoni**, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.128. Dialética é entendida como o procedimento dúplice de juntar os diversos elementos, e dividir as espécies em subespécies de extensão, sempre mais limitadas.

Fedro, eu também sou muito amigo desta maneira de compor e decompor idéias. É a melhor maneira de apreender a falar e pensar”.<sup>113</sup>

Diante de tal questionamento, Fedro ainda não compreende onde Sócrates quer chegar, ou seja, em dizer que a verdadeira retórica é a dialética, ou não, por isso, sugere a Sócrates que examine o que se encontra escritos nos livros.

Fedro – As regras existentes nos livros que tratam desta arte não são poucas, caro Sócrates!

Sócrates – Fizeste muito bem em me ter lembrado isso! Julgo, se não estou enganado, que todo o discurso deve começar pelo “preâmbulo”. Pretendes referir-te aos ornamentos da arte?<sup>114</sup>

Sócrates concorda com Fedro, mas, logo, encontra um jeito de livrar-se desse argumento com ironia (266 d – 267 d), pois, a essência da retórica se encontra somente junto à filosofia, sem anteceder-la ou contrariá-la. Por que nenhuma habilidade mecânica pode produzir arte e ciência. Em seguida, Sócrates compara a retórica à arte médica, à proporção que, não é somente a arte de aproximar palavras de maneira eficiente, mas, também, como e em quais condições se deve dirigir a palavra. Pois, para tornar-se bom retor deve-se conhecer acuradamente as almas e suas diversas características, para apreender as diferenças que existem de pessoa para pessoa e usar com cada uma as palavras mais adequadas.

Sócrates – Com a arte retórica passa-se mais ou menos o que se passa com a medicina.

Fedro – então como?

Sócrates – Tanto em uma como em outra cumpre efectuar a análise de uma natureza: na primeira, a análise da natureza do corpo e, na segunda, análise da natureza da alma. Tem de se levar isto em conta se, de acordo com a arte, e não só pela pratica empírica e pela rotina, quiseses dar saúde e vigor a um e à outra, ministrando remédios e alimentos a um e infundir noutra as tuas convicções, de modo a torná-la virtuosa, mediante os discursos e argumentação honesta.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> PLATÃO. *Fedro* 266 c.

<sup>114</sup> *Ibidem*, 266 d.

<sup>115</sup> *Ibidem*, 270 b.

Trabattoni faz uma releitura desse fragmento do diálogo, construindo três argumentos, no qual, no primeiro, ele lembra que no *Górgias*, Platão confronta o retor ao cozinheiro e no *Fedro*, como já vimos, ele faz uma analogia com o médico, gerando uma polêmica entre a retórica tradicional e a dos sofistas. No *Górgias*, o modelo adotado é a técnica de conhecimento do objeto e dos métodos de uma certa ciência (lembrando que esta técnica é persuasiva); já no *Fedro*, significa *techné* em modificação, ou seja, para a ciência ser verdadeiramente ciência, ela não deve ser somente um procedimento, mas, deve ainda conhecer o objeto no qual esses procedimentos são aplicados, em “toda” a sua múltipla diversidade que, de outra maneira, não seria ciência. A ciência de *Fedro* é outra mais frágil, se a compararmos com a do *Górgias*, pois, no *Górgias*, para ser persuasiva, basta à ciência ser vista no sentido técnico e mecânico, e, já no *Fedro*, tem que transpor alguns procedimentos, que são característicos da retórica.

O segundo argumento está ligado ao *phármakon*, que encontramos de maneira sutil em algumas partes do *Fedro*, e que Derrida toma como objeto de seus estudos em sua obra *A farmácia de Platão* (1972), Em sua pesquisa o autor aponta uma relação de ambivalência do *phármakon* articulado a outros signos do texto de *Fedro*; a análise do texto de Platão se faz em torno de *uma cena de escrita* que acontece quando Sócrates está narrando para Fedro a apresentação da escrita por seu inventor, logo adiante no *Fedro* vem ao palco a "verdadeira" cena de escrita. Trata-se do momento em que *Thoth* apresenta ao Rei algumas de suas invenções.

A última dentre elas, na ordem de apresentação, são os caracteres escritos (*grámmata*) que devem servir como remédio (*phármakon*) para a memória e para a instrução. O argumento do Rei para a rejeição desse "presente" vai ser o de que a escrita é boa não para a memória (*mnéme*) mas para a simples recordação (*hypómnesis*). Thamuz reverte o sentido e o valor da oferenda concedida por seu criador, transformando o "remédio" em "veneno" para a memória. Segundo Derrida, toda a interpretação do *Fedro* se faz necessariamente pela reversão da avaliação da escrita-*phármakon*. Notemos que no diálogo, *phármakon* e escrita tinham sido associados de maneira indireta, somente pela identificação de alguns atributos comuns, ou seja, de uma suspeita quanto à *eficácia oculta*, próxima da magia, tanto do "livro" quanto da



"droga". Para Thamuz, o texto escrito não pode ser um auxílio ao verdadeiro conhecimento porque ele simplesmente parece *"repetir sem saber"* (DERRIDA, 1972a, p. 84). O que se marca assim é o valor da escrita como simples representação da fala, esta sim produz o verdadeiro conhecimento.

O poder do *lógos* está na razão direta de sua proximidade para com a origem, entendida como função da presença plena, *"a origem do lógos é seu pai. Pode-se dizer, por anacronia, que o 'sujeito falante' é o pai de sua fala"* (Id., 1972a, p. 86). Eis o que Derrida nomeia como a "tese do pai", ou a tese simplesmente, *"O lógos é um filho, portanto, e se destruiria sem a presença, sem a assistência presente do pai"* (Id., 1972a, p. 86) Por conseqüência, ao texto escrito cabe a tese contrária, *"A especificidade da escrita se relacionaria, portanto, à ausência do pai"* (Id., 1972a, p. 86). Se a especificidade do *lógos* é ter um pai, a questão que se coloca seria a do que é um pai. *"O pai é sempre pai de um vivo/falante. Em outras palavras, é a partir do lógos que se anuncia e se dá a pensar algo como a paternidade"* (Id., 1972a, p. 91) É o discurso que engendra um valor possível de paternidade, e não o contrário, eis uma primeira inversão da tese platônica.

O veredito de Thamuz para com a invenção de seu subordinado marca a oposição entre um *lógos* determinado pela memória viva (*mnéme*) e uma escrita subdeterminada pela simples recordação ou rememoração (*hypómnesis*), como fixada em caracteres mortos. Como se passa com o "livro do *Filebo*", a teoria logocêntrica da linguagem no *Fedro* se estabelece a partir da oposição entre o vivo e o morto, a memória e a recordação, o modelo e a imagem, a presença e a ausência. Em suma, entre uma re-apresentação da origem, ou seja, o *lógos* como determinado por esse que é um Deus-Rei-Bem-Sol-Pai-Capital, e uma representação de representação, ou des-representação, ou seja, a escrita de Thoth como cópia do discurso falado. Nos dois casos, tem-se uma repetição da origem, segundo um esquema dissimétrico que já vimos.

[...] Oposição sutil entre um saber como memória e um não-saber como rememoração, entre duas formas e dois momentos da repetição. Uma repetição de verdade (*alétheia*) que dá a ver e apresenta o *eidos*; e uma repetição de morte e de esquecimento (*léthe*) que vela e desvia porque não apresenta o *eidos* mas re-apresenta a apresentação, repete a repetição.<sup>116</sup>

Repetição de morte *diferindo* de repetição de vida. Aquilo que se chama memória no Ocidente se deixaria compreender de maneira autêntica neste último modo de repetição. *Lembrar-se*, segundo o senso corrente, é repetir à distância uma *experiência vivida*. Não se lembrar implica ser incapaz de re-viver o passado, entregando-o ao perigo do *esquecimento*, cujo outro nome seria *morte*. Mas haveria um modo de pensar a memória que iria para além dessa elementaridade psicológica.

Derrida lembra que a palavra grega *patér* quer dizer ao mesmo tempo bem, chefe e capital, algo de que nem os comentadores nem os tradutores parecem ter-se dado conta. O *lógos* é um "ente", um animal dotado de pé e cabeça, isto é, começo-meio-e-fim. Quanto à escrita, ela é inaceitável porque "repete sem saber" a realidade do ente-presente que é o *lógos*, ou seja, ela não está ligada à verdade como desvelamento da presença plena. Posição ambivalente da escrita, ao mesmo tempo uma *órfã carente* da assistência de seu pai e uma *ameaça parricida*, "*o desejo da escrita é indicado, designado, denunciado como o desejo da orfandade e da subversão parricida*" (*Id.*, 1972a, 87). O parricídio da escrita está em continuar a *falar* na ausência de seu pai, podendo vir a dizer aquilo que ele não teria dito, espécie de simulacro do desejo-presente.

A ordem do conhecimento se deixa então ameaçar por essa *mnemotécnica* afetada pelo "mal de repetição", pelo fato de ao repetir a palavra do pai em sua ausência poder traí-la. O valor de suplência perigosa da escrita-*phármakon* já está assinalado na figura de seu suposto pai, o semideus Thoth, que traz consigo a vontade de substituir Thamuz, uma máscara que se acrescentaria "*como o atributo essencial daquilo a que se acrescenta e do qual não se distingue por quase nada*" (*Id.*, 1972a, p. 102). A pesquisa de Derrida busca revolver certas camadas do diálogo que não foram simplesmente ignoradas mas que de certa forma não poderiam ser consideradas no horizonte de uma tradição, cujo nome mais legítimo seria o de platonismo.

---

<sup>116</sup> DERRIDA, *A farmácia de Platão*. 1972a, p. 155.

Entenda-se até certo ponto o paradoxo. Um certo querer-dizer, como uma das linhas de força no texto platônico e identificável normalmente à "intenção do autor", comandaria das mais diversas maneiras uma tradição de leitura dos próprios diálogos. E um dos efeitos do estabelecimento dessa tradição seria a fundação do próprio platonismo. A tradição legitimaria o platonismo enquanto metafísica da presença. O paradoxo recrudescer pela consideração de que o "recalque" das outras linhas de força em Platão atua justamente por suprimir daquilo que teria a ver com a repetição de morte, a escrita. Isso é tão importante quando se considera que foi nessa resistência de forças que se forjou um conceito voluntário, subjetivo e psicologizante de memória.

Concluimos que a leitura de Derrida, ao mesmo tempo em que puxa os fios do texto, no caso o *Fedro*, revolvendo suas camadas e propondo outras interpretações à *margem* da tradição filosófica, interroga vigosamente o conceito metafísico de memória e seus presumidos valores antinômicos: esquecimento e recalque. Essa análise de Derrida refere-se ainda a uma comparação com *Górgias*, em sua passagem do *Elógio de Helena*, no qual o *phármakon* é um meio capaz de produzir no homem determinadas condições e comportamentos. Mas vale lembrar que no *Górgias* o *phármakon* atua num nível fisiológico como um reagente químico e em Platão o *phármakon* é a mediação da alma.<sup>117</sup>

Para Platão, a palavra causa seus efeitos não ao modo mecânico da medicina, mas, por meio da persuasão, isto é, suscitando no destinatário um consentimento que se desenvolve com movimento espontâneo, e não com reação física irrefletida.<sup>118</sup>

O terceiro argumento está relacionado à psicagogia. Platão, não afirma no diálogo *Fedro* que a psicagogia é uma característica da palavra, ele diz o contrário, ou seja, que ela é potência, portanto, não existe uma palavra capaz de dizer o verdadeiro de um lado, e do outro, uma reelaboração dessa palavra, que a torne persuasiva, pois, se dessa maneira acontecesse, na segunda parte do diálogo *Fedro*, Platão não identificaria

---

<sup>117</sup> Nesse sentido, se é verdade que a palavra conduz a alma, o faz, contudo, somente mediante o consentimento de quem é conduzido, e nunca contra ele. Esse sentido ilustra uma característica fundamental também para aquela ciência particular que é a filosofia, que se fundamenta, como muitas outras, na palavra.

<sup>118</sup> TRABATONNI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.131.

a verdadeira retórica com a dialética, mas, sim, promoveria o nascimento da retórica filosófica diferenciando-a da ciência filosófica.<sup>119</sup>

Percebemos que, no *Fedro*, Platão busca admitir o nexos filosofia-persuasão e diferenciar a ciência filosófica (enfraquecida) da retórica comum na época. Se tomarmos o caminho, no qual a verdade filosófica deve ser totalmente persuasiva, nos restaria à imagem de que a retórica é que dita a filosofia, mas, esse movimento não se dá dessa maneira, pois, no *Fedro*, Platão tem toda uma sutileza em apresentar que a palavra filosófica tem sua cientificidade específica, e é isso que a diferencia da retórica.<sup>120</sup>

Essa diferença se distancia cada vez mais, primeiramente, porque o retor não se interessa pela verdade do objeto, ou seja, todas as opiniões são de igual valor, pois, o seu objetivo é só o de encontrar as palavras certas; já o filósofo, perfaz o difícil caminho de recuperação do rastro da verdade, que vislumbra no além-mundo. Depois, como podemos notar, o retor/sofista se comporta como Lísias em seu discurso, não levando em consideração o interlocutor, compondo seus textos sem metodologia e sem rigor de argumentação,<sup>121</sup> ou seja, o retor não sabe persuadir da mesma maneira estável, porque, se soubesse fazê-lo, seria filósofo.

Portanto, a ponte que se faz entre palavra e persuasão, no diálogo do *Fedro*, é para explicitar a necessidade de que a filosofia permaneça na oralidade, pois, se o poder da palavra se restringir a psicagogia e, dado que as almas são sempre diversificadas, a verdade filosófica estaria sempre disponível para expressar-se diversamente, fazendo com que não seja presa a uma doutrina escrita, pois o escrito define, fixa. Como podemos averiguar, a estrutura toda do diálogo, com a temática de éros, da retórica e da persuasão, se volta para uma conclusão única e lógica, que no *Fedro*, Platão está movendo-se na direção de uma concepção dúctil do saber filosófico, relativamente fraca em relação ao modelo técnico-mecânico. Portanto é natural esperar que a preferência

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, p.132. Não se pode instituir uma clara diferença entre uma palavra verdadeira e uma palavra persuasiva, porque a verdade de uma certa palavra se manifesta sempre e somente na persuasão de uma alma que dela é persuadida.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p.133. Naturalmente que essa cientificidade tem seus limites, seja porque o conhecimento intelectual do objeto, ou idéia, não mais é imediatamente disponível ao homem na sua condição encarnada, seja porque a dialética, como procurei mostrar noutro lugar, não é entendida como ciência impessoal e objetiva, mas é sempre indissolivelmente ligada à dialógica, ou seja, deve levar em conta almas, indivíduos e seus condicionamentos.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p.134. Apesar da exigência comum de que a palavra saiba conduzir a alma, a diferença entre Platão e os outros retores, inclusive os melhores, é, portanto, fortemente marcada no *Fedro*.

pela palavra oral, expressa nas últimas páginas do diálogo, corresponda a essa exigência de ductilidade, de não pode ser objeto de percepção clara e distinta, mas pode ser alcançado somente com o impulso proporcionado por *éros*, ou como fatigante trabalho da persuasão.

## II. 3 – A crítica à escrita no *Fedro*.

“Sócrates – Só resta, então, falar sobre o que convém e o que não convém escrever, e examinar quando essa arte é bem ou mal empregada, está certo?”<sup>122</sup>

Iniciemos agora a análise do diálogo no qual Platão começa a tecer suas críticas à escrita. Nos estudos de Trabattoni, é justamente nessa passagem, que inicia uma possível antecipação da argumentação de Platão, que é estabelecer o que o bom discurso deve ser, no seu máximo grau possível, verdadeiro e persuasivo, simultaneamente. Ao assumir essa posição, Platão quer mostrar especificamente que a tradição oral está num nível de estrutura superior à escrita; por isso, Sócrates expõe a Fedro o mito da invenção da escrita com *Thamuz* e *Thoth*; com isso, ele quer dizer que a escrita nos dá somente um aprendizado de ilusão.<sup>123</sup>

Sócrates – pois bem: ouvi uma vez contar que, na região de Náucratis, no Egito, houve um velho deus deste país, deus a quem é consagrada a ave que chamam íbis, e a quem chamavam *Thoth*. Dizem que foi ele que inventou os números e o cálculo, a geometria e astronomia, bem como o jogo das damas e dados e, finalmente, fica sabendo os caracteres gráficos (escrita). Nesse tempo, todo o Egito era governado por *Thamuz*, que residia no sul do país, numa grande cidade que os Gregos designa por Tebas do Egito, onde aquele deus era conhecido por o nome de Ámon. *Thoth* encontrou-se com o monarca, a quem mostrou suas artes, dizendo que era necessário dá-las a conhecer todos os egípcios. Mas o monarca quis saber a utilidade de cada uma das artes e, enquanto o

<sup>122</sup> PLATÃO, *Fedro*. 256 b.

<sup>123</sup> TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.138. De modo que, quem se entrega a uma ciência transmitida em forma de escrita, mostra ser muito ingênuo, “porque quem considera que os discursos escritos são algo mais do que um apelo mnemônico para quem já sabe, concernente àqueles argumentos sobre que versam os escritos mesmos” (9275 cd).

inventor as explicava, o monarca elogiava ou censurava, consoante as artes lhe parecia boas ou más, foram muitas diz a lenda, as considerações que sobre cada arte *Thamuz* fez a *Thoth*, quer condenando, quer elogiando, e seria prolixo enumerar todas aquelas considerações. Mas quando chegou a vez da invenção da escrita. Exclamou *Thoth*. Eis oh Rei a arte que tornará os egípcios mais sábios e os ajudará a fortalecer a memória, pois com a escrita descobri o remédio para a memória.<sup>124</sup>

Sócrates, logo trata de afirmar que a escrita dá somente a ilusão do aprendizado, pois quem se entrega a uma ciência transmitida na forma escrita apresenta-se ingênuo.

[...] tu neste momento e como inventor da escrita, esperas dela, e com entusiasmo, todo o contrário que ela espera pode vir a fazer! Ela tornará os homens mais esquecidos, pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras, e só se lembrarão do assunto em si mesmos. Por isso, não inventaste um remédio para a memória, mas sim, para a rememoração.<sup>125</sup>

A interpretação dessa passagem pela escola de Tübingen se dá de forma esquemática e linear; pois, se a escrita serve como uma faculdade de reter na memória aquilo que se aprendeu outrora, em que consistirá esse aprendizado precedente, senão no estudo e escuta das doutrinas platônicas apresentadas oralmente?<sup>126</sup> Já para Trabattoni, a análise de todo o conjunto citado acima (mito da Escrita), nos mostra que a interpretação adotada pelos tubinguenses é pouco provável, como já fora dito anteriormente, pois nenhuma vez, *Thamuz* dá indícios do que se pode ensinar oralmente e por escrito, ou seja, o que ele apresenta em oposição à escrita, não é o saber oral, mas, sim, um “saber e uma consciência interna”.

Para entender o que Platão quis dizer nessa parte do diálogo, devemos nos concentrar, segundo Trabattoni, na contraposição do interno (correlato e espontâneo) e o externo (mecânico, forçado). Portanto, só podemos definir como nosso saber, aquilo que

<sup>124</sup> PLATÃO. *Fedro*. 275 a.

<sup>125</sup> Platão. *Fedro*. 275 cd.

<sup>126</sup> TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.138. Assim, Platão pretendia dizer, pela boca de seu porta-voz, Sócrates, que a escrita, por si, nada pode ensinar, a não ser a quem já aprendeu por outra via, e, portanto, que os próprios diálogos de Platão podem ser compreendidos somente supondo as doutrinas não escritas.

compreendemos e assimilamos no interior de nossa alma, ou seja, no que se desenvolve no nosso íntimo, ainda que seja pela ação dos agentes externos.

No entanto, se as analogias sugeridas por Trabattoni são válidas, surge então a seguinte pergunta: Porque Sócrates afirma que as recordações escritas são um auxílio para quem já sabe? Para quem estuda a filosofia de Platão, a resposta se manifesta de uma forma óbvia: Platão interpreta o ato de aprendizagem como se deduz no *Fédon* e *Ménon*, que consiste na rememoração; para ele, o aprendizado equivale a revirar a memória, e nela pôr ordem. Por isso que, no diálogo, através de *Thamuz* e Sócrates, Platão descreve o ato interior de aprendizagem, como o tornar presente uma recordação, por isso, quando *Thamuz* lamenta que a escrita pode desviar a alma do ato de recordar, ele quer dizer que ela poderia desviar do ato de rememorar interiormente.<sup>127</sup>

Sócrates – O uso da escrita, Fedro, tem um inconsciente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogam conservar-se-ão gravemente caladas. O mesmo sucede com os discursos [...].<sup>128</sup>

Nessa passagem Platão afirma, mais uma vez, que nesse ponto de vista a palavra escrita é ineficaz, pois a escrita tem um caráter desnorteante, que dá uma proximidade com a pintura.

[...] Falam das coisas como conhecessem, mas quando alguém quer informa-se sobre qualquer ponto do assunto exposto, eles se limitam a repetir Sempre a mesma coisa. Uma vez escrito o discurso sai a vagar por toda a parte, não só entre os conhecedores mas também entre os que não entendem, e nunca se pode dizer para quem serve e para quem não serve. Quando é desprezado ou injustamente censurado, necessita do auxílio do pai, pois não é capaz de defender-se nem de se proteger por si.<sup>129</sup>

<sup>127</sup> *Ibidem*, p.141. Para Platão, a luz da doutrina da reminiscência, é a única via que pode dar ao homem um saber digno desse nome; não pretende, certamente, dizer que a escrita diminui, aos olhos da alma, a importância do verdadeiro aprendizado, que se desenvolveria somente mediante a comunicação oral.

<sup>128</sup> **PLATÃO**, *Fedro*. 257 d.

<sup>129</sup> *Ibidem*, 275 d.

Nessa narrativa, verificamos que Platão apresenta dois pontos importantes para a temática apresentada aqui. O primeiro se refere ao que o discurso escrito não sabe responder, e o segundo, na afirmação de que o discurso escrito alcança as mãos de todos, até mesmo dos que não estão em condições de compreendê-lo. É nesse segundo ponto que a escola de Tübingen se concentra, para mostrar que, a crítica contra a escrita não possui caráter filosófico, mas variações devido aos fatores históricos relacionados contra a derivação do saber. Retornamos a este ponto somente para mostrar que este se encontra ultrapassado; pois, como é sabido, esta interpretação não é cabível nos dias de hoje, pois, tais preconceitos relacionados contra a divulgação do saber foram removidos, devido aos fatores históricos como fora dito acima.

Retomando a primeira crítica (ou seja, acerca da incapacidade de responder), Trabattoni fala que é de grande importância observar que é desse ponto que Platão marca uma aparente contraposição entre a tradição oral da escrita; fato este que, anteriormente, quando se tratava de uma técnica a desenvolver, essa diferença não teria sido levada em consideração. Quando Sócrates utiliza o mito de *Thoth* (escrita), ele queria esclarecer os danos da escrita, quando era contraposto ao conhecimento interior e não a oralidade; então, por que Platão quer diferenciar o valor da escrita sob a oralidade?

Ele queria decidir qual seria o modelo ideal capaz de estimular o aprendizado, ou seja, a capacidade de persuasão mais elevada, na qual a comunicação oral é superior à escrita. Notemos que nas passagens comentadas, podemos averiguar que não se fala em contrapor discursos orais a discursos escritos e, nem tampouco em doutrinas que possam estar inseridas nos discursos orais ou escritos. A diferença que Platão apresenta é entre a comunicação oral da comunicação escrita, na qual a escrita se dá à distância, utilizando discursos fixados fora de todo o controle do autor; diferentemente da comunicação oral, que é realizada no contato imediato com a alma do receptor, onde o autor sempre presente possui condições de esclarecê-los.<sup>130</sup>

Para Trabattoni, finalmente chegamos ao ponto no qual temos todo o aparato capaz de compreender a desconfiança que Platão levanta com a divulgação do saber;

---

<sup>130</sup> **TRABATTONI**, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.145. Uma comunicação oral é mais verdadeira, em geral, do que uma escrita, não porque possa dizer coisas mais verdadeiras, mas porque pode mostrar, promover e reproduzir a verdade nas almas, muito melhor do que tudo o que possa fazer escrito.



esta desconfiança se dá ao fato de que, aquilo que está escrito não saberia e não poderia responder às perguntas, dizendo sempre a mesma coisa a todos. Portanto, o que cessa a filosofia diante da escrita, não é a busca por verdades superiores que poderiam ser afrontadas, mas, sim, a força da persuasão.

Sócrates – Refiro-me ao discurso conscienciosamente escrito com a ciência da alma, ao discurso que é capaz de defender a si mesmo, e que sabe diante de quem convém falar e diante de quem é preferível ficar calado.<sup>131</sup>

Nesse fragmento, Platão utiliza o termo “discurso” somente em termo metafóricos, pois, segundo Trabattoni, o que devemos levar em consideração é a situação: ao dizer que o discurso deve agir em razão de si mesmo, Platão quer dizer que, em uma ocasião de comunicação oral, quem apresenta pode defender suas idéias, tirando dúvidas; o que não acontece da mesma forma na comunicação escrita.<sup>132</sup>

Mas, o que é de mais importante nessa passagem, é justamente a menção da alma como o único e verdadeiro lugar onde o aprendizado é possível, buscando apresentar de uma forma mais clara a metáfora *dos Jardins de Adônis* (276 b) que Sócrates utiliza. Isso para fazer notar que, o homem ajuizado buscará uma alma adequada e bem disposta para plantar e semear seus discursos ditados pelo conhecimento; e, para que isso se realize, ele utiliza o método indicado anteriormente, que é a dialética analítico-sintética, com sua eloquência adequada a cada natureza.

Sócrates – O exame que fizemos demonstrou o seguinte: não é possível fazer discursos artísticos naturais, quer se trate de ensinar, ou de persuadir, se não se conhece a verdade sobre os objetos a respeito dos quais se fala ou se escreve, se não estiver em condições de defini-los e de dividi-los em espécies e gêneros, se não se houver estudado a natureza da alma e determinando quais gêneros de discurso se adaptam às suas espécies; se não se tiver redigido e ordenado o discurso de tal

---

<sup>131</sup> PLATÃO. *Fedro*. 276 a.

<sup>132</sup> TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.147. Portanto, não foi pensando em doutrinas esotéricas orais, que Platão sublinhou o equilíbrio entre a escrita e oralidade de que agora estamos falando.

maneira que ofereça à alma complexa um discurso complexo e a alma simples um discurso simples.<sup>133</sup>

A preferência pela comunicação oral que Platão apresenta nessa passagem do diálogo, não depende de uma intenção contrária à divulgação, mas, sim, do desejo de garantir a adaptação do discurso filosófico aos vários tipos de aula. Essa adaptação é o motivo pelo qual o filósofo deve possuir algo a mais, relacionado a seus escritos, pois lhe é necessário, para que este possa construir discursos adaptáveis a quaisquer circunstâncias.

Sócrates –[...] Os melhores discursos escritos são os que servem para acordar as lembranças dos conhecedores; só as palavras pronunciadas com o fim de instruir, e que de fato se gravam na alma sobre o que é justo, belo e bom, somente nelas se encontra uma força eficaz, perfeita e digna de empregarmos nela os nossos esforços.<sup>134</sup>

Concluindo com a análise da crítica à escrita no *Fedro*, a luz da interpretação de Trabattoni, notamos a exposição de dois problemas que poderiam, ainda, levantar dúvidas com relação a seus estudos de interpretação favorecendo a proposta dos Tübinguenses: A primeira está na passagem 277 e, na qual Sócrates faz a distinção dos discursos filosóficos (fundado nas investigações); nesta passagem, Platão quer condenar apenas os discursos que objetivam a persuasão, como ele já havia antecipado no *Górgias* e retoma no *Fedro*.<sup>135</sup> O segundo, na passagem 278 d, quando ao definir os poetas, os logógrafos e os legisladores, Sócrates qualifica de uma forma negativa o filósofo, como aquele que possui algo mais precioso (*timiótera*), que para a escola de Tübingen indicaria doutrinas metafísicas superiores que Platão ensinava aos discípulos em suas lições orais, o que confirmaria, segundo eles (tübinguenses), a interpretação esotérica; o que, segundo Trabattoni, não é difícil de se ver, pois o filósofo, certamente pode escrever e compor discursos, recusando ver-se identificado inteiramente com esses

<sup>133</sup> PLATÃO. *Fedro*. 277.

<sup>134</sup> PLATÃO. *Fedro*. 278 b.

<sup>135</sup> TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.156. O elemento de novidade presente no *Fedro* consiste, como dito, no fato de Platão, aqui não se contentar em dizer que a ciência é persuasiva como ciência, mas redefinir a ciência com base na exigência persuasiva que a anima.

discursos que são sempre produto imperfeito e transitório da sua alma. E é na alma que se encontra o verdadeiro tesouro do seu saber é na alma a fonte que os discursos derivam e sempre será capaz de produzir outros melhores.

Concentraremos agora no estudo da *Carta VII*, buscando analisar com todo cuidado as questões da crítica à escrita, com a digressão filosófica que muitos estudiosos apontam que existe na Carta, mas, com os devidos cuidados de uma análise dentro do contexto específico conivente com a proposta deste trabalho.

## TERCEIRA PARTE

### *Carta VII*

#### **II. 1 – A autenticidade da obra**

Sabemos que muitos estudiosos questionam sobre a legitimidade da Carta VII, os motivos como é sabido, vão contra a autenticidade da obra que estão localizados nas motivações histórico-biográficas, quanto ao aspecto filosófico, existe uma subdivisão que afirma encontrar no texto elementos que fazem parecer um texto falso, como as doutrinas ou expressões características de movimentos filosóficos posteriores. Apontaremos alguns desses pontos, que vão contra a autenticidade da obra.

I – É concernente que o *corpus* platônico possui obras que faltam legitimidade que fora reconhecida na antiguidade.

II – As possíveis causas que os estudiosos modernos têm para por em dúvidas a legitimidade de algumas obras que foram aceitas na antiguidade, segue-se daí que as obras espúrias podiam ter sido introduzidas no *corpus* sem nenhuma suspeita dos antigos estudiosos.

III – O ato de compor cartas de autoria famosa era comum na antiguidade com a finalidade de lucrar, por prazer e até mesmo como exercício de literatura.

IV – A veracidade dos fatos ocorridos na Sicília é questionada.

V – O estilo da linguagem utilizada na Carta por Platão não é peculiar.

VI – É inconsistente os conselhos políticos que Platão oferece aos amigos de Díon com a política apresentada nos diálogos.

VII – O traçado autobiográfico de Sócrates inspira que seja algo que Platão nunca escrevera.

VIII – A não referência da Carta em nenhuma fonte antes de Cícero, a aparente ignorância da Carta por parte de Aristóteles, pois o mesmo refere-se a Platão como alguém que não participou com praticidade de reformas políticas.

IX – O sentido da Seção filosófica é considerado de origem não-platônica, pois o mesmo apresenta diferenças se comparado aos diálogos.

Como sabemos os quatros primeiros tópicos enumerados não são decisivos para julgar como espúria a Carta VII, pois se nos determos nos últimos tópicos veremos sua autenticidade.

Qualquer discussão da autoria da Carta deve ter em mente, por um lado, que as semelhanças com o resto do *corpus* não provam a sua autenticidade, e, por outro, que as diferenças também não constituem indício do seu caráter espúrio.<sup>136</sup>

Bem, falando sobre a linguagem e estilo que a Carta traz, nota-se que muitos críticos buscam avaliar o estilo de Platão no qula se inclui a escolha das palavras, com presença ou inexistência de hiatos entre as palavras, o uso de prosódia; tudo isso baseado nos estudos dos diálogos e nas suas ocorrências.

Muitos críticos concordam que o grau de correspondência encontrado entre as diferentes características do estilo sugerem que a ordem resultante possa dizer-nos algo sobre a ordem efetiva de composição dos diálogos. Estes testes não levantam duvidas quanto à genuinidade da Carta, pois, adaptam-se ao estilo dos últimos diálogos de Platão, e à data sugerida pela evidência histórica.<sup>137</sup>

Portanto, para que possamos nomear a questão da linguagem e estilo como uma prova de autenticidade da obra, necessitaríamos levantar o questionamento de que se não se tratava de Platão, esse suposto autor devia estar entranhado no estilo de Platão para representá-lo fielmente, logo teremos que considerar a abordagem histórica e

---

<sup>136</sup> **Carta VII/Platão**; texto estabelecido e anotado por John Burnet; Introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José trindade e Juvino Maia Jr. p. 16.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p.17.

filosófica. Sobre o traçado autobiográfico de Sócrates na Carta, inspira cuidado, pois nela omite-se qualquer referencia à virtude de Sócrates, mas apenas à justiça.

Platão explica aos seus leitores siracusanos quem é Sócrates e qual era a sua ligação a Platão, partindo da hipótese de que Sócrates precisasse ser apresentada. Qualquer leitor dos diálogos razoavelmente esperaria alguma referencia à relação filosófica entre Sócrates e Platão.<sup>138</sup>

Notemos que nos diálogos a figura de Sócrates sempre se faz de maneira central de um grupo de jovens no qual, Platão está presente. Sócrates não se julgava mestre de ninguém uma vez que sua postura não era de comunicar saber aos outros; suas indagações filosóficas no qual se dedicava apenas inspiravam os companheiros em suas produções filosóficas. Mas continuando a busca por uma explicação relacionada à omissão de Sócrates na Carta VII, seguiremos os passos da investigação de Burnet, no qual a primeira seria que a influência de Sócrates em Platão fora tão bem conhecida que poderia sem nenhum problema ficar em omissão numa breve referência; a segunda seria que uma vez que o incidente relatado por Platão ilustra apenas a justiça de Sócrates, que será a única característica que precisa ser citada no contexto. Sabe-se que nenhuma dessas instigações são convincentes, pois Platão escreve partindo da conjectura de que precisa dizer aos seus leitores quem é Sócrates, o que seria normal salientar alguns fatos ligado a ele.

Temos alguma razão para supor, portanto, que o silêncio da Carta sobre Sócrates, como filósofo, constitua um indício de uma autoria não platônica. Não se revela como um argumento definitivo contra autenticidade, uma vez que a suposição de que Platão teria referido Sócrates neste mérito, embora razoável, não é certamente correto.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p.19.

<sup>139</sup> G. J. D. Aalders. “political thought and political programemes in the Platonic Epistles” In: *Pseudepigrapha*, cap 5, 151.

Com relação à teoria e atividade política, observemos, tanto nos diálogos como na *Carta VII* a discussão das condições nas quais os filósofos poderiam alcançar o poder e qual papel deveria desenvolver em tais circunstâncias. Na Carta, nota-se que Platão expõe o fato que após a morte de Sócrates, ele decide evitar a política até que chegue o tempo certo, chegando à conclusão que esse momento não tornaria possível sem uma íntima ligação entre a filosofia e o poder político; já na *República*, Sócrates persevera no fato que é impossível concretizar a cidade ideal e que a descrição que acabara de fazer não possui conseqüências na verdade dos princípios morais e políticos, contudo, ele não deixa de indicar as mudanças necessárias para tornar possível a cidade ideal: *ou os filósofos se tornam reis, ou os reis e governantes das cidades devem dedicar-se seriamente à filosofia* (473c-e). Conclui-se que tanto na *República* como na *Carta VII* mostram a mesma solução para questões diferentes, que seria a convergência da filosofia em poder político.

Portanto, a Carta não expressa a posição da *República*, uma vez que usa o argumento sobre filósofos e governantes para responder a uma pergunta diferente daquela que normalmente preocupa Platão. Mas não transmite uma posição claramente com os diálogos. [...] uma falha na estratégia, porém, torna desnecessária a comparação em pormenor das posições políticas da Carta com os diálogos. Os diálogos políticos (*República, Político e Leis*) não oferecem propostas políticas que possam ser prontamente aplicadas a uma situação semelhante àquela que Platão encarou em Siracusa.<sup>140</sup>

Entremos agora na discussão de Platão e a história da Sicília, sabe-se que Platão descreve as lutas políticas entre facções em Siracusa, mas se ponderarmos a Carta na busca de erros historiográficos, notemos que não podemos compará-la a fontes seguras, pois o que se tem é fragmentado e parcial escrito após os acontecimentos como: Diodoro, a vida de Díon, de Nepos e as vidas de Díon e de Timoleão, de Plutarco;<sup>141</sup> e mais, ninguém teve a capacidade de encontrar um erro histórico que favorecesse a Carta como falsificada, ou seja, a narrativa da Carta é compatível com outras fontes fazendo cair os possíveis argumentos nesse sentido.

Vejamos o que Burnet diz a esse respeito:

<sup>140</sup> *Ibidem* P. 24 e 25.

<sup>141</sup> Diodoro e Nepos viveram no século I a.C.; Plutarco, mais ou menos 50 a 120 d.C.

Até que ponto podemos confiar na Carta, se a compararmos com outros documentos? A divergência mais marcante entre a Carta e as outras fontes é a diferença no retrato que faz de Díon. Na Carta, vemo-lo como vítima inocente das suspeitas injustificadas de Dionísio. Ao tempo (durante a última visita de Platão a Siracusa), quando Platão tentava convencer Dionísio a chamar Díon do exílio, o tirano correspondeu ao pedido, mandando confiscar os bens de Díon. Na Carta o fato é dado como um ato de má vontade injustificada da parte de Dionísio. Parece bastante diferente, porém à luz de um pormenor mencionado por Plutarco. Espeusipo (sobrinho de Platão e seu sucessor, à testa da academia) veio a Siracusa com Platão etentou levantar a opinião pública, manifestando-se a favor de uma rebelião, conduzida por Díon (Plutarco, Díon 22.1-3). Se Dionísio sabia ou suspeitava que Díon e Espeusipo conjurava contra ele, a decisão de mandar confiscar os bens de Díon (que este teria usado para pagar mercenários, recrutando numa missão contra Siracusa) é compreensível e defensável.<sup>142</sup>

Voltemos à atenção, agora, para a questão da escrita sobre filosofia que se encontra na Carta em sua seção filosófica; pois é nela que encontramos o que muitos estudiosos apontam como “digressão”<sup>143</sup>. O início dessa interpretação se dá com a última visita à Sicília, onde Platão fora convencido a retornar a Siracusa, impulsionado pelas mensagens dos amigos que relatavam o progresso alcançado por Dionísio, seguindo as instruções de Platão no campo da educação filosófica.

Mas é justo dizer e sustentar a verdade, se alguém, tendo ouvido o que aconteceu, desprezar a minha filosofia e achar que o tirano é sabedor. Pois Dionísio enviou-me, da terceira vez, uma tireme, para facilitar a viagem; e enviou Arquidemos, que ele achava que eu mais prezava entre os sicilianos, um dos discípulos de Arquitas, além de outros conhecidos meus sicilianos. Todos eles me fizeram o mesmo discurso: o de quão admiravelmente Dionísio estava entregue à filosofia). E, sabendo como eu me relacionava com Díon, e que Díon tinha o desejo de me fazer embarcar e ir a Siracusa, enviou uma Carta muito longa. A Carta, que desenvolve essas idéias, tinha um principio que rezava assim: “Dionísio a Platão”; e acrescentando as frases costumeiras, nada dizia, primeiro tocará a ti a situação de Díon, do modo que quiseres; desejarás, eu sei, que haja justa medida, e eu concordarei. Senão, nada se

<sup>142</sup> **CARTA VII/Platão**; texto estabelecido e anotado por John Burnet; Introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José trindade e Juvino Maia Jr. P. 27.

<sup>143</sup> **WHITE**. N. P. *Plato on Knowledge and Reality*( Indianápolis: Hackett, 1976) cap 8, apresenta a discussão compacta que melhor ajuda a compreender esta seção da carta, defendendo a sua autenticidade, ou pelo menos o caráter platônico da digressão.



fará como queres, nem a situação de Díon se resolverá, nem as outras coisas que tens em mente.<sup>144</sup>

Segundo Platão esta foi o conteúdo da comunicação filosófica que manteve com Dionísio, que se julgava conhecedor da doutrinas platônicas, ainda assim Platão ouviu falar que Dionísio tinha escrito um livro de filosofia que se tratava dos assuntos tratados nessa única lição ministrada por Platão; e logo apresentara como pontos de vista filosóficos originais em seu livro. Portanto as diversas tentativas que Dionísio e outros em escrever sobre a filosofia platônica impulsionaram Platão a fazer algumas considerações sobre a escrita relacionada à filosofia.

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.

Eis o que tenho a explicar acerca de todos que escreveram e não de escrever, quantos dizem saber acerca daquilo de que me ocupo, tanto os que me ouviram a mim, como a outro, como ainda os que encontraram por si. Não é possível, na minha opinião, que tenham compreendido nada do assunto. Não há obra minha escrita sobre ele, nem jamais poderá haver. Pois, de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria.<sup>145</sup>

Notemos que Platão não afirma que não se pode escrever sobre assuntos sérios, mas que não podem ser exprimidos. Com esse comentário surge à tese sobre a inexpressabilidade, inventada para explicar o motivo pela qual Platão não escrevera sobre os assuntos sérios e porque os outros que fizeram a tentativa estão a tempo perdido; logo ele passa a sugerir mais coisas sobre a conjuntura filosófica da tese da inexpressabilidade, iniciando com a digressão filosófica que desponta na historicidade, e não se afastando dos objetivos principais da Carta.

---

<sup>144</sup> PLATÃO, *Carta VII*. 339 b.

<sup>145</sup> *Ibidem*, 341 b-c.

Veio-me a mente falar ainda mais longamente acerca disso, pois, talvez fique mais claro, à medida que me for explicando. Pois há uma boa razão, que se opõe a quem ousou escrever sobre tais coisas, já muitas vezes mencionada por mim, mas que me parece de ver repetir ainda agora.<sup>146</sup>

Acredita-se que o objetivo maior de Platão ao expor a tese da inexpressabilidade tinha o objetivo de explicar a sua posição sobre Dionísio para filosofar na forma escrita na forma de um manual para ser filósofo. Passemos, agora, para a explicação do motivo que torna inexpressável a filosofia definitiva que segundo Platão se dá no conhecimento da realidade. Essa explicação está na diferença de cinco tópicos que na Carta está sob a forma de “o primeiro”, “o segundo”, “o terceiro”. Em seguida ele diferencia “o quarto” (o conhecimento) do “o quinto”(o cognoscível e verdadeiro) dos outros três meios para o conhecimento; Portanto teremos: o primeiro(o nome), o segundo(o *logos*) e o terceiro(a imagem). Platão persevera que os quatro primeiros são todos necessários para adquirir o conhecimento completo no qual ele chama de *epistêmê* do quinto, “mas todos estão aquém deste conhecimento”.<sup>147</sup>

Há em cada um dos seres três, a partir dos quais é necessário que o saber surja, sendo o quarto ele mesmo; em quinto lugar, há o que põe 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.<sup>148</sup>

Alguns estudos apontam que essa divisão em cinco partes se dá as formas geométricas, corpos, elementos, propriedades morais, animais, qualidades e estados ativos e passivos. Na própria Carta Platão toma, por exemplo, o círculo, não abordando círculos específicos, pois são extinguíveis, mas essa extinção não faz mudar as verdades sobre o círculo.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 342 a. início da “digressão filosófica”

<sup>147</sup> **CARTA VII/Platão**; texto estabelecido e anotado por John Burnet; Introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José trindade e Juvino Maia Jr. p. 30.

<sup>148</sup> *Ibidem*, 342 a-b.

Demos um exemplo a quem quiser aprender o que digo agora e pensemo-lo em relação a todas as coisas: o círculo é o que é dito, quem tem esse mesmo nome que agora anunciamos; a sua definição é o segundo elemento, composta de nomes e de verbos: aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância em toda a parte. A definição valeria para o mesmo que tenha esse nome “redondo e circular e círculo”.

Terceiro é o que é desenhado e o que é apagado, o que é torneado e o que se perde. Mas o círculo em si, o mesmo em relação com tudo isso, em nada é afetado, porque é diferente deles.

O quarto é o saber, a inteligência e opinião verdadeira sobre ele. Ora, essa unidade deve ser posta não em sons, nem em formas de corpos, mas deve ser presente nas almas; o ser destes é manifestamente diferentes da natureza do próprio círculo e dos três elementos ditos antes.

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

E mesmo ocorre em relação às figuras retilíneas e circulares, as cores, o bem, o belo e o justo, e em relação a todo corpo artificial e natural, ao fogo, à água e a todas essas coisas, acerca de todo o ser vivo e dos caracteres da almas, e acerca de todas as ações e paixões.<sup>149</sup>

Podemos notar que em Platão os vários objetos parecem entidades abstratas nas quais faltam as propriedades espaços-temporais dos círculos, corpos ou animais particulares; na Carta progridem reivindicações semelhantes aos diálogos acerca do conhecimento das “formas” ou “ideias”. Concluimos que essa divisão em cinco partes estabelece dois pontos: I - que nenhum dos primeiros quatro é idêntico ao quinto. II – que nenhum deles nos dá uma visão genuína do quinto.

Alguns estudiosos declaram que as limitações dos três primeiros são de fácil percepção, pois o nome em si não dá conhecimento do quinto, pois os mesmo são instáveis. Portanto Platão poderia ter utilizado o nome de “triângulo” para os círculos, para que associássemos a “triângulo” o significado que corretamente associamos a círculos. Com isso a mutabilidade do terceiro opõem-nos de conseguir conhecimento do quinto porque foca a atenção no terceiro. Já atitude de Platão com o segundo é de difícil percepção; mas o “quatro” tem por objetivo “mostrar a qualidade (*poin*) de algo, não

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, 342 c-d.

menos do que aquilo que é devido à “fraqueza do dos *logoi*”<sup>150</sup>. Essa “fraqueza do dos *logoi*” é inalterável e verdadeira em posição as coisas escritas no modelo de resumos.

Diante disso, esses elementos realizam a qualidade, mostrando algo acerca de cada coisa, mas menos do que o ser de cada uma delas, devido a fragilidade do discurso<sup>151</sup>. Por causa disso, ninguém que tenha juízo ousará expor pela linguagem o seu pensamento, por causa de sua fragilidade, e isso em caracteres imóveis, como acontece com os escritos<sup>152</sup>.

Retomamos mais uma vez a tese da inexpressabilidade, pois se compreendermos a “fraqueza dos *logoi*” veremos que não somente os assuntos sérios não podem ser postos à escrita e nem em *logois*. Para que possamos entender melhor o que foi dito acima precisamos conceituar melhor o que é *logos* para Platão. Para ele *logos* se identifica com uma fórmula verbal específica, na qual ambas são verdadeiras, mas de *logoi* diferentes e instáveis, pois são compostos de nomes e predicados, pois se traduzirmos uma definição precisa de uma palavra em inglês ou alemão essa palavra expressará um *Logos* diferente em cada língua.

Portanto essa instabilidade ligada aos *logoi* na Carta, não afirma em nada que seja uma hipótese não-platônicas à respeito de palavras e definições, mas o contrario, limita-se a sintetizar o argumento já desenvolvido no *Crátilo*, contra a análise de Hermógenes sobre a mutabilidade dos nomes, no qual Sócrates observa que as realidades nomeadas não mudam com os nomes e que algumas pessoas que compreendem as realidades, têm descrições corretas delas (*Crátilo* 385d-386e) . Observemos o que Burnet diz sobre essa questão dos *logoi*:

[...] a acusação de que os *logoi* são inevitavelmente mutáveis confunde duas concepções de Logos: (1) um logos é uma formulação verbal que muda para um *logos* diferente, se alguma das palavras que o compõem for substituída por uma palavra diferente, com o mesmo significado. (2) é o elemento

<sup>150</sup> CARTA VII/Platão; texto estabelecido e anotado por John Burnet; Introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José trindade e Juvino Maia Jr. P. 31.

<sup>151</sup> A oposição da qualidade à entidade – aquilo que é – é manifestada no *Mênon* 71b. a qualidade é aí identificada com a atribuição de um predicado. Essa menção na Carta coincide com ela devido à presença em ambas do “discurso” (*logos*). Mas a relação entre as duas passagens não é evidente.

<sup>152</sup> PLATÃO, *Carta VII*. 342e.

comum a todas essas fórmulas verbais que têm o mesmo sentido. Vimos que apenas a primeira concepção suporta a tese sobre a instabilidade do *logos*. Mas a segunda parece achar-se subjacente à descrição do quarto. Se Platão se ativer à segunda concepção na sua descrição do quarto, não deu qualquer razão para acreditar que o *logos* é necessariamente inadequado para captar a essência do quinto.<sup>153</sup>

Para alguns estudiosos poderíamos deparar com uma concepção de *logos* mais platônica observando o quarto:

O quarto é o saber, a inteligência e opinião verdadeira sobre ele. Ora, essa unidade deve ser posta não em sons, nem em formas de corpos, mas deve ser presente nas almas; o ser destes é manifestamente diferentes da natureza do próprio círculo e dos três elementos ditos antes.

Desse o que mais se aproxima por parentesco e semelhança é a inteligência, avizinhada do quinto elemento; os outros se afastam mais.<sup>154</sup>

Sabemos que os três termos que a Carta utiliza são sem dúvida alguma de Platão, sem diferenças que separam o conhecimento da correta opinião, mas centrando no que é comum a ambos; na Carta podemos conceber que estes itens que formam o quarto não devem ter uma proximidade com nomes, imagens ou fórmulas verbais, mas reclama mais próximo do quinto que os três. Sobre o conhecimento, a Carta deduz que ele não é idêntico ao quinto, pois o objeto diferenciado deste, essa afirmação encontra-se também no Parmênides (132b-c) como resposta a crítica à Teoria das Formas.<sup>155</sup>

Voltando a análise dos diálogos, podemos averiguar que eles não sustentam que o conhecimento é inseparavelmente inapto de encontrar a essência, logo a Carta assume que o conhecimento sofre com essa inaptidão, o que está explícito nela é a questão da mutabilidade do *logos* que tem uma proximidade quanto se fala da inadequação do *logos*. Platão apresenta outro motivo, no qual, os primeiros quatro não oferecem a visão

<sup>153</sup> CARTA VII/Platão; texto estabelecido e anotado por John Burnet; Introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José trindade e Juvino Maia Jr. p. 33.

<sup>154</sup> *Ibidem*, 342 c-d.

<sup>155</sup> Essa característica das formas, contudo, não mostra que o conhecimento não possa dar-nos uma visão completa das suas naturezas.

do quinto que é a tentativa de expressá-lo em fórmulas verbais ou imagens, sujeitando a uma refutação pelos sentidos.

De modo que, forçando cada um desses uns contra outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta, brilham a sabedoria e a compreensão de cada um, tanto quanto é possível a força humana suportar.<sup>156</sup>

A sabedoria nesse fragmento resulta da elaboração dos dados recebidos através dos sentidos, talvez possamos ousar em aproximar essa epifania do saber do “sonho” que caracteriza o modo como o escravo do *Mênon* compreende a solução do problema da construção do quadrado de área dupla (*Mênon*. 85c), notemos que esta declaração não contradiz a anterior, sobre a experiência do acesso ao saber, se diferenciarmos o processo, do estado que dele resulta. Para concluir Platão procederia reclamando sobre a mutabilidade do *logos* que já falamos anteriormente.

Tomemos agora a inadequação dos quatro primeiros modelos para a pesquisa na natureza do quinto que Platão utiliza reafirmando a tese da inexpressabilidade com suas conseqüências sobre o valor da escrita no conhecimento filosófico de cada um. Ainda que a investigação e o raciocínio discursivo sejam inevitáveis para atingir o quinto essa iluminação alcançada encontra-se para lá do discurso e do raciocínio não é expresso. Regressando ao tema da Tese da Inexpressabilidade e suas conseqüências que está nas tentativas que cada um fizer para escrever suas opiniões filosóficas, e mais uma vez Platão apresenta a pouca importância da escrita, em seguida Platão retoma a acusação a Dionísio que na tentativa de escrever sobre filosofia de Platão, demonstrando sua ausência total dessa filosofia.

Conseqüentemente, a todo homem sério muito será preciso 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 disso 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

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, 343c.

era para ele o mais serio, pois, se for serio, repousa em sua maior parte mais nobre.<sup>157</sup>

Os questionamentos de defesa da Tese da inexpressabilidade insinuam uma conclusão sobre o valor filosófico da *Carta VII*, essa avaliação se for favorável, não prova que o autor seja Platão, e se for desfavorável, não prova a inautenticidade. Sabemos que qualquer outra pessoa, além de Platão poderia ter dito boas idéias, como também Platão poderia ter sido acometido de péssimas idéias, vejamos o que Burnet apresenta sobre a questão do valor filosófico da Carta:

A nossa discussão sugere que o argumento da Carta se baseia numa fraqueza crucial que poderíamos razoavelmente pensar que Platão tinha notado e fosse capaz de evitar. Algumas reivindicações acerca da inadequação dos primeiros quatro para a captação do quinto são relativamente compreensíveis se se apoiarem sobre a mutabilidade do *logos*. Mas essa reivindicação relevante sobre a mutabilidade do *logos* assenta num erro que Platão expõe no Crátilo. O erro é não apenas serio, mas não-platônico, se nos ativermos ao que dizem os diálogos.<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, 344c.

<sup>158</sup> **CARTA VII/Platão**; texto estabelecido e anotado por John Burnet; Introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José trindade e Juvino Maia Jr. P. 39.

### III. 2 – Uma análise da Carta.

Trataremos agora, de analisarmos a posição de Platão acerca da interpretação da relação oralidade-escritura na *Carta VII*. Assim como fizemos no *Fedro*, não podemos nos limitar apenas a fragmentos isolados que nos interessam, mas, sim, a todo o conjunto do texto que, por se tratar de uma Carta, a exigência é mais apurada<sup>159</sup>.

Assumimos a posição que parte dos estudos da escola de Tübingen, na defesa de que a *Carta VII*, juntamente com os outros textos, ajudam a redefinir a tradicional filosofia de Platão<sup>160</sup>. No entanto, a diferença que existe, e que é de grande importância ressaltar é que ela se distancia do Platão esotérico apresentado pela escola de Tübingen. Para darmos continuidade à nossa análise, faz-se necessário apontarmos dois aspectos que são de grande importância para alcançarmos o nosso objetivo.

Em sua estrutura, a *Carta VII* é constituída de duas seções, na qual a primeira faz uma narração histórico-biográfica e a segunda fala do *intermezzo* filosófico, que falaremos melhor mais a frente. Iniciaremos apresentando a estrutura da Carta, como tentativa de esclarecer um pouco o pensamento platônico: I – Introdução (323 e7-324 b7) após a morte de Díon os amigos de Platão em Siracusa, pedem conselhos a ele sobre política. Ele aceita orientá-los sob a condição de eles aceitarem as idéias políticas de Díon. Na explicação Platão apresenta o modelo de como suas idéias se formaram e influenciaram Díon; II – Desenvolvimento das idéias políticas de Platão (324b-326b) o filósofo narra as idéias que o alegrara na juventude como: o impacto da morte de Sócrates, o domínio dos trintas e a conclusão de que os filósofos deveriam conquistar o poder político, ou o poder político deveria se dedicar aos estudos da filosofia; III – a primeira visita a Siracusa, é onde Platão encontra Díon e o convence de que o caráter

<sup>159</sup> Para alguns estudiosos, a questão da autenticidade desse texto é posta em dúvidas, como, por exemplo, Antônio Madalena, em sua obra, *Platão, letter, 1948*. E em Giorgio Pasquali. *Le letter di Platone, 1967*. O primeiro, considera todas as epístolas adulteradas, já o segundo, admite a autenticidade de alguns, em especial a *Carta VII*. Ultimamente, a maioria dos estudiosos reconhecem serem de Platão o texto que propomos analisar. Cf. **Trabattoni**, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.162. Além disso, já acenamos para o fato de que o debate a respeito da autenticidade da carta foi, ao menos em parte, associado àquele sobre a interpretação da relação oralidade-escrita em Platão, com particular referência justamente ao modelo hermenêutico esotérico proposto pelos estudiosos de Tübingen.

<sup>160</sup> **TRABATONNI**, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.164. Considero a carta, noutras palavras, um documento importante do pensamento platônico, documento que, longe de produzir embaraço, ilumina alguns pontos obscuros e contribui para pôr alguns problemas tradicionais sobre novas bases, capazes de encaminhá-los a uma solução.



corrupto da vida pública e privada de Siracusa tinha que passar por uma reforma de acordo com os princípios platônicos; IV - A segunda visita (326d – 330b) após a morte de Dionísio I, Díon pediu a Platão que viesse a Siracusa para aconselhar o filho e sucessor de Dionísio, Dionísio II, na esperança de que viesse a comungar dos princípios de Platão e de Díon. Platão sentiu-se obrigado a aceitar este desafio de por em prática as suas idéias políticas, mas ao chegar a Siracusa, descobre que Díon caiu em desventura, sob a acusação de conspiração. V – Conselhos aos amigos de Díon (330b – 337e) Platão aconselha os amigos de Díon, com os mesmos conselhos dados a Dionísio II induzindo a usar de moderação na vida privada, assegurando a confiança no seu governo, ganhando o apoio de outras cidades gregas, porém, Dionísio não escutou Díon, e, mesmo depois de autorizá-lo a voltar do exílio, continuou a suspeitar dele. Platão tentou a reconciliação, mas todas as tentativas não foram bem sucedidas; em seguida Calipo e Heráclides conspiram o seu assassinato. VI – Terceira visita a Sicília (337e – 342 a) Depois do exílio de Díon e a imprevisível partida de Platão, Dionísio pede que ele volte a Siracusa. Platão acabou aceitando com o objetivo de encorajar Dionísio testando o valor do seu compromisso com a filosofia, contudo Dionísio não mostrou avanço com a publicação de um trabalho filosófico. VII – Por que a filosofia não pode ser enunciada (342a – 345c) o fato do conhecimento filosófico, ser suscetível de conhecimento, reforça a tese de Platão de que o mesmo não pode ser expresso na forma discursiva. Dionísio não foi capaz de captar este princípio básico. VIII – Fim da terceira visita a Siracusa (345c – 350b) Dionísio apodera-se dos bens de Díon e mantém Platão em prisão domiciliar até que um amigo o induz a deixar que Platão vá embora. IX – a reação de Díon (350b – 352 a) Díon tenta alistar Platão numa expedição para destituir Dionísio, tal ação não é aceita por Platão que se oferece como mediador entre eles. A atitude de Platão fora consistente o tempo todo.

A *Carta VII* foi escrita como uma tentativa de Platão justificar os fatos que aconteceram em Siracusa; pois toda a sua obra filosófica estava em perigo. Ela é destinada aos familiares e amigos de Dion, que era um nobre siracusano, aparentado com a família de Dionísio (de quem Platão fora mestre e com o qual havia estreitado uma longa e cordial relação de amizade). Cedendo às pressões de Dion, Platão vai à corte de Siracusa (367/66), onde Dionísio II era o sucessor da tirania de seu pai homônimo. O objetivo dessa viagem era a possibilidade de averiguar como sustentava

Dion, pois, se Dionísio estava realmente interessado na filosofia, na qual poderia ter realizado a feliz contingência de que um tirano virasse filósofo?

Na Carta, Platão busca fazer um balanço sutil de todo o caso, fixando-se nos conselhos políticos que havia prestado em outras ocasiões a Dion e Dionísio, fato este que, como sabemos, terminou de uma maneira não muito boa, no qual Dion caiu no exílio, e Platão, com muito esforço retornara à sua pátria. Apesar de tudo, Dion alguns anos mais tarde (361), aconselha Platão mais uma vez a aceitar o novo convite de Dionísio, para que então, fosse chamado de novo a Siracusa, afim de prosseguir o programa de tirania filosófica, que fora interrompido.

A contragosto, Platão aceitou e, mais uma vez a tentativa não deu certo, e Platão retornou a Atenas. Em 357, Dion consegue, juntamente com alguns membros da academia, entrar à força na corte siracusiana e se estabelecer no lugar de Dionísio (mas, infelizmente, seu governo não foi melhor que o de Dionísio). É nesse contexto que a Carta VII foi escrita, ou seja, após a morte de Dion, é através dessas circunstâncias que temos as explicações do caráter manifestante e justificativo da Carta que, apesar de ser endereçada aos amigos de Siracusa, parece ser uma defesa destinada ao povo ateniense.

Mas o que justificaria tal atitude de Platão? Como veremos, a pessoa de Platão e sua escola favoreceram, consideravelmente, ao conturbado momento da corte Siracusana. Por que Platão se comprometeu com um tirano como Dionísio, depois de escrever no *Górgias* e na *República* sobre o *homo tyrannias*? Porque ele insiste na correção política de seu comportamento e de seus conselhos? Muito parecido e constrangedor é o caso também do Dion que também contou com a ajuda dos outros da academia, que se envolveram nos episódios de Siracusa. Tais acontecimentos não causariam um mal estar sobre todo o projeto da filosofia platônica que, em lugar de preparar para um bom governo e sábio da cidade, formassem tiranos?

Era exatamente isso que preocupava Platão, ou seja, que seu pensamento filosófico fosse interpretado à luz dos acontecimentos de Siracusa. Como podemos confirmar na passagem 341 a, na qual Platão diz que não se pode atribuir culpa a quem indica a estrada, mas a si mesmo<sup>161</sup>. Nessa tentativa de dissociar seu pensamento

---

<sup>161</sup> **TRABATTONI**, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p.167. Assim, além de justificar praticamente seus atos, Platão se esforça igualmente na carta por dissociar suas idéias filosóficas dos resultados desastrosos dos acontecimentos sicilianos, que já estavam sob os olhos de todos.

filosófico dos fatos ocorridos em Siracusa, ressaltou que seu objetivo era o de sublinhar o difícil acesso a sua filosofia, para aqueles que pudessem pensar que sua filosofia era trivial, acessível a muitos. Para Trabattoni, era natural a réplica de Platão reivindicando a profundidade e elevação do seu pensamento (árduo tanto de compreender como de conhecer), fazendo-se intangível por vicissitudes, como as referentes à vida e à ação de Dionísio.

Portanto, podemos dizer que quase assistimos ao movimento de indignação de Platão, que não quer ver todo o seu pensamento usurpado por personagens que não estão a sua altura. É nesse contexto que devemos interpretar as passagens da Sétima Carta, na qual os túbinguenses referem-se às doutrinas orais ensinadas no íntimo da academia. O fato que nos interessa tem início em 340 ab, quando Platão começa a narrar os acontecimentos ocorridos depois de sua segunda chegada à Siracusa. Instruído pela primeira tentativa negativa, Platão decide pôr à prova o tirano, para averiguar se Dionísio “havia se inflamado pela filosofia”.

Para que isso acontecesse, Platão utiliza “um método” não desprezível, particularmente adequado para os tiranos: é preciso mostrar-lhe quanto estudo e trabalho são necessários para dedicar-se à filosofia. Diante dessa perspectiva, que está verdadeiramente inflamada pela filosofia, multiplica-se seus esforços, sem se preocupar com as dificuldades, porque se dá conta de não poder viver de outro modo, até que tenha adquirido a “capacidade de prosseguir mesmo sem um mestre” (340 d), pois, quem faz o contrário, como Dionísio, é tomado pelo desejo da sabedoria de uma maneira superficial, agindo como os incautos que, expondo-se ao sol, queimam-se sem se bronzear, e julga tal ato superior às suas forças.

Platão diz: “não me pus a explicar-lhe tudo. Nem ele o havia me pedido, ele se dava ares, de fato, de conhecer bem muitas e fundamentais doutrinas e de possuí-las o suficiente, baseado no que ouvirá dizer”.<sup>162</sup> Para Trabattoni, o fato de que Platão, inicialmente, não diga tudo a Dionísio, não pode decerto significar que ele estivesse, para com suas teorias, uma atitude estudadamente reticente. Para entendermos melhor o que fora dito acima, retomemos algumas passagens que se encontram na Carta VII um pouco antes em (330c – 330d), no qual Platão assemelha a um médico, aquele que dá conselho a um doente.

---

<sup>162</sup> PLATÃO, *Carta VII*. 341 ab.

Assim, como não é recomendável insistir em dar sugestões a um doente que se mostra relutante, o mesmo se deve fazer com a cidade, porque a cidade “se move completamente fora de seguir tampouco as pegadas do médico/filósofo. (330 e). Portanto, insistir nos conselhos seria inútil e perigoso. Como afirma Platão: “Se é claro que, em todo o caso, não o seguirá, não vou, sem ser convidado, aconselhá-lo, muito menos encorajá-lo, nem mesmo se for meu filho. “A um escravo sim: darei, sem maus conselhos, desse modo; ou melhor, eu o forçarei se não me obedecer”.<sup>163</sup>

Não é difícil identificar em Platão, onde este nega ter dado conselhos não solicitados e ter forçado alguém a assimilar e praticar suas idéias. Referindo-nos à sua relação com Dionísio, o que Platão faz é ater-se à dinâmica da persuasão, como vimos na análise do *Fedro*. Portanto, devemos averiguar se a persuasão pode causar boa impressão, ou seja, a pessoa a quem se quer ensinar está disposta a deixar-se persuadir, ou faz resistências? Se for o caso, o filósofo deverá resignar-se a calar. Notemos também que o silêncio, como o resto de suas atitudes é regulado pela persuasão; Platão não pretende ocultar nada às mentes vulgares, mas, sim, do fato de que a persuasão é o fim da comunicação.

Pode-se dizer então que o filósofo tem o encargo de avaliar se o interlocutor que está à sua frente, está em um nível que torna possível a comunicação, ou seja: primeiramente, se possui as características básicas para aprender, e, em segundo lugar, se considera suficientemente ignorante para ser refutado ou persuadido. Contudo, isso não quer dizer que o pensamento do filósofo possua um grau elevado de dificuldade, no qual fosse possível estabelecer quem poderia ser admitido à sua compreensão e quem não.

Nessa seleção do interlocutor, é muito importante avaliar a disponibilidade para aprender (do interlocutor) e caso exista (a disponibilidade), que se organize o ensino partindo de níveis baixos com se afirma na passagem (277 c) do *Fedro*, no qual Sócrates diz que o retor/filósofo dirija “discursos simples” a “almas simples”. Notemos nessa observação nos diversos diálogos sócráticos; Sócrates se dispõe de bom grado ao ensino de rapazes inexperientes como, Lísias e Hipótales no *Lísias*; Cármides, no diálogo homônimo; Clínias, no *Eutidemo*; como também se mostra difícil no ensinamento aos

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, 341 bc.

personagens inteligentes como Górgias, que não se deixa refutar, abandonando seu ponto de vista.

Retomando a postura do tirano Dionísio durante a avaliação que Platão reproduz, constatamos que ela é totalmente negativa, ou seja, Dionísio crê que sabe o suficiente, por isso que Platão cala, não por se tratar de um motivo esotérico-aristocrático de que suas doutrinas sejam elevadas para a mente de Dionísio. Essa mesma postura do tirano Dionísio, muitos outros fizeram, onde desperta em Platão um comentário irônico de profunda irritação: “quem são tampouco sabem”.<sup>164</sup>

Essa irritação ajuda de certa forma a uma melhor compreensão dos argumentos que seguem:

Isto apenas tenho a dizer a respeito de todos aqueles que escreveram ou escreverão, afirmando conhecer aquilo de que me ocupo (tenham-no aprendido de mim, de outros ou por própria conta): segundo minha opinião, não é possível que tenha compreendido nada sobre isso.<sup>165</sup>

O que Platão quis dizer com “aquilo que me ocupo” e “não compreenderam nada disso”? Se ele quisesse aludir às doutrinas que ele ensinava oralmente na academia teria dito que, quem conhece e compreendeu tais doutrinas, sabe que não deve descrevê-las por razões oportunas, pois as mesmas poderiam ser escritas. É justamente dessa forma que a escola de Tübingen pensa: acham lícito escrever as doutrinas que Platão deixou não escritas, pois, os motivos que levaram Platão a não escrevê-las, não são válidos. Esta operação é desautorizada por Platão na *Sétima Carta*.<sup>166</sup>

Esta regra atinge fortemente os intérpretes de orientação esotérica, que estão certos de terem escrito os princípios fundamentais e últimos da filosofia de Platão. Ao contrário, como vimos no diálogo *Fedro*, sabemos que a verdadeira filosofia, habita a alma, e não o discurso, de modo que o discurso tem o papel de inscrever-se na alma dos aprendizes da filosofia. Aplicando esse princípio a Dionísio, Platão averigua na prova

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, 341 b.

<sup>165</sup> *Ibidem*, 341 c.

<sup>166</sup> **TRABATTONI**, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. p.175. Mas esta passagem da Carta VII adverte que quem deseja escrever corretamente sobre ele deve estar consciente de que sua escrita não poderá nunca reproduzir o que em verdade muito interessava.

que o submeteu, que o tirano não estava disponível à persuasão, tal incapacidade se prova no fato de que ele, após ter ouvido as poucas coisas que Platão comunicou, julgou poder escrevê-las. De maneira oposta, encontramos Fedro, no diálogo homônimo, onde prossegue Platão: “não existe um escrito meu a respeito disso e nunca existirá”.

Não é de fato. De modo nenhum exprimível como os outros conhecimentos, mas somente após longa freqüentação e convivência com a coisa mesma, inesperadamente, como a luz que subitamente se acende por uma centelha de fogo, ela nasce na alma e depois se nutre de si mesmo<sup>167</sup>.

Essa passagem é a mais conhecida da Carta, mesmo com o seu problema de tradução, na qual alguns estudiosos não tomaram uma posição em entender que a ciência platônica não é ensinável, diferentemente das outras ciências que são, ou que é ensinável, mas não da maneira como são as outras ciências.

Para esclarecer melhor essa questão, ele faz uma alusão ao fogo: o ensinamento se assemelha ao ato de acender o fogo. Como exemplo contrário, utilizaremos o ato de construção de uma casa, que começa pelo alicerce, depois pelas paredes. Na metade do processo, a casa estará pela metade e, ao final, estará toda construída. Voltando à questão do fogo, sabemos que é bastante difícil acendê-lo num campo aberto, principalmente se não tiver um instrumento para ajudar. Pode-se levar muito tempo até que a centelha acenda. O objetivo foi alcançado. Platão tem razão: O fogo uma vez ateado, se nutre de si mesmo e pode acender por contato, outras coisas, ou seja, transmite ao outro a centelha que se nutre. Essa metáfora lembra a da semente nos jardins de Adônis, trabalhada no *Fedro*. Portanto, o saber filosófico é semelhante à semente e ao fogo; se a semente por engano do agricultor cai em terra ruim, permanecerá adormecida e de nada valeu o esforço, mas se cai em terra apropriada, espontaneamente, sem o intermédio do agricultor, produzirá outras plantas e, assim, ao infinito.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> PLATÃO, *Carta VII*. 341c.

<sup>168</sup> TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. p.178. È assim também com o saber filosófico. Se o saber filosófico consistisse numa doutrina que não pode ser divulgada, por que de longo e difícil aprendizado, a metáfora apropriada seria da casa e não a do fogo. Se a passagem do não saber ao saber se dá num instante, idêntico ao instante em que repentinamente chispa a centelha, como poderia este saber, ou seja o que verdadeiramente interessa muito ao filósofo, ser expresso numa doutrina?

Segundo Trabattoni, o que não pode ser expresso é o ato com que a doutrina persuade quem a recebe, por isso mais uma vez, como no *Fedro*, e agora na *Carta VII*, Platão diz que o saber filosófico tem sua sede na alma, por isso se justifica a absoluta certeza de que, quem pretende copiá-lo a um texto escrito não absorverá ou compreenderá sua natureza.

É exatamente essa a posição da Escola de Tübingen-Milão, ou seja, a exigência, plenamente justificada de dar importância às críticas de Platão relativas à escrita, tentando compreender de modo novo a filosofia platônica. Assim, segundo Trabattoni as passagens que se seguem na Carta, consistem nesse jogo bifronte que é a filosofia de Platão, que o faz concordar com a hipótese dos Tübingenses, pois a rejeição da escrita se dá por razões contrárias às divulgações.

Para Trabattoni, não há nenhum escândalo em atribuir a Platão uma desconfiança para com a divulgação, pois, tais passagens exprimem os aspectos aplicativos dos princípios estabelecidos acima. Se Platão tivesse pensado que certas coisas poderiam ser escritas, ele as teria escrito; mas, o movimento não se dá nessa direção, pois, para Platão, não é possível comunicá-las à grande massa das pessoas. Portanto, é útil fazê-lo somente com quem pode de alguma forma alcançá-las sozinho, contanto que lhe sejam dadas poucas indicações.<sup>169</sup>

Em Trabattoni, o fato de Platão falar de coisas que não escreveu, não existe dificuldade em sustentar que ele faça alusão a um ensinamento oral e que em nenhum ponto deste ou de outros trabalhos negue a existência das doutrinas orais. O problema consiste em saber o que Platão quer ao afirmar que essas doutrinas não poderiam ter sido expostas a multidões.

Trataremos agora de falar um pouco sobre os *excusus* filosóficos contidos na *Carta VII*. Platão concentra-se nos problemas relativos à natureza do saber filosófico e às dificuldades que criam obstáculos na sua constituição ou exposição. É somente dessa maneira explica Platão que algumas das coisas que diz, poderão adquirir maior segurança. A cada coisa pertencem três características onde é possível conhecê-la: o

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, p.181. Por isso, é completamente coerente com esta idéia a afirmação segundo a qual a doutrina pode ser divulgada somente a quem esteja em condições de encontrá-la sozinho; porque quem aprende está sempre na condição daquele que, em última análise, encontra sozinho.

nome, o *lógos* e a imagem; em quarto vem o conhecimento e, no quinto, convém pôr o objeto de conhecimento que existe realmente.

Tomando por exemplo um triângulo, o nome é aquilo que é dito, o *lógos* é a união do nome com o predicado, a imagem é o triângulo que se pode desenhar. O quarto elemento é constituído, ao contrário, pelo conhecimento, pelo intelecto e pela opinião verdadeira, segundo Platão, a “essas coisas”, ou seja, ao nome, ao *lógos* e a imagem. Portanto, o conhecimento é o ato subjetivo com que a alma apreende o nome, o *lógos* e a imagem; o quarto, não é nenhuma característica do objeto, pois, em 342 a 6-7, Platão havia dito que as características próprias do objeto são três. Logo depois, Platão explica que o quarto pertence a uma classe única, na qual não se encontra nem os sons nem as figuras corpóreas, mas na alma (342 c), portanto, conclui-se que nenhum objeto coincide com o quinto, isto é, o objeto como tal. Concluimos que, nem o nome, nem o discurso que o descreve, nem a imagem que o desenha, nem o conhecimento que o sujeito tenha de tal coisa, são a mesma coisa que o objeto.<sup>170</sup>

O que dificulta a realização do saber é a presença insuperável de todas essas diferenças. Platão busca esclarecer de maneira específica que tampouco a intelecção, que, contudo, se avizinha do objeto, muito mais do que todos os outros meios, consegue preencher a diversidade (342 d). Essa diversidade se manifesta da seguinte maneira:

Platão: ainda que os quatro primeiros sejam passagem obrigatória para obter o conhecimento do quinto, eles, contudo, por causa da fraqueza do *lógoi*, no momento que tentam mostrar o ser da coisa, mostram junto também a qualidade.<sup>171</sup>

Para Trabattoni, este é o motivo pelo qual ninguém dotado de juízo, se arriscará a escrever os conteúdos do seu pensamento, e isso porque o escrito assume a característica peculiar de ser imóvel. Portanto, torna-se espontâneo perguntar o que significa que os quatro conceitos manifestam a qualidade junto com o ser, e qual a relação entre este problema e o uso da escrita. Pois bem, com relação à imagem, é fácil ver que todo triângulo desenhado, por mais que queira ser somente um triângulo, é

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 185. É difícil apreender o objeto, não somente porque os aspectos que, por assim dizer, abrem para seu conhecimento são distintos do objeto mesmo, mas, também porque esse aspecto do objeto deve tornar-se propriedade dos sujeitos, criando assim diferenciações posteriores.

<sup>171</sup> PLATÃO. *Carta VII*. 342 e-343 a.



pleno da natureza oposta ao triângulo, ou seja, o triângulo real nunca será idêntico ao triângulo ideal, e nunca respeitará as leis da matemática. O nome, segundo Platão, não tem nada fixo, porque nada impede de chamar reto e curvo e vice-versa (343 b). Quanto ao discurso descritivo, vale o mesmo argumento usado para o nome, pois um discurso é composto por palavras e predicados.<sup>172</sup> Essa fraqueza do conhecimento, Platão define como “fraqueza do *Lógos*”, pois todos os elementos prescindem da imagem; isto é, todos os elementos que Platão mencionou se reduzem, ao *Lógos*, ou seja palavra.<sup>173</sup>

Lembremos que, no *Fédon*, quando Sócrates diz que o único meio à disposição do homem capaz de superar a incerteza estrutural da percepção sensível, está contida no recurso ao *Lógos*, ou seja, na palavra e no discurso; pois tanto no *Fédon*, quanto na *Carta VII*, o conhecimento pode acontecer por um destes dois meios, isto é, ou por mediação à percepção sensível que na Carta, corresponde à imagem, ou mediante ao *Lógos*.<sup>174</sup> No *Fédon* encontramos também a superioridade do *Lógos* relativo a sensibilidade.

No Excusus da *Carta VII*, Platão mostra que é necessário que a filosofia utilize o *Lógos*, mas, já no *Fédon*, ele acentua a fraqueza de *Lógos*, mesmo na inteligência (isto é, em seu mais alto nível)<sup>175</sup>, ou seja, a análise da experiência convence Platão da necessidade da dependência de uma dimensão superior, na qual, ao mesmo tempo, Platão se dá conta de que o homem não é capaz de fixar-se em tal dimensão de uma maneira estável e permanente, pois o único meio que dispõe para alcançar esse objetivo é o *Lógos*, que apesar de ser superior à sensação permanece em sua estrutura fraco.

Trabalhando a questão da fraqueza dos *Lógos*, tentaremos compreender em que consiste o defeito dos “quatro” instrumentos do conhecimento, quando ele diz na

---

<sup>172</sup> TRABATONNI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p. 187. Vimos, de fato, que o quarto não é um novo elemento, independente e diverso dos três primeiros, mas sim a transferência deles ao lado do sujeito. E é totalmente conseqüente que a fraqueza do nome, da definição e da imagem comporte a fraqueza do conhecimento do nome, da definição e da imagem. Palavra, obviamente, é o nome, e assim o é o discurso descritivo (que Platão chama de *Lógos*, em sentido específico). Porém, palavras são também o conhecimento, a inteligência e a reta opinião.

<sup>173</sup> *Ibidem*. p. 187. Palavra, obviamente, é o nome, e assim o é o discurso descritivo (que Platão chama de *Lógos*, em sentido específico). Mas palavras são também o conhecimento, a inteligência e a reta opinião.

<sup>174</sup> *Ibidem*, P. 188. Em ambas as passagens que citamos, o recurso ao *Lógos* aparece como um método obrigatório da filosofia, se ela quer ocupar-se de objetos mais nobres do que os materiais.

<sup>175</sup> *Ibidem*, P. 189. Encontramos assim a relação entre a fraqueza do *Lógos* e a mobilidade dos discursos escritos. O *Lógos* é destinado a permanecer móvel por vários motivos, que dependem em parte da diferença gorgiana entre as palavras e as coisas (ou seja, da arbitrariedade da linguagem), em parte de um fundo subjetivista protagoreano, para o qual todo o conhecimento, inteligência e opinião se afiguram, todavia, sempre como discurso que exprime o conhecimento, a opinião e a inteligência de alguém.

passagem (343 b) que “o que a alma busca conhecer, de fato, é o “que”, mas cada um dos quatro põe sempre diante da alma, “tanto n o discurso, como nos fatos” o que a alma não busca, de modo “que o que é dito ou mostrado” aparece facilmente refutável pela sensação e, por assim dizer, enche a alma de tal homem com dificuldade e incerteza.

Depois de estabelecer a fraqueza dos *Lógos* e suas conseqüências, devemos concluir, então, que ao homem na sua dimensão mortal, é vedado todo o gênero do conhecimento? Platão responde negativamente a “assídua freqüentação de todos os quatro instrumentos do conhecimento, transcorrendo de cima para baixo, através de cada um deles. Penosamente gera em quem tem boa natureza a ciência daquilo que tem a boa natureza (343 e), depois, em algumas linhas, Platão explica que quem não tem boa natureza ou aquele para o qual, por um motivo qualquer, ela se deteriorou, nunca poderá alcançar aquele nível; porque nem mesmo Linceu poderá dar-lhe a vista.

Em seguida, ele retoma e aprofunda as duas condições já enunciadas em (341 de), afirmando que, para conhecer a verdade acerca da virtude e do vício, não basta possuir somente a facilidade de aprender e a memória, por que é preciso também ter uma natureza congênere ao objeto que se quer encontrar, assim como também não basta, ao contrário desta postura, ter uma natureza congênere, se não se possuem as duas qualidades acima nomeadas.<sup>176</sup>

As limitações apresentadas por Platão quanto à possível aquisição do saber tem um papel importante, pois, se Dionísio tivesse sido tolo, dificilmente Platão teria justificado suas duas viagens a Siracusa, principalmente a segunda, efetuada quando a fama do Tirano Dionísio já era conhecida. Se, contrariamente a esta postura, Dionísio fosse dotado de todas as qualidades para tornar-se filósofo, Platão não evitaria a acusação de que a verdadeira causa do insucesso fosse a inaptidão do mestre. Por isso, a necessidade de explicar que, para tornar-se filósofo, não basta possuir boa memória e facilidade de aprendizado, mas também se faz necessário uma afinidade natural, não corrompida para com o bem. Essa virtude é a segunda qualidade que Platão mostra

---

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 197. É necessário, de fato, que essas coisas se aprendam juntas, seja o falso, seja o verdadeiro, a respeito da realidade inteira, com total dedicação e muito tempo, como disse no início. Esfregando com esforço um contra o outro cada um destes elementos, nomes, discursos, visões e sensações. Um destes elementos, nomes, discursos, visões e sensações, pondo-o a prova em discussões benévolas e sem hostilidade, mediante o uso de perguntas e respostas, repentinamente brilham sabedoria e intelecto, com o máximo esforço possível à capacidade humana.

necessária, e foi justamente nesse detalhe que Dionísio falhou, ou seja, sua pouca afinidade com o objeto, não desejava o suficiente e por isso não estava disposto a fazer sacrifícios necessários para alcançá-la.

Vale ressaltar que, a discussão apresentada neste capítulo resulta no ato supremo do conhecer, ou seja, aquele que realiza efetivamente o conhecimento e antes do qual de nenhum conhecimento se poderia falar; pois este tem uma natureza não proposicional e, portanto, não doutrinária; isso tudo, segundo Trabattoni é o bastante para refutar a interpretação da escola de Tübingen, pois o clarão que liberta a centelha, de fato, não tem nada a ver com uma teoria; e o longo trabalho de esfregação, ou seja, as benévolas (e intermináveis) discussões feitas de perguntas e respostas, decerto não constituem os estágios progressivos da constituição de uma doutrina.<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> *Ibidem*. p. 199. Isso não impede evidentemente, que Platão tenha voluntariamente deixado orais alguns modo de articular seu pensamento, como por exemplo, os aprofundamentos a respeito da natureza dos princípios parcialmente transmitidos a nós pela tradição indireta. Mais tais aprofundamentos permaneceram orais, exatamente porque tampouco eles contêm, como tais, a doutrina verdadeira e definitiva; de fato, mesmo estes são uma preparação, estruturada de modo a ser eficaz somente para quantos podiam obter esclarecimentos da boca de Platão, para o desenvolvimento de um ato decisivo de compreensão qualitativamente, diverso de qualquer gênero de discurso, por que depende da autônoma iniciativa de cada alma.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início do presente estudo foi firmado que seu objeto se circunscreveria na questão da tensão existente entre oralidade e escritura como reveladora do que seria a filosofia para Platão, baseado no estudo das obras *Fedro* e *Carta VII*. É um fato inegável a existência da tensão entre a escrita e tradição oral, que perdura secularmente os estudos platônicos. Devido a essa tensão, inúmeras pesquisas buscaram diversos caminhos para identificar nos diálogos de auto-testemunho, fragmentos que fossem favoráveis ao que seria a filosofia de Platão.

A escola de Tübingem-Milão buscou resgatar antigas discursões levadas a cabo nos primeiros estudos neoplatônicos que chamaram de “doutrinas não escritas (*ágrapha dógmata*) de Platão. Embora esteja pautada em uma exegese rigorosa de cunho hermenêutico, relacionadas aos textos platônicos, sobretudo aos testemunhos indiretos acerca de Platão, os estudos da escola Tübingen reduziram o valor dos escritos a uma função protréptica, ou seja, meramente introdutória, em favor de doutrinas que haviam sido transmitidas aos discípulos por Platão. Apoiados sobre as passagens retiradas do corpus aristotélicos, os defensores dessa corrente, também chamada de “esotérica” buscaram reconstruir as verdadeiras doutrinas filosóficas de Platão fazendo desaparecer a importância dos diálogos enquanto gênero de discurso, e mais do que isso, enquanto método filosófico. Esse estudo de interpretação reforça essa hipótese com a publicação da pesquisa de Giovanni Realle e Szlezák, sobre os auto-testemunhos da *Carta VII*, 341 b – 344d, e do *Fedro* 274 b – 278 e, no qual Platão aponta a oralidade como mais importante que a escrita e os chamados “passos de omissão”. Vale lembrar que o termo “passos de omissão” foi criado por Szlezák para expressar certas omissões voluntárias do personagem Sócrates, que em suas discussões não tem a intenção de comunicar por escrito sua opinião. Ora, como vimos nessa pesquisa a escola de Tübingem-Milão reinterpretou os relatos sobre os *ágrapha dógmata* de Platão em Aristóteles, Teofrasto, Alexandre de Afrodísias, entre outros; e constataram que a filosofia oral (esotérica) de Platão vai mais longe que os diálogos. Ela analisa o mundo (tanto o mundo inteligível quanto o sensível) até os seus últimos princípios, o que nunca é tentado nos

diálogos. Assim sendo, os diálogos e a teoria oral dos princípios se complementam de modo ideal. De resto, os próprios diálogos contêm muitas referências aos problemas tratados nos *ágrapha dógmata*, como mostraram as interpretações da Escola de Tübingen-Milão. Uma peculiaridade dos ensinamentos não escritos é o fato de elas, após analisar o mundo em termos dos seus últimos princípios, num segundo passo inverso, “construírem” o mundo a partir dos princípios, onde surgem como primeiro produto da gênese inteligível as ideias dos números e das formas espaciais (ponto - linha - superfície - corpo). Os ensinamentos não escritos continham, entre outras coisas, elementos importantes como uma filosofia dos números e uma doutrina das categorias (da qual os diálogos ainda apresentam alguns vestígios).

Portanto o postulado desse estudo seria descaracterizar a autonomia dos diálogos, apontando para uma fragilidade da escrita, sem o auxílio da oralidade. Tanto a crítica aos limites da escrita como elogio da oralidade nos levam a perceber a primazia da oralidade sobre a escrita. Portanto isso não significa que Platão possua doutrinas não escritas, mas apenas que Platão se insere num contexto cultural onde a escrita, não era disseminada, ou seja, as doutrinas não escritas não parecem constituir a decorrência necessária da elaboração de uma oposição entre um registro e outro. Em outras palavras, os estudos da escola de Tübingen-Milão, parecem ignorar o vínculo entre *lógos* e *léxis*, diminuindo a importância do movimento de dialética no interior dos diálogos e conseqüentemente na sua concepção de filosofia em Platão, uma vez que conteúdo e forma organizam-se de forma inextricável, mesmo que haja uma primazia da oralidade sobre a escrita, no que concerne à educação da alma, e isto se dá por que a escrita é um *phármakon* – e este parece ser um dos problemas centrais do *Fedro*.

Como podemos ver Trabattoni em seus estudos discute criticamente as passagens do *Fedro* e da *Carta VII* utilizada pela escola de Tübingen-Milão para sustentar a posição esotérica, reiserindo-as no contexto maior de cada texto; uma atitude metodológica que poderia ser considerada óbvia, mas que, tal como é levada a cabo por Trabattoni, revela uma força argumentativa surpreendente justamente por sua clareza. Em sua pesquisa notamos por diversas vezes mostrar que o sentido de uma passagem, reiserida no contexto maior do texto vai diretamente contra a interpretação da escola de Tübingen-Milão. No *Fedro*, Trabattoni enfatiza a relação entre o *éros* e *lógos* com a finalidade de destacar a função da retórica na filosofia de Platão. Para ele *Philosophíia*

não é *sophia*, e o saber humano não pode prescindir de desejo e da persuassão para efetuar a promoção da virtude e da felicidade. Já na *Carta VII*, tanto a crítica à escrita como a digressão filosófica são analisada dentro do contexto específico da situação específica da situação comunicativa da carta, endereçada aos amigos e aliados de Díon, ressaltando a indignação de Platão perante as prematuras pretensões filosóficas de Dionísio.

Ora, em Platão a filosofia se torna uma atitude que ao mesmo tempo é epistemológica e pedagógica que consolida uma nova investigação cuja expressão máxima procura tornar claro a condição imortal da alma e a partir dela a possibilidade do conhecimento, pois se ao homem é natural o desejo de conhecer, isto se dá por causa da natureza imortal e volitiva da alma que busca em diversos níveis de apreensão conhecer-se a si mesma, cunhando nomes adequados com os quais classifica os seres e estabelece limites ao indiferenciado.

Assim, a concepção de filosofia elaborada no *Fedro*, da qual participam tanto um *páthos* como um *érgon* pelo conhecimento, consolida uma nova atitude pedagógica de educar a alma. Entretanto, educar a alma pressupõe um tipo de conhecimento que escapa a qualquer possibilidade de análise ou definição, na medida em que a busca por uma expressão acertada sobre a imortalidade da alma não pode ser levada a cabo mediante conceitos, mas apenas através de uma mediação por imagens.

Por isso, nenhum paralelo pode esconder o verdadeiro problema crucial que é necessário discutir, qual seja, se a atitude de Platão em relação à escrita tinha um significado histórico/contingente ou teórico/filosófico. Por que só respondendo a essa questão poder-se-á estabelecer se, e em que medida, a tradição indireta é importante para compreender a filosofia de Platão.<sup>178</sup>

É válido ressaltar que essa pesquisa não desenvolve um caráter destrutivo da Escola de Tübingen-Milão, pois, o estudo dos “auto-testemunhos” expôs à luz os motivos filosóficos originais, e, que com frequência foram negligenciados, fazendo

---

<sup>178</sup> TRABATONNI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*, p. 35.

rever alguns estereótipos corriqueiros sobre a natureza da filosofia platônica. Pois, são essas razões que invalidam também, a imagem “ultrametafísica”<sup>179</sup> que temos de Platão (proposta pelos tübinguenses), que se funda na idéia de um saber dedutivo/demonstrativo epistemologicamente forte, invalidando ao mesmo tempo a imagem da corrente tradicional que concentra a filosofia platônica no conhecimento objetivo das idéias. Mas de apresentar que essa tensão existente entre oralidade e escritura como reveladora do que é a filosofia para Platão seria um pretexto para desvelar a compreensão de sua filosofia, a escritura seria o que se fixa a oralidade o que não se fixa e as duas seria o meio para chegar à verdadeira filosofia.

Tudo isso mostra que o critério baseado na qualidade e quantidade dos princípios é de pouca relevância para compreendermos a filosofia de Platão. Por isso, que o novo paradigma hermenêutico, não contém novidades substanciais, do ponto de vista da interpretação do pensamento platônico, como também o fato de que as eventuais objeções a ele dirigidas desse ponto de vista refletem sobre a imagem tradicional como pensador dogmático, deslumbrado pela peremptória presença do ser, que favorece um saber definitivo e inquestionável. Ao defender que a tese da Inexpressibilidade não tem paralelo em Platão devemos contestar os argumentos que reconhecem ligações com outras obras platônicas, como a discussão da escrita existente no *Fedro* e os ensinamentos orais de Platão apresentada nos estudos de John Burnet:

No *Fedro*, Platão critica quem quer que pense que a leitura de uma composição escrita é substituto adequado ao envolvimento no debate filosófico (*Fedro* 275c-d). Os textos escritos são incapazes de se defenderem quando questionados (275d-e). Por esta razão, um dialético com conhecimento das formas do justo, belo e bom encara a sua obra escrita como um trabalho destituído de seriedade, uma forma de recreação (276c-277 a). Sócrates concorda com Fedro que a escrita filosófica é uma ocupação válida: não é seria apenas em comparação com a indagação dialética, que é a tarefa principal do filósofo.

Notemos que tanto o *Fedro* como na *Carta VII* insinuam que a composição filosófica, por meio da escrita não convém para expressar o conhecimento filosófico, pois esta é fixa e por essa razão a filosofia sempre escapa por nunca atingir sua

---

<sup>179</sup> Termo utilizado por Trabattoni que consiste na crítica dos argumentos que sustentam as interpretações da escola de Tübingen-Milão que apresentam um Platão “ultrametafísico”.

dimensão ativa pragmática. Porém, essas passagens diferenciam-se no que diz respeito a composição escrita. No *Fedro* percebemos que é difícil expressar o conhecimento filosófico por meio da escrita, pois um escrito tem sua limitação por dizer sempre o mesmo, não sendo capaz de defender-se da mesma maneira que uma pessoa ao falar defende sua tese filosófica em uma discussão. Por isso, quando lemos um diálogo platônico não é o mesmo que questionar a filosofia de Platão com ele mesmo. Lembremos que o *Fedro* não oferece a Platão razão para acreditar que suas opiniões filosóficas não são capazes de se exprimir por escrito. Já a Carta apresenta um motivo diverso para duvidar da escrita. “razão que não se aplica apenas à escrita”.<sup>180</sup> Percebe-se que nela mantém-se que a compreensão filosófica não é passível de se exprimir verbal ou conceitualmente e que não pode ser transmitida pela comunicação do pensamento.

Nem a escrita, nem a fala podem exprimir a compreensão filosófica. Deste ponto de vista, o questionamento dialético é não menos inadequado do que a escrita para exprimir a compreensão filosófica.<sup>181</sup>

Portanto, “A Carta não deduz que a percepção filosófica profunda é absolutamente incomunicável”.<sup>182</sup> Mas, oferece uma convivência íntima da investigação e do raciocínio, no qual seus conteúdos não são expressos pela linguagem e pensamento racional. “Estas reivindicações da Carta supõem que a percepção filosófica é mais radicalmente inexpressável do que o *Fedro*, ou qualquer outro diálogo platônico, a consideram”.<sup>183</sup> Uma interpretação correta dessa parte da Carta demonstra uma dedução ulterior a outras pistas retiradas dos textos de Platão. Concluímos, portanto que o *Fedro* e a *Carta VII* sustentam duas teses: a primeira seria que os diálogos transmitem as doutrinas fundamentais do pensamento platônico; a segunda seria que essas doutrinas estão inseridas no ensinamento oral. Os estudos do *Fedro* não apontam para nenhuma dessas teses, pois o mesmo não fornece razão para admitir hipoteticamente que o conteúdo de uma doutrina filosófica não seja expresso pela escrita. “A limitação de um

---

<sup>180</sup> **CARTA VII/Platão**; texto estabelecido e anotado por John Burnet; Introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José trindade e Juvino Maia Jr. P. 37.

<sup>181</sup> *Ibidem*, P. 38.

<sup>182</sup> *Ibidem*, P. 38.

<sup>183</sup> *Ibidem*, P. 38.



texto escrito reside na sua inaptidão para se defender das críticas”. Já a Carta favorece a primeira tese, pois se a visão filosófica é inexpressável ela, não pode ser colocada oralmente mais do que por escrito. “A Carta não nos dá razão para supor que Platão encare a fala como um meio melhor para a expressão da visão filosófica; na verdade, qualquer dos meios é inteiramente inadequado”.<sup>184</sup>

Analisando conclusivamente a proposta de Trabattoni, Platão aparece como um filósofo em busca de um saber forte e como um pensador que está pleno de consciência de quanta “fragilidade” torna ao homem difícil a via do conhecimento, que só pode acontecer por mediação da percepção sensível (que na Carta, corresponde à imagem), ou mediante o *Lógos*. Todos esses motivos, embora juntos, não são fortes o bastantes para propagarem uma imagem cética da filosofia de Platão, mas ajudam a diferenciar entre o que indulgentemente se entende por platônico, a tradição historiográfica e a filosofia ocidental e aquilo que a filosofia de Platão é na realidade.

Concluo que estudar Platão requer do leitor um conhecimento da complexidade que faz presente em sua filosofia e perduram anos; lembrando que a proposta dessa pesquisa visa contribuir para os estudos platônicos e apontar despretenciosamente uma alternativa, na tentativa de apresentar o que o filósofo ateniense pretende apresentar a respeito da sua posição em favor da oralidade e sua crítica a escritura que podemos verificar muito bem no *Fedro* e *Carta VII*.

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, P. 39.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Bibliografia principal (Textos Antigos):

PLATÃO. *Fedro*. Org. de G. Reale. Milão, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondari, 99. Tradução portuguesa, com introdução e notas, de José Ribeiro Ferreira. Lisboa. Edições 70, 1997.

PLATÃO. *Fedro*. Trad., Intr. e notas por José Ribeiro Ferreira Lisboa, edições 70, 1997.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Vol. V. Belém, E. UFPA, 1975.

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.

PLATÃO. *Fédon*. Trad., intr. e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. São Paulo, Imprensa oficial/ UNB

PLATÃO. *Filebo*. Madri, Gredos, 1987.

PLATÃO. *Górgias*. trad. intr. e notas de Manuel de Oliveira Pulquerio. Lisboa, edições 70, 2000.

PLATÃO. *República*. Trad. Intr. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATÃO. *O banquete*. Trad. Intr.e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo, DIFEL, 1986.

PLATÃO, *Leterre*. Org. de Antonio Maddalena. Bari, Laterza, 1948.

PLATÃO. *Sofista*. Trad. De J.Paleikat. coleção “ Os pensadores” São Paulo, Nova cultural, 1992.

PLATÃO. *Político*. Trad. De Attilio Zadro. Bari, Laterza, 1971. Tradução brasileira: *Político*. Trad. De J. Paleikat. Col. “os pensadores”. São Paulo, Nova Cultural, 1992.

PLATÃO. *Teeteto*. Bari, Guis Laterza e Figli, 1950.

PLATÃO. *Lisis*. Trad. Intr.e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo, 1990.

TRABATTONI, FRANCO. *Oralidade e escrita em Platão*/Tradução Roberto bolzani Filo, Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. – São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.

### **Bibliografia secundária**

ARISTÓTELES. *Metafísica* V. 2. Loyola. 1998.

CANTO-SPERBER, M. *philosophie greque*. Paris: PUF, 1997.

CHERNISS, H. *The riddle of the early Academy*. Berkeley/Los Angeles, university of California Press, 1945.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo, iluminuras, 1991.

GIOERGI, Pasquali. *Le lettere di Platone*, Florença, Sansoni, 1967.

GAISER, K. *La dottrina non scritta di Platone*. Milão, Vita e Pensiero, 1993.

ISNARDI PARENTE, Margherita. Phdr. *Speusippo. Testimonianze e frammenti*

JAEGER, W. *Paidéia, A formação do Homem Grego*. Trad. De Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das doutrinas não-escritas*. Trad. De Marcelo Perine. São Paulo, Loyola. 1997.

THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia antiga*. Odysseus, 2005.

J. BURNET, *Platonis opera*, 5 vol.; Oxford 1900-1907(muitas vezes reeditada).