

## O problema da escrita e as teses que defendem a existência de uma filosofia esotérica em Platão

### Resumo

*O artigo trata do problema da escrita e da oralidade na filosofia de Platão, dando ênfase à articulação de três teses, consideradas interdependentes pela Escola de Tübingen: a superioridade da palavra viva sobre a escrita, o valor da tradição indireta e a conseqüente desvalorização dos diálogos platônicos. Como contraponto a essa alegada interdependência, apresentamos argumentos de alguns scholars que, embora não estejam especificamente preocupados em criticar as teses de Tübingen, por si só demonstram a falsidade dessa conexão. São eles: Harold Cherniss --contra a legitimidade dos testemunhos de Aristóteles— Luc Brisson e Monique Dixsaut – ambos em favor da supremacia dos diálogos como fonte legítima para o conhecimento da filosofia platônica, a despeito de seu caráter lacunar e inconcluso.*

**Palavras-chave:** Platão; Aristóteles; Filosofia oral; Tradição indireta; Superioridade da palavra viva; Desvalorização dos diálogos; Escola de Tübingen.

### Abstract

*This paper addresses the problem of written and unwritten doctrines in Plato's Philosophy. Special attention is given to the significance the Tübingen school has attributed to its own articulation of three theses: the superiority of the living word over the written one, the value of indirect tradition, and the consequent devaluation of the Platonic dialogues. That these theses are not necessarily interdependently connected can be proved by the arguments presented by Harold Cherniss against the legitimacy of Aristotle's testimony, as well as those by Luc Brisson and Monique Dixsaut when stating the value of the dialogues, despite of their incomplete and inconclusive character.*

**Keywords:** Plato; Aristotle; Written and unwritten doctrines; The indirect tradition; Devaluation of the dialogues; Tübingen school.

---

\* Professoras do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

## Exposição do problema e objetivo

Com base em uma interpretação da passagem 341b-d da *Carta VII*,<sup>1</sup> onde Platão afirma que nunca escreveu nada sobre os principais assuntos aos quais se dedicava, uma boa parte dos críticos infere que, oralmente, ele teria entretanto ensinado esses assuntos ou discorrido sobre eles. A inferência não é evidentemente gratuita, pois, em outros lugares, ele já havia condenado a escrita<sup>2</sup>, mas acaba por comprometer Platão com pelo menos duas teses, cuja veracidade deve ser examinada: (1) a de que ele possuía uma doutrina esotérica não presen-

- 
- 1 Platão, Carta VII, 341b-d: *Uma coisa, entretanto, eu posso afirmar: no que diz respeito a todos aqueles que escreveram ou escreverão e que dizem conhecer as coisas às quais eu me dedico, seja que tenham ouvido de mim ou de terceiros falar sobre elas, ou que as tenham descoberto por si mesmos, todos esses, na minha opinião, nada podem entender sobre o assunto (τοῦ πράγματος). Sobre isso, não existe, e não existirá nunca, um livro escrito (σύγγραμμα) por mim, pois trata-se aí de um saber que não pode absolutamente ser formulado como os outros saberes. É somente depois de uma longa familiaridade com a própria coisa (τὸ πράγμα αὐτό) e quando a ela se consagrou a vida que, subitamente, como a luz que brota de uma fagulha que se acende, o saber se produz na alma e passa a se alimentar por ele mesmo. No entanto, há pelo menos uma coisa que eu sei bem, é que coisas escritas ou ditas por mim são melhor ditas por mim mesmo, pois se fossem ditas ou escritas de um modo ruim seria também minha a maior dor. Mas, se eu achasse possível escrever ou falar sobre essas coisas de um modo adequado ao grande público, que obra mais bela do que essa poderíamos ter realizado em nossas vidas: confiar a um escrito aquilo que representa uma grande utilidade para a humanidade, e trazer a natureza dessas coisas à luz, para que todos pudessem vê-la?*
  - 2 Fedro, 275a-276a. Pois isto [sc. a escrita] produz esquecimento nas almas dos que aprendem, através da negligência da memória, já que, devido à crença na escrita, eles são lembrados a partir do exterior por sinais alheios e não a partir do interior, eles mesmos por si mesmos. Não para a memória, mas para a rememoração, descobriste o remédio. E forneces para teus alunos uma aparência de sabedoria e não a verdade. Pois recebendo uma grande quantidade de informação, sem instrução adequada, acreditarão ser muito sábios, quando, na verdade, são em grande parte ignorantes e difíceis de se lidar, tendo se tornado sábios em aparência, ao invés de sábios de verdade. Não é verdade que o que pensa legar com as letras uma arte e o que, por sua vez, aceita que algo possa ser claro e seguro a partir das letras estariam repletos de muita ingenuidade e em realidade ignorariam a predição de Amon, acreditando que os discursos escritos sejam algo mais do que um meio para lembrar ao que já sabe aquelas coisas de que tratam os escritos? Pois, penso, Fedro, que a escrita possui isto de terrível, o que, com efeito, a torna semelhante à pintura. Pois também os produtos desta são apresentados como seres vivos, mas se a eles se pergunta algo, eles silenciam de modo totalmente solene. O mesmo também vale para os discursos escritos. Podemos achar que eles falam para exprimir alguma reflexão, mas se nós os interrogamos, porque queremos compreender o que dizem, uma só coisa eles se contentam em dizer e é sempre a mesma. E uma vez escrito, além disso, todo discurso circula por toda parte, tanto entre aqueles que prestam atenção e compreendem quanto entre aqueles a quem não convém. E não sabe distinguir para quem é necessário falar e para quem não é. Sendo mal compreendido e injustamente insultado, necessita sempre do autor para vir em seu socorro, pois ele mesmo é incapaz de proteger-se. E, então, veríamos um outro tipo de discurso que seja irmão legítimo deste, de que maneira ele surge, e o quanto é melhor e mais poderoso do que ele? O que queres dizer com um outro tipo e como ele vem a ser? Eu me refiro àquele que é escrito na alma do que aprende juntamente com a ciência; que sabe como defender-se e que sabe distinguir entre aqueles a quem deve dirigir-se e aqueles em cuja presença deve calar. Queres dizer a palavra viva e animada de um homem que possui ciência, e diante da qual a palavra escrita é apenas uma sombra?

te nos diálogos e que portanto estes não expressam seu verdadeiro pensamento e (2) a de que ele depreciava os diálogos escritos em função desta doutrina.

Essas duas teses, embora não necessariamente se impliquem, --pois mesmo assumindo que haja nas passagens acima citadas uma apologia aos λόγοι orais, não se segue necessariamente a conclusão de que Platão possuía uma doutrina especial a qual ensinava oralmente a seus alunos, nem que depreciava os diálogos escritos--, têm sido assim compreendidas, graças ao fato de Aristóteles, na *Metafísica* (A 6, M e N) ter atribuído a Platão princípios metafísicos que, em sua expressão e também em seu conteúdo, diferem das lições dos diálogos. Como a tese que supõe que o desprezo da escrita resulte em uma desvalorização dos diálogos não é por si só sustentável, os *scholars* passam a utilizá-la secundariamente, como uma espécie de reforço à afirmação do estagirita de que Platão possuía uma doutrina, cujo conteúdo só poderia ser conhecido oralmente, uma vez que não se encontra em lugar algum dos diálogos.

Contudo, as referências de Aristóteles a esses princípios jamais se tornaram uma questão fundamental para os estudiosos de Platão antes de 1959, quando um grupo de *scholars* alemães, em Tübingen, liderado por H. J. Krämer, começa a investigar mais detalhadamente essas afirmações, relacionando-as aos diálogos. A questão se limitava até então a disputas esporádicas e por assim dizer bissextas sobre a oposição escrita/ oralidade. Tratava-se agora de superar a antiga contenda, tentando encontrar vestígios da tradição indireta nos próprios escritos de Platão.

Nas acirradas discussões que se seguiram, a partir das teses originais dos estudiosos de Tübingen, a questão “escrita *versus* oralidade”, longe de ser superada, manteve-se no centro de toda a polêmica. Em virtude do vínculo originalmente estabelecido, entre a desvalorização da escrita, os testemunhos de Aristóteles e de seus discípulos, e a existência de uma doutrina esotérica, o tratamento do problema envolveu sempre, de forma mais direta ou menos direta, mais desenvolvida ou menos desenvolvida, a abordagem dessa mesma questão. Mesmo aqueles comentadores que não estavam preocupados especificamente com o problema da escrita (como é, por exemplo, o caso de H. Cherniss, aliás, talvez o maior opositor à tradição indireta e consequentemente às teses da Escola de Tübingen, que estava mais preocupado em colocar em questão a legitimidade das afirmações de Aristóteles acerca da existência de uma doutrina esotérica)<sup>3</sup>, se viram enredados na discussão

3 H. Cherniss. *The Riddle of the Early Academy*. University of California Press and Cambridge University Press, 1945.

acerca do valor dos diálogos, pois, ao retomar a motivação central da posição de Tübingen – a defesa da doutrina oral como solução para as passagens aristotélicas e para o aspecto lacunar e inconcluso dos diálogos –, deparavam-se com a necessidade de defender o valor dos diálogos como fonte fidedigna do pensamento de Platão. A questão, portanto, da centralidade “oralidade *versus* escrita” é o que afinal se constata no exame dos inúmeros argumentos daqueles que se dedicaram à questão.

Neste artigo, expomos brevemente as teses desenvolvidas pelos *scholars* de Tübingen, em especial as de Krämer e K. Gaiser, a posição de alguns dos principais autores que se envolveram em sua discussão, fosse para concordar ou discordar, e as teses mais relevantes que isoladamente consideraram o problema da escrita e do valor dos diálogos.

#### O valor dos diálogos e a doutrina esotérica – Escolas de Tübingen e Milão<sup>4</sup>.

A questão da discrepância entre a teoria que Aristóteles atribui a Platão nos livros M e N da *Metafísica* e a que é apresentada nos diálogos<sup>5</sup> vem sendo motivo de extensos debates desde o início do século XIX,<sup>6</sup> mas, como já dissemos antes, é somente a partir de 1959, quando os *scholars* de Tübingen, liderados por Krämer, decidiram concentrar seus esforços em torno desse assunto e começaram a pesquisar sistematicamente a doutrina não-escrita e

- 
- 4 A adesão dos filósofos da Universidade de Milão, inicialmente por G. Reale e posteriormente por alguns de seus discípulos, às teses dos primeiros filósofos da Escola de Tübingen, que tem hoje como seu principal representante Th. Szlezák, tornou-se tão importante do ponto de vista da divulgação e das produções favoráveis a essas teses que a referência às duas escolas em conjunto visa ao reconhecimento de uma unidade na perspectiva teórica de suas produções.
- 5 Uma vez que está ausente nos diálogos e que a exposição de Aristóteles é, além disso, bastante obscura, dois estudos são fundamentais para o conhecimento do conteúdo da teoria das idéias-número que Aristóteles atribui a Platão: Léon Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Étude Historique et Critique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1908, e H. Cherniss, *Aristotle Criticism of Plato and the Academy*. Nova Iorque, Russell & Russell, 1962. Para uma crítica à crítica de Aristóteles a Platão na *Metafísica* M, N, Julia Annas, *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*. Oxford, Clarendon Press, [1976], 1988.
- 6 Cf. L. Robin, *op.cit.*, 1908; J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, [1924], 1959; C. J. de Vogel, “La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Léon Robin”, [1947]; *idem*, “Problems concerning Plato's Later Doctrine” [1949], ambos em de Vogel, *Philosophia* I, 1970; P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, 1949; H. Leisegang, “Platon”, em *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1941; D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, cap.9, “Plato's Unwritten Doctrines”. Oxford, 1951. Opiniões do final do século XVIII aparecem na Introdução de Cherniss, *op.cit.*, 1962, p.IX-XXII.

sua relação com os diálogos, que essa questão ganhará vulto na academia, passando a ser um *must* em qualquer obra crítica sobre a filosofia de Platão.<sup>7</sup>

A suposição de que Platão teria uma doutrina metafísica a qual ele revelava apenas a alguns poucos escolhidos e também a constatação de que os diálogos não expunham uma doutrina verdadeiramente positiva<sup>8</sup> levaram os estudiosos de Tübingen a buscar na tradição indireta uma verdadeira doutrina platônica, e, conseqüentemente, a desconsiderar o valor dos diálogos.

De um modo geral, os filólogos de Tübingen consideraram os diálogos uma espécie de estudo preliminar à verdadeira filosofia platônica e procuram uma forma mais consistente, mais acabada, numa doutrina não-escrita que eles supõem que Platão transmitisse a seus alunos na Academia.<sup>9</sup> Krämer, por exemplo, fundador da segunda fase da *Tübinger Schule Schadewalts*,<sup>10</sup> vê no Platão dos diálogos apenas “o sedutor, o refutador, o problematizador” (“*der Protreptiker, Elenktiker, Problematiker*”, isto é, o προτρεπτικός, ἐλεγκτικός, προβληματικός)<sup>11</sup> e seu seguidor Konrad Gaiser, afirma que os diálogos pertencem ao gênero προτρεπτικόν.<sup>12</sup>

- 
- 7 O impressionante depoimento de J. N. Findlay em seu Prefácio a *Plato, the Written and Unwritten Doctrines* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974), ilustra esse fato: “Esse livro” –diz ele– “é a expressão final de uma série de convicções que datam de 1926-7 [...], mas só depois de aproximadamente meio século de contínua meditação [...] e de uma mudança no clima acadêmico –particularmente [...] depois da publicação dos trabalhos de Krämer, Gaiser e outros–, me aventurei a expor essas convicções.”
- 8 Dizemos “doutrina”, no sentido de um sistema acabado, consistindo de proposições que se afirmam verdadeiras e a partir das quais se pretende fornecer respostas finais a questões sobre a realidade, o conhecimento, e a vida política e moral.
- 9 Para um bom resumo das teses dos filólogos de Tübingen e bibliografia em língua inglesa, ver, por exemplo, G. Watson, *Plato's Unwritten Teaching*. Dublin, 1973; W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol.V, “The Later Plato and the Academy”. Cambridge, Cambridge University Press, [1969], 1979. Especificamente sobre as polêmicas teses de Hans Joachim Krämer em *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, 1959; Gregory Vlastos, “On Plato's Oral Doctrine”, originalmente publicado em *Gnomon* 41, 1963 e reeditado em G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, [1973], 1981; *idem*, “Does *Timaeus* 53c 8-d 7 give support to the Esotericist Thesis?”, em G. Vlastos, *ibidem*, Apêndice, p.399 *et passim*. Sobre Konrad Gaiser, J. Mittelstraß, “Review of Gaiser's Platons ungeschriebene Lehre”, *Philos. Rundschau*, 1966, p.27-40.
- 10 Cf., H. G. Gadamer, K. Gaiser, H. Gundert, H. J. Krämer. *Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie*. Heidelberg, 1968.
- 11 Em Konrad Gaiser, *Das Platonbild*, Hildesheim, 1969, p.199.
- 12 *Protreptik und Paränase in den Dialogen Platons, Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart, 1959.

No âmago dessas interpretações de Tübingen, como observou Guthrie,<sup>13</sup> está a tese de que a teoria dos primeiros princípios (*Prinzipienlehre*), que seria uma doutrina platônica dos princípios últimos (ἀρχαί) da realidade e cuja principal afirmação era a de que o Um é o primeiro princípio do Ser, doutrina esta atribuída a Platão por Aristóteles e seus comentadores, não era, como se costumava crer, uma teoria da última fase de Platão, mas já estava presente, embora ocultada como uma pressuposição não-dita, desde os primeiros diálogos, no mínimo da *República* em diante, onde se interpreta a recusa de Sócrates em descrever o Bem ele mesmo (506d-e; 535a) como uma demonstração desse fato. Krämer chegou mesmo a suspeitar a presença dessa teoria no *Menon* e no *Lysis*<sup>14</sup> ou ainda em diálogos anteriores a estes.<sup>15</sup>

A razão por que essa teoria não aparece nos diálogos não estava na impossibilidade de sua formulação verbal, como se poderia concluir da passagem da *Carta VII* já citada, mas em uma “omissão deliberada” de Platão.<sup>16</sup> Tratava-se de uma *Sonderlehre* (teoria especial)<sup>17</sup> ou de uma *Geheimlehre* (teoria secreta)<sup>18</sup> cuja comunicação era governada por um *Eliteprinzip* (princípio de elite).<sup>19</sup> Ao conjunto de ensinamentos esotéricos Platão teria dado o título geral de περὶ τὰγαθου,<sup>20</sup> e o conteúdo desses ensinamentos coincide com o dos λόγους περὶ τὰγαθου.<sup>21</sup> Longe, portanto, de referir-se a uma única conferência sobre o Bem, περὶ τὰγαθοῦ é o título dos ensinamentos orais que Platão teria dado durante toda a sua vida.<sup>22</sup> A conferência περὶ τὰγαθου a que se refere a

13 *Op.cit.*, 1979, vol. V, p.420.

14 Em especial em seu artigo “Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1969, e em seu ensaio *Prinzipienlehre und Dialektik*, em *Das Problem*, 1972. Em *Arete* (*op.cit.*, 1959, p.502), ele diz que “nunca houve um estágio na obra de Platão que não pressupusesse a teoria dos primeiros princípios”.

15 H. G. Gadamer (*op.cit.*, 1968, p.13), chama a teoria dos princípios de a “estrututa do número (ἀριθμός) do λόγος” e encontra pistas dessa teoria em diálogos anteriores a estes.

16 H. J. Krämer, “Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon”, *Mus. Helv.*, 1964, p.137-67.

17 H. J. Krämer, *op.cit.*, 1959, p.21 *et passim*.

18 *Id. ibid.*, p.24, *et passim*.

19 *Id. ibid.*, p.403, n.41.

20 *Id. ibid.*, p.408, n.53.

21 *Id. ibid.*, p.408, n.53.

22 *Id. ibid.*, p.408, n.55.

anedota contada por Aristoxeno<sup>23</sup> é apenas “a primeira parte introdutória de uma série de conversações que Platão recorrentemente usava diante de adeptos individuais, como Dioniso, ou de grupos muito pequenos”.<sup>24</sup>

Dessa doutrina secreta, que não aparece nos diálogos, nós temos o testemunho “confiável” de comentadores como Aristóteles (na *Metafísica* A, 6; *Física*, 209b11; e em muitas outras passagens, além dos fragmentos dos capítulos 1 e 2 do seu livro *Περὶ τὰγαθόν*, em Alexandre de Aphrodisias, *Commentarius in Metaphysica*), Aristoxeno (*Harmônica*, 30, 16-31, 34), Hermodoro (*apud* Simplicius, *Física*, 247, 30sq. citando Porfírio citando Dercyllides citando Hermodoro), *etc.*

No próprio Platão nós só encontramos insinuações dessa doutrina. Alguns exemplos são fornecidos por Krämer: *Filebo* 16d, onde Sócrates se referindo a uma espécie de apreensão da multiplicidade diz: “[...] até que alguém veja totalmente o seu [sc. da multiplicidade das idéias] número (τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ [sc. τοῦ πλήθους τῶν ἰδεῶν]), o número entre o ilimitado e o um (τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ ἑνός)”, o que Krämer interpreta como significando “até que os números-idéia em seu significado próprio se tornem tangíveis;”<sup>25</sup> ainda no *Filebo*, se fizermos um paralelo entre 16c, 14e, 18a e 19a, veremos que o *πέρας* e o *ἄπειρον* são os constituintes não apenas de todos os sensi-

23 A história doxográfica desta conferência, “proferida evidentemente no ginásio público da Academia” (I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957, p.359), “para uma platéia inculta do tipo que lotava para ouvir as ἐπιδείξεις dos sofistas”, como disse Guthrie ironicamente referindo-se a Düring (*op.cit.*, 1979, vol.V, p.424), começa com Aristoxeno, aluno de Aristóteles, contando na Introdução de seu livro *Harmônica* (30-31) uma história que, segundo ele, Aristóteles costumava repetir sempre que queria introduzir um assunto e o método que pretendia empregar: Platão teria dado uma conferência pública sobre o Bem e a maior parte da audiência, esperando ouvir sobre alguns dos bens reconhecidamente humanos, como riqueza, saúde, força, felicidade, *etc.*, ao ouvi-lo falar sobre números, matemática, astronomia, e, finalmente, sobre a unidade do Bem, ficou desapontada e, em vista disso, alguns trataram o fato com desdém e outros com censura. Tanto para Aristóteles quanto para Aristoxeno a culpa teria sido do próprio Platão que não fez logo no começo um resumo geral de modo a que permanecessem apenas os que estivessem realmente interessados. Mais tarde, no século III a.C., nós ouvimos de Simplicius (*Física*, 151, 8-II; 453, p.28-30) que, ao contrário, “a conferência [ou curso] de Platão sobre o Bem” foi assistida por seus próprios alunos: Aristóteles, Espeusipo, Xenócrates, Heraclides e Histiaeus, os quais, depois de a terem ouvido, escreveram suas versões, preservando-lhe assim o conteúdo. Segundo Cherniss (*op.cit.*, 1962, n.77) é claro pelo modo como Simplicius introduz suas citações do *περὶ τὰγαθόν* que tudo o que ele sabe a esse respeito é baseado apenas em referências feitas por Alexandre e Porfírio. A confusão dos comentadores prova que nenhum deles, depois de Alexandre de Aphrodisias, chegou a ver o *περὶ τὰγαθού* de Aristóteles em primeira mão e que todo o seu conhecimento acerca dele vinha do próprio Alexandre.

24 H. J. Krämer, *op.cit.*, 1959, p.406.

25 *Id. ibid.*, p.244.

veis, mas também das idéias;<sup>26</sup> *Parmênides* 157c, onde Platão deixa claro que as idéias são constituídas pelo Um e pelo Múltiplo,<sup>27</sup> desde que admitamos que “a ordenação que agora (*Parmênides* 158c) está sendo descrita não é outra coisa senão o cosmo das idéias da “*Politeia*” (500c).”<sup>28</sup> Krämer diz ainda que, se compararmos o *Teeteto* 176e com a *República* 506a e o *Parmênides*, descobriremos que o Bem é o Um;<sup>29</sup> e estendendo a comparação para incluir passagens no *Górgias*, *Banquete*, e *Fedro*, podemos concluir que “o εἶν e o ἄπειρον (πολλά) são respectivamente ἀγαθὸν αὐτό e κακὸν αὐτό e se comportam como norma (*Norm*) e degeneração (*Entartung*).”<sup>30</sup>

Naturalmente, a atitude depreciativa desses filólogos para com os diálogos,<sup>31</sup> os quais, segundo eles, Platão não considerava substancialmente de igual valor, mas atribuía-lhes uma desvalorização (*Abwertung*) com relação aos ensinamentos orais, que eram superiores, tanto em termos de conteúdo, quanto de método, provocou a indignação daqueles que não podiam acreditar que uma obra tão cuidadosamente composta e tão profundamente filosófica fosse, na verdade, apenas uma propedêutica à verdadeira filosofia platônica, ou uma “brincadeira” de Platão, como chegou a afirmar Krämer.<sup>32</sup>

Uma tal reação é compreensível e, talvez até mesmo justificável, uma vez que as interpretações da escola de Tübingen propunham o abandono das teses de Schleiermacher, em seu *Introdução aos Diálogos de Platão*, as quais,

---

26 *Id. ibid.*, p.245.

27 *Id. ibid.*, p.420.

28 *Id. ibid.*, p.138.

29 *Id. ibid.*, p.427.

30 *Id. ibid.*, p.144.

31 Fora da Escola de Tübingen outros partidários da doutrina oral também depreciaram os diálogos. Dentre estes, Burnet (*Greek Philosophy*, I, 1924, p.178, 214; *idem*, *Plato's Phaedo*, p.XIV-XVI; *idem*, *Platonism*, 1928, p.120) e A. E. Taylor (*Plato: the Man and his Work*, Londres, Methuen, [1926] 1986, p.10, 503; *idem*, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, [1928] 1962, p.136; *idem*, *Varia Socratica*, Oxford, James Parker & Co., 1911). Ambos afirmaram que, se Platão não escreveu nada sobre a teoria dos números ideais, relatada e criticada por Aristóteles na *Metafísica* M e N, é porque a teoria das idéias que aparece nos diálogos não é platônica, mas socrática; a verdadeira teoria platônica das idéias, aquela a que Aristóteles se refere como sendo platônica, não é a dos escritos, porque sobre esta Platão não escreveu absolutamente nada. Mesmo os últimos diálogos que o próprio Burnet diz estarem isentos da teoria socrática das idéias, não contêm a verdadeira teoria platônica, porque se destinavam a um público bem mais amplo, e tinham por objetivo definir a atitude de Platão com relação às outras escolas de filosofia.

32 Em K. Gaiser, *op.cit.*, 1969, p.198: “die Schriften nur ein Spiel sind”.

segundo Krämer, haviam se imposto, como cânone para a interpretação da obra platônica.<sup>33</sup> Como comentou Guthrie, como não se indignariam aqueles que, após dedicar toda uma vida a ler os diálogos, se deparassem, ao fim e ao cabo, com a descoberta de que não passavam de uma “brincadeira” do próprio Platão?<sup>34</sup>

A importância do confronto com o modelo defendido por Schleiermacher e a influência por ele exercida pode ser percebida pelo cuidado e pela atenção que Krämer dedicou à sua crítica, em *Plato and the Foundations of Metaphysics*, uma de suas principais obras sobre os fundamentos da metafísica platônica. Nesta, toda uma primeira parte é voltada para a análise da posição de Schleiermacher e os resultados negativos dela derivados, análise que é além disso retomada ao final da mesma obra com o objetivo de reiterar em suas conclusões os aspectos negativos que a posição de Schleiermacher traz para a compreensão da filosofia de Platão.<sup>35</sup> Como contraponto à posição de Schleiermacher, Krämer, depois de apresentar e analisar na segunda parte de seu livro a “teoria dos princípios”, passa a considerar a mesma à luz de relevantes posições filosóficas contemporâneas, mostrando o quanto o novo paradigma proposto oferece condições para uma reavaliação da recepção da filosofia platônica no contexto da filosofia contemporânea<sup>36</sup>.

A partir dessa perspectiva, o movimento de resgate do valor da tradição indireta e o que a esse movimento vem associado, isto é, a retirada dos diálogos de sua posição central como fonte exclusiva de acesso ao pensamento platônico, foram compreendidos quase como uma ‘revolução copernicana’ que poderia desfazer os equívocos derivados da influência ‘schleiermachariana’. Utilizando-se da teoria das revoluções científicas de Thomas Kuhn,

33 H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, editado e traduzido por J. R. Cattan do italiano *Platone e i fondamenti della metafisica*, Albany, State University of New York, 1990, p. xvii. A ideia está presente ao longo do livro.

34 W. K. Guthrie, *op. cit.*, 1979, vol.V, “The Later Plato and the Academy”.

35 H. J. Krämer, *op.cit.*, 1990. Chama a atenção o fato de Krämer dedicar toda a primeira parte de seu livro nesse exame. Vários capítulos desenvolvem aspectos distintos dos “equivocos” de Schleiermacher. De maior importância, consideramos o primeiro capítulo que identifica em Schleiermacher, em função do seu método, o responsável pela perda da tradição indireta.

36 H. J. Krämer, *op.cit.*, 1990, p.131-173. A terceira parte examina as implicações filosóficas da teoria platônica dos princípios sob diversos pontos de vista. Assim, essa teoria será considerada à luz: da Filosofia Analítica; da Filosofia Transcendental; do Hegelianismo; da Fenomenologia e da Filosofia de Heidegger para, após esse exame, poder tirar conclusões favoráveis acerca dessa “nova imagem de Platão”.

Giovanni Reale, adepto da leitura proposta pelos *scholars* de Tübingen e seu representante entusiasta na Universidade de Milão, defende que a interpretação da obra platônica oferecida por Krämer e Gaiser representa uma verdadeira mudança do “paradigma hermenêutico”. O paradigma hermenêutico que defendia a “autarquia total e decisiva dos escritos”, e eliminava ou reduzia drasticamente a importância do alcance das “doutrinas não-escritas” foi substituído pelo novo paradigma que sustenta, ao contrário, “a correlação estrutural e essencial entre ‘escrito’ e ‘não-escrito’ para compreender os escritos”<sup>37</sup>.

Assim, sob a ótica do novo modelo de leitura, os diálogos não serão abandonados<sup>38</sup>, mas lidos à luz da doutrina oral, perdendo a sua posição ‘central’ para serem harmonizados com essa doutrina reconstituída a partir da tradição indireta. Como afirmou Reale, o que se desenha para aqueles que adotam essa nova ‘chave’ de leitura é “a conseqüente necessidade de reler todo o *Corpus Platonicum*”, e reconstruir globalmente o pensamento de Platão<sup>39</sup>.

No entanto, o reconhecimento por parte de um estudioso da existência de uma doutrina esotérica e da importância da tradição indireta seria suficiente para Krämer admitir a sua proximidade com o “novo paradigma”?

J. Stenzel, por exemplo, que aceita a tradição indireta não contudo desvalorizar os diálogos, é identificado por Krämer como “schleiermacheriano”. Como chama a atenção F. Trabattoni<sup>40</sup>, o simples fato de atribuir valor aos diálogos é suficiente para Krämer não considerá-lo livre da influência de Schleiermacher. Para Trabattoni, na verdade, “o caso de Stenzel demonstra

37 G. Reale, *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*. Tradução a partir da 14ª. Ed. italiana com o acréscimo de um quarto apêndice. Tradução de Marcelo Perine. 2ª. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.24. [Título Original: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.]. Cf. a respeito do uso da teoria das revoluções científicas de T. Kuhn todo o primeiro capítulo da primeira parte: “A Teoria Epistemológica de Kuhn: Significados dos paradigmas e natureza particular das “revoluções científicas”.

38 Dos defensores do novo paradigma hermenêutico, Reale em Milão e o sucessor da cátedra de Gaiser, em Tübingen, Thomas A. Szlezák, têm se dedicado à aplicação da nova leitura aos diálogos, alcançando nesse empreendimento resultados que visam ao reforço da tese da doutrina esotérica como ‘chave’ de leitura da obra platônica escrita. Cf. G. Reale, *op.cit.* e T. Szlezák *Platão e a Escritura da Filosofia. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. Trad. Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2009. [Título Original: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1985.]

39 G. Reale, *op.cit.*, 2004, p.24. [É *ibidem*? É a mesma página citada anteriormente]

40 F. Trabattoni, *Oralidade e Escrita em Platão*. Trad. Roberto Bolzani Filho, Fernando Eduardo de Barros Rey Punte. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003, p.45-46.

também que poderia não haver uma incompatibilidade, como os tubingueses pretendem, entre a exigência de considerar a forma como parte integrante do conteúdo e uma adequada valorização da tradição indireta.”<sup>41</sup>

Mas, por que o retorno aos diálogos pode ser tão ‘prejudicial’ à compreensão ‘correta’ de Platão? Ao retornar a esse conjunto de questões e afirmações que se mostram sempre tão lacunares e, por vezes mesmo, contraditórias, que caracteriza os diálogos, e ao atribuir ao leitor desavisado e despreparado com relação à doutrina oral a capacidade de ‘interpretá-los’, de explorá-los sem uma doutrina que lhe dê um norte, será um Platão inconcluso e meramente dialético que poderá surgir ou, o que pode ser pior, será a possibilidade de se forjar uma teoria a partir dos próprios diálogos que tornará prescindível o recurso à tradição indireta. Isso é o que parece ser tomado por Krämer, como significando “schleiermacheriano” e que deve ser superado definitivamente. Por isso, é necessário advertir o leitor de que tudo o que se passa nesse jogo de perguntas e respostas “parciais” é apenas ‘introdutório’, protréptico, e que a compreensão desses enigmas só será dada àqueles que tiveram acesso à chave interpretativa do que foi transmitido oralmente. Essa perspectiva consegue, então, produzir uma espécie de “vacina” contra as leituras ingênuas, individuais e, simultaneamente, confiar aos iniciados as revelações.

Seguindo essa perspectiva, só uma tese poderá e deverá ser lida, de partida, diretamente da letra platônica por parte do iniciante, sendo, originalmente, a única nesse acesso direto expressiva dessa escrita: justamente aquela que a desautoriza<sup>42</sup>, pois, assumindo ser o ensinamento oral mais valoroso que o escrito, identifica a fonte da compreensão de Platão com o que se encontra fora de seus escritos, remetendo a atenção do leitor ao que teria sido reservado aos bastidores da Academia e preservado de forma apenas insinuada pelos seus testemunhos. Somente depois de ter tido acesso a esse conhecimento, sob a luz dessa doutrina secreta, é que o retorno ao texto será legítimo e deverá ser reconhecido nessa escrita o que for conciliável com o adquirido fora dela. Assim, se o retorno aos diálogos é legítimo, o é apenas sob essa ótica. Daí, como já citado, para Reale, haver a necessidade da “virada completa” na compreensão do “corpus platônico”

Enfim, o que parece, portanto, conferir à tese de Krämer o mérito de uma ‘revolução paradigmática’, o anúncio de uma “nova imagem” de Platão, será

41 F. Trabattoni, *op.cit.*, p.46.

42 Referimo-nos aqui às passagens já citadas no início deste artigo da desvalorização da escrita por parte de Platão – *Carta VII* e *Fedro*.

justamente o vínculo estabelecido entre a desautorização dos diálogos e a autorização da tradição indireta, sendo considerada incorreta e inadequada uma perspectiva que se mostre parcial nesse binômio.

### **Opositores das teses que defendem a supremacia da tradição indireta e a desvalorização da escrita.**

Em oposição às idéias da *Tübinger Schule*, os defensores da obra escrita dirigiram-lhes as mais duras críticas. Segundo Guthrie, Krämer e Gaiser mantiveram vigorosamente suas posições contra os mais poderosos críticos,<sup>43</sup> como Gregory Vlastos,<sup>44</sup> e outros, como von Fritz,<sup>45</sup> A. Graeser,<sup>46</sup> e G. J. de Vries.<sup>47</sup>

Segundo Jean Grondrin, entretanto, até onde se têm notícias dos resultados das pesquisas desses filólogos, nem nos diálogos nem nos ensinamentos orais eles encontraram uma verdadeira doutrina.<sup>48</sup> O não-saber socrático se mantém nas doutrinas não-escritas, dizem eles, e a teoria dos princípios (*Prinzipienlehre*) permanece com um caráter provisório e hipotético.<sup>49</sup> De resto, como observa Grondrin, nós sabemos que os exercícios dialéticos da Academia não eram exercícios do *νοῦς*, mas tinham como tarefa, entre outras, preparar, exercer e ativar a *διάνοια*, na esperança de ver surgir um dia um conhecimento noético que atingisse a luz do não-hipotético (*ἀνυπόθετον*).<sup>50</sup>

---

43 W. K. C. Guthrie, *op.cit.*, 1979, p.419, n.3.

44 *Op.cit.*, [1973], 1981.

45 K. von Fritz, "The Philosophical Passage in the Second Platonic Letter and the Problem of Plato's Esoteric Philosophy", em Anton e Kustas, *Essays*, p.408-47 (originalmente em *Phronesis*, 1966, p.117-53).

46 "Kritische Retraktionen zur esoterischen Platon- Interpretation", em *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1974, p.71-81.

47 "Plato's Unwritten Doctrine: an attempt at deflation", em *Museum Philologicum Londiniense*, vol. III, 1977.

48 Jean Grondrin, "L'ἀλήθεια entre Platon et Heidegger", *Révue de Métaphysique et de Morale*, 1982, p.551-556, n.4.

49 H. J. Krämer, "Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platon Überlieferung", em H. G. Gadamers, *op.cit.*, 1968, p.118. n.44; *idem*, *op.cit.*, 1959, p.464, n.167, p.480, p.535, n.82, e, sobretudo, p.544, n.107; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, [1963], 1968.

50 *Op.cit.*, 1982, p.555.

### Harold Cherniss e a crítica à legitimidade da tradição indireta

Não diretamente contra a escola de Tübingen, mas radicalmente contra todos os partidários da tradição indireta, Harold Cherniss mostrou a fragilidade dos argumentos em que se baseiam os que sustentam a existência de uma filosofia oral. Em *The Riddle of the early Academy* (1980), depois de mostrar (1) que a teoria das idéias a que Aristóteles se refere, na *Metafísica* A, 6, 987a29-b9, é a mesma que aparece nos diálogos;<sup>51</sup> (2) que essa teoria é central na filosofia de Platão, como Aristóteles dá a entender nessa passagem;<sup>52</sup> (3) que a *Carta VII* é espúria;<sup>53</sup> e (4) que, provavelmente, nunca houve uma conferência ou um conjunto de conferências intituladas *περὶ τὰ γαθου* onde Platão ensinasse uma filosofia esotérica,<sup>54</sup> Cherniss lança o seu argumento fatal: embora “os mais altos críticos”<sup>55</sup> afirmem que Aristóteles freqüentemente e inequivocamente se refere aos ensinamentos de uma filosofia platônica oral na Academia e que referências explícitas a essas conferências ocorrem em suas discussões sobre as idéias-número, dando aos seus “insuspeitados leitores a segurança de que tal afirmação é verdadeira”, há apenas duas passagens em todo o *corpus* aristotélico a que esses críticos poderiam recorrer como evidência: *De Anima* 404b 8-30; e *Física* 209b 11-16; 209b 33-210a 2.<sup>56</sup> Ambas, entretanto, segundo ele, não fazem referências explícitas a uma filosofia platônica não-escrita.

A primeira passagem, amplamente usada para reconstruir o conteúdo dos tais ensinamentos esotéricos, não diz respeito a Platão. Tentando provar que todos os filósofos que se ocuparam da alma como sujeito de cognição ou de percepção identificaram-na com princípios cosmológicos, Aristóteles cita Empédocles, Platão, no *Timeu*, e uma terceira teoria que ele diz ter sido ex-

51 *Op.cit.*, 1980, p.6 *et passim*.

52 *Ibidem*, p.4, *et passim*.

53 *Ibidem*, p.11, *et passim*.

54 *Ibidem*, p.12.

55 *Ibidem*, p.14, referindo-se especialmente a A. E. Taylor (*op.cit.*, 1927, p.503) que afirma que Aristóteles comumente se refere a ensinamentos dados por Platão na Academia, e a Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* [1921], 2a.ed., p.435 e Otto Kluge, *Darstellung und Beurteilung der Einwendungen des Aristoteles gegen die Platonische Ideenlehre*, 1905, p.39, n.1, que afirmam que essa doutrina não escrita é especificamente citada por Aristóteles como sua fonte para a teoria das idéias-número.

56 *Op.cit.*, 1980, p.14.

plicada ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις e à qual, dentre outras características, se atribui a identificação dos números com as idéias e sua derivação de certos elementos.

Nessa passagem, diz Cherniss, o nome de Platão não é mencionado, embora o tenha sido com relação à teoria anterior, e, por περὶ φιλοσοφίας, Aristóteles pode estar querendo simplesmente significar o seu próprio diálogo, pois, segundo se sabe, Aristóteles teria escrito uma obra com esse título, onde discutia não apenas teorias de Platão, mas de outros membros da Academia. Como reforço para essa suposição, Cherniss cita a opinião de Themistius (*de anima*, 11, 18) que as teria interpretado da mesma maneira.<sup>57</sup> Mas a prova decisiva de que essa terceira teoria não era de Platão e que, portanto, não pode estar se referindo a nenhuma conferência ou curso dado por ele, é dada pelo próprio Aristóteles que diz no mesmo *de anima* que uma característica dessa terceira teoria é que a idéia de linha é o número 2, a idéia de plano, o número 3, e a idéia de sólido o número 4, e na *Metafísica* atribui essa característica à doutrina de Xenócrates.<sup>58</sup>

Na segunda passagem, onde as opiniões não-escritas (ἄγραφα δόγματα) de Platão aparecem citadas, nada garante que Aristóteles estaria se referindo à conferência que Platão teria feito sobre o Bem; talvez com esse termo Aristóteles quisesse apenas dizer "as opiniões que Platão expressava em conversações com seus alunos e associados e as quais eles podem ter ou não escrito e compilado".<sup>59</sup> De qualquer modo, três conclusões, que contradizem as afirmações que geralmente se presume que ela apóie, podem ser retiradas dessa passagem: (1) considerando-se que a citação é única, Aristóteles não se refere *freqüentemente* aos ensinamentos de Platão na Academia usando a expressão doutrina não-escrita de Platão; (2) ele nem mesmo cita aqui essas "doutrinas não-escritas" como sua fonte para a teoria das idéias-número; e (3) ele as menciona apenas para afirmar sua concordância com o *Timeu*.<sup>60</sup>

Para Cherniss, o enigma da Academia se resume na discrepância que há entre o relato que Aristóteles faz da teoria platônica das idéias e a teoria das idéias conforme a conhecemos nos escritos de Platão, e que foi para explicar essa discrepância que os intérpretes construíram a hi-

57 Para uma análise completa da passagem de Aristóteles, Harold Cherniss, *op.cit.*, 1962, Apêndice IX.

58 *Op.cit.*, 1980, p.15.

59 *Ibidem*, p.15.

60 *Ibidem*, p.15.

pótese de uma doutrina oral. Essa hipótese, entretanto, é insatisfatória, não só porque faltam evidências suficientes de que Platão tenha realmente dado instruções orais aos membros da Academia, mas também porque a inconsistência do próprio testemunho de Aristóteles a contradiz.<sup>61</sup>

Cherniss conclui dizendo que a teoria das idéias-número que Aristóteles atribui a Platão é apenas a interpretação que o próprio Aristóteles faz do que acredita serem as conseqüências necessárias implicadas na teoria dos próprios diálogos, e que foi esta mesma teoria dos diálogos e não outra que Espeusipo rejeitou, quando rejeitou a teoria das idéias e que foi ainda a mesma teoria que Xenócrates tentou acomodar como um meio termo entre Espeusipo e Platão.<sup>62</sup> Em suma, para Cherniss, nem Aristóteles, nem Espeusipo, nem Xenócrates conheceram outra teoria platônica diferente da presente nos diálogos.

#### Luc Brisson e a questão da desvalorização da escrita: uma hipótese sobre o sentido da *Carta VII* 341b-d

Se, concordando com Cherniss, nos desvencilhamos da idéia de que haja aí qualquer alusão a uma doutrina esotérica e, discordando dele, aceitamos a autenticidade da *Carta VII*<sup>63</sup> e, sobretudo, ignoramos a tese de que a teoria das idéias dos diálogos seja a questão central da obra de Platão, uma tese que Cherniss defende também em outros lugares,<sup>64</sup> a que assunto exatamente Platão está aí se referindo como seu, e do que exatamente está se queixando?

De fato, como observou Luc Brisson, “a coisa” ou “as coisas”, “o assunto” ou “os assuntos” a que Platão parece estar se referindo são designados por um sintagma enigmático, *περὶ αὐτῶν*, “sobre isso” (341c), que nos remete, por sua vez, a expressões igualmente vagas: “sobre aquilo que é o objeto de minhas preocupações” *—περὶ ᾧν ἐγὼ σπουδάζω*, 341c; “sobre as mesmas coisas” [que as que são abordadas por Dioniso II em seu escrito] *—περὶ τῶν αὐτῶν τούτων*, 341c; quer dizer “sobre as coisas que ele [*sc.* Dioniso II]

61 *Ibidem*, p.16, 31.

62 *Ibidem*, p.59, 60 *et passim*.

63 Sobre a autenticidade da *Carta VII* e para uma bibliografia a esse respeito, W. K. C. Guthrie, *op.cit.*, 1979, vol.V, p.399 *et passim*; e também os comentários de Luc Brisson, em Platão, *Lettres*, 1987, p.148 *et passim*.

64 “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”, [1936], em R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, 1965, p.1-12.

outrora [por ocasião de seu único encontro com Platão] ouviu falar" –περὶ ὧν τότε ἤκουσε, 341b; e dentre essas coisas, "as mais importantes mesmo" –πολλὰ γὰρ αὐτὸς καὶ τὰ μέγιστα εἰδέναι, 341b.<sup>65</sup>

Segundo Brisson, a única evidência que o texto poderia oferecer para que se considerassem essas expressões como referências a algum assunto depende do significado que se atribui ao termo φύσις, o único termo técnico que aparece no texto: o termo φύσις poderia tanto estar evocando o sentido mais geral de "a estrutura fundamental da realidade", como parece ser o caso em 342c, 343a e 343d, quanto o sentido mais estrito de "natureza" e, nesse caso, Platão poderia estar se referindo a um gênero de investigação semelhante à dos pré-socráticos, "e à dele mesmo no *Timeu*, ainda que o título ou subtítulo περὶ φύσεως só tenha sido dado depois do diálogo *Timeu* e das obras pré-socráticas sobre a origem, o desenvolvimento e a estrutura do universo, do homem e da sociedade".<sup>66</sup> Essa segunda hipótese, que parece ser confirmada pela *Carta II*, segundo Brisson, não pode ser descartada inteiramente, mas, ao contrário, ela poderia explicar a declaração de Platão de que sobre "o assunto" nenhuma obra sua existe ou existirá.<sup>67</sup>

Mas, ainda que prevaleça o primeiro sentido de φύσις, quer dizer o de "estrutura da realidade", permaneceria o problema de saber se de fato o objeto do qual trata o escrito de Dioniso II e do qual Platão se abstém de abordar por escrito é uma doutrina dos princípios, porque, para traduzir φύσις nessa passagem, geralmente os críticos se baseiam na tradução tradicional de 344d, que compreende que o escrito de Dioniso trata de princípios da natureza, embora essa não seja a única tradução possível.

De acordo com Brisson, na expressão τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρῶτων, em 344d, é preciso compreender φύσις como em 341d e interpretar a expressão περὶ φύσεως: "como o título da obra evocada pelo τι (= σύγγραμμα) do qual dependem os genitivos partitivos τῶν ἄκρων καὶ πρῶτων" e se desfazer de toda alusão aos primeiros princípios.<sup>68</sup>

65 *Op.cit.*, 1987, p.151.

66 *Ibidem*, p.152.

67 *Ibidem*, p.152.

68 *Ibidem*, p.229, 226, n.154 e n.120.

*Conseqüentemente a única hipótese que se poderia avançar é a seguinte. No Sofista (217a) um diálogo Filósofo, que jamais foi escrito, é anunciado. Talvez Platão justifique aí a ausência desse diálogo onde teria sido descrita a atividade à qual ele consagrou toda a sua vida.<sup>69</sup>*

Baseado nesses fatos, Brisson levanta a hipótese de Platão não estar aí se referindo a um conteúdo doutrinário, mas à experiência da própria filosofia. Ao reprovar Dioniso, Platão estaria exprimindo e justificando sua recusa em deixar por escrito não uma doutrina dos princípios mas as exigências morais e intelectuais de um acesso ao inteligível e, eventualmente, as provas de existência desse nível de realidade, e o inventário de suas características.<sup>70</sup>

Como o próprio Brisson diz, trata-se aí apenas de uma hipótese, mas de uma hipótese “mais plausível do que muitas outras”, já que não modifica em nada a imagem que os diálogos nos dão de Platão.<sup>71</sup>

A polêmica que se estabeleceu acerca dos ensinamentos orais de Platão, cuja história é, na verdade, bem mais complexa e extensa do que fazemos parecer aqui, pode ainda se desdobrar numa outra: se nunca houve uma doutrina oral a que vem a depreciação da escrita?

As teses dos defensores da filosofia esotérica, por si só, mostram que a teoria platônica dos escritos não chega a se esclarecer o suficiente para ser unanimemente considerada a verdadeira, tal o caráter não sistemático, anti-afirmativo e inacabado dos diálogos e, nesse sentido, a crítica aos escritos lança maior dúvida sobre o valor dos diálogos. Se eles não veiculam nenhuma doutrina, para que servem afinal?

Essa é talvez a pergunta que motiva a disputa em torno da “verdadeira” doutrina. É porque concebem a filosofia como doutrina que os partidários da filosofia esotérica querem encontrar nos ensinamentos orais algo verdadeiramente positivo e Cherniss, na teoria das idéias dos diálogos, a doutrina central da filosofia de Platão.

Mas, ao depreciar a escrita, Platão estaria de fato desvalorizando os diálogos? E se, para Platão, o sentido mesmo de filosofia envolvesse a exclusão do sentido de doutrina?

---

69 *Ibidem*, p.154.

70 *Ibidem*, p.154.

71 *Ibidem*, p.154.

### Monique Dixsaut e a questão da escrita: a natureza do filósofo e o valor filosófico dos diálogos

Como Brisson, também Monique Dixsaut viu na ausência do prometido diálogo **Filósofo** um indício desse fato. O assunto, sobre o qual Platão nunca escreveu e sobre o qual de fato disse que jamais escreveria, não era uma doutrina, menos ainda dos primeiros princípios (ἀρχαί) da realidade, mas era a própria atividade da filosofia. Conseqüentemente, a representação tradicional da filosofia de Platão, que nos remete a um sentido sedimentado do termo filosofia, o qual é, por sua vez, identificado ao sentido de filosofia em Platão, não é idêntica à representação platônica de filosofia, mas é exatamente o que a φιλοσοφία, quer dizer, a filosofia de Platão, parece ter por função essencial excluir:

A φιλοσοφία é, com efeito, inicialmente aquilo que interdita fazer do filósofo um arquétipo e da filosofia um a priori dela mesma. E isso na medida em que, em Platão, o uso desses nomes [sc. φιλόσοφος, φιλοσοφία] é tão dialético quanto o uso de todos os outros nomes. Φιλόσοφος, φιλοσοφία, são problematizados nos diálogos como nomes (ὀνόματα) aos quais a definição (λόγος) de uma maneira de ser própria (οὐσία) pode ou não corresponder. Nada garante que a esses nomes corresponda uma essência diferente daquela que designaria por exemplo médico, poeta, sofista ou político, e nada garante tampouco que, uma vez encontrada e enunciada a definição da diferença, a denominação que se lhes atribui seja a melhor ou a única possível. É somente no decorrer do exercício dialético graças ao "confronto penoso" e à "exploração de todos os sentidos" que com a "força do trabalho e do tempo" será possível fornecer razões para se fixar este nome a esta definição, ou esta definição a este nome. Mas a superação de sua hipotética adequação, que permitirá fazer, enfim, do filósofo um gênero (γένος), permanecerá ela mesma, por toda a eternidade, hipotética, uma vez que –à diferença do Político e do Sofista– ele não será, em Platão, jamais dialogado.<sup>72</sup>

Segundo Dixsaut, em Platão, o termo filosofia não se refere à especificidade essencial –positiva ou negativa– de um saber, mas a uma certa relação do desejo (ἔπος) com o saber, e uma relação que altera tanto o desejo quanto o saber. Isto porque o filósofo não é também, em Platão, o nome dado àquele

72 Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe*, 1985, p.12.

que tem a pretensão ao saber e à universalidade. Filósofo é o atributo de uma natureza (φύσις), jamais de uma atitude, e menos ainda de um texto (σύγγραμμα).<sup>73</sup>

De fato, a escrita parece ser condenada nesse sentido. É a filosofia e o filósofo que não são descritíveis. A filosofia, para Platão, não se define nem se pratica como uma arte qualquer. No sentido platônico nós não “fazemos” filosofia; nós somos submetidos aos seus efeitos, como aos efeitos de uma chama (*cf.* o trecho citado da **Carta VII**) que nos queima e consome.

Ora, o que se observa tanto na passagem da **Carta VII** quanto na do **Fedro**, não é uma oposição entre o escrito e o oral, mas entre dois usos diferentes do λόγος. Como chama a atenção Dixsaut, "assim como há discursos orais que possuem "as terríveis propriedades da escrita", também há textos escritos que permitem ao λόγος se dar (δοῦναι) e receber (δέξασθαι) e que realizam toda a potência e toda a liberdade do διαλέγεσθαι".<sup>74</sup>

A diferença entre a palavra e a escrita não poderia ser empírica, uma vez que há discursos que, embora sejam materialmente escritos, não apresentam nenhuma característica do escrito. O único princípio que permite diferenciar os discursos é a presença ou a ausência da arte dialética, do saber (**Fedro** 276e), e da ligação à verdade (*idem* 277b).

*O que é que falta aos discursos de Lysias, aos poemas de Homero, à legislação de Sólon (Fedro 278c), e também aos monólogos de Górgias e de Protágoras, aos cinco primeiros discursos do Banquete, aos mitos? Um procedimento por perguntas e respostas os tornaria dialéticos? Se fosse assim, Eutidemo e Dionisodoro seriam dialéticos, mas não Sócrates no segundo discurso do Fedro.*<sup>75</sup>

O problema, portanto, não está no valor da escrita, porque isso seria supor que ela tem uma natureza própria independente do seu uso. De fato, o escrito silencioso, incapaz tanto de esclarecer o que não compreende o seu sentido quanto de se defender contra os que dele discordam, é aquele que não dialoga, quer dizer, é aquele que não revela inteiramente os seus interlocutores e premedita o seu próprio efeito.

73 *Ibidem*, p.13.

74 *Ibidem*, p.19.

75 *Ibidem*, p.22.

Ora, acontece que todos aqueles que escrevem revelam em primeiro lugar sua valorização e sua necessidade (ἐπιθυμία) da escrita (*Fedro* 258c). Eles começam todos pelo registro prévio da admiração que procuram, a necessidade de deixar escritos atrás deles, e, sobretudo, o desejo de, através desses escritos, constituírem-se como autores, como dignos de elogios. Eis o perigo da escrita: ela faz do seu efeito o seu fim. E é nisso que consiste, como sabemos, a essência da persuasão.<sup>76</sup>

Ao contrário, os discursos que, apesar de escritos, não apresentam as características da escrita se antecedem na premeditação do seu efeito; seu interlocutor não é um mero espectador (*Fedro* 258a-c) que só pode elogiar, aprovar ou reprovar, mas é alguém que integra o que está sendo dito.

A esse argumento, alguém poderia, entretanto, objetar que para escrever é preciso que já se tenha antes pensado no que vai ser escrito e que os interlocutores de Sócrates em geral nos dão mais a impressão de estarem sendo conduzidos pelo discurso de um σοφός do que de estarem realmente participando do diálogo, e, nesse sentido, o diálogo manteria o silêncio característico da escrita, e, portanto, o mesmo autoritarismo e a mesma pretensão ao saber que estão sendo criticados. Mas, é como observa Monique Dixsaut, o escutar dos diálogos platônicos não é um submeter-se a uma voz estranha. Aquele que escuta e responde –tanto quanto aquele que pergunta– está submetendo o discurso do outro à prova. O risco corrido é mútuo:

O diálogo integra à palavra todos os efeitos possíveis da palavra: a compreensão e a incompreensão, a admiração, a cólera, o riso, o acordo, a objeção, a recusa a entrar no jogo, a paralisia, enfim todos os efeitos possíveis já estão nele produzidos, todos os modos de resistência inventariados, e todos os desvios previstos. Nele, a palavra está, portanto, liberada dos seus efeitos. Não é mais preciso temê-los, ou desejá-los, porque eles estão lá integrados a ela, inseparáveis dela. E ela dialoga também com eles, não mais para produzi-los, mas para reduzi-los. Que essa redução seja ou não efetuada, do seu sucesso ou do seu fracasso tampouco escapam os que não estão dentro do diálogo: aqueles que relêem, se quiserem e puderem, poderão usá-la, como fazem com tantas outras indicações.

O valor dos diálogos estaria, portanto, não na veiculação de alguma teoria ou saber filosófico, mas no ser capaz de, através dos seus recursos dra-

---

76 *Ibidem*, p.21.

máticos, transportar aquele que os lê, e reler (o reler é também um de seus efeitos), para o interior mesmo de sua problemática, afetando-o, alterando-o, liberando-o, persuadindo-o da força do λόγος e da necessidade do filosofar, tornando-o, enfim, parte do seu próprio drama.