

# Sobre as dificuldades de reconstrução do pensamento platônico

## *On the difficulties concerning the reconstruction of the platonic thought*

**Palavras-chave:** Platão, diálogos, hermenêutica.

**Keywords:** Plato, dialogues, hermeneutic.

**Henrique Gonçalves de Paula**

Doutorando em filosofia, USP,  
São Paulo, SP, Brasil.

henrigonpa@yahoo.com.br

### Resumo

Nas últimas décadas o debate acerca da hermenêutica dos diálogos platônicos cresceu consideravelmente. Posições que anteriormente se consideravam sólidas foram questionadas e novas abordagens do texto platônico foram propostas ou mais significativamente exploradas. Neste artigo pretendo apresentar alguns dos principais problemas relacionados à tarefa de reconstrução do pensamento platônico que atuaram decisivamente neste debate. Revisarei temas como a escolha da forma dialogal para o registro das ideias de Platão, o significado do anonimato do filósofo em suas próprias obras, a cronologia destas, o problema da relação entre forma e conteúdo na análise dos diálogos, o problema das doutrinas orais e a questão do desenvolvimento da filosofia platônica.

### Abstract

In the last decades the discussion about the hermeneutic of the platonic dialogues had a considerable growth. Old views considered strong have been questioned and new approaches have been explored. In this paper I intend to present some of the main problems related to the work of the reconstruction of the platonic thought that were decisive in this debate. I will revisit some issues such as the choice of the dialogue form, the meaning of Plato's anonymity, the chronology of his works, the problem of the relation between form and content in the analyses of the dialogues, the problem of the oral doctrines and the question of the development of Plato's philosophy.

O trabalho de reconstrução do pensamento platônico conta, felizmente, com um fato que raramente se repete a outros filósofos antigos gregos: o acesso direto a toda a obra escrita do filósofo<sup>1</sup>. Há quarenta e três obras conservadas sob o nome de Platão, incluindo-se as *Cartas* como um grupo e os textos que desde a antiguidade são considerados apócrifos. Diversas classificações de suas obras foram propostas e há pelo menos duas que se destacam na antiguidade: a realizada por Trasiló, no século I d.C., que classificou todos os diálogos em nove tetralogias<sup>2</sup>, e a de

<sup>1</sup> TAYLOR, A.E., 1955, p.10.

<sup>2</sup> TRABATTONI, 2010, p.13. A afirmação está originalmente em Diógenes Laércio (III, 57).

Aristófanis de Bizâncio, dos séculos II e III a. C., que classificou quinze dos diálogos em trilogias, deixando o resto sem ordenação<sup>3</sup>. A descrição do trabalho de escrita de Platão geralmente se apoia em fatos de sua vida, como seu contato com escolas filosóficas diferentes, suas viagens e seus empreendimentos políticos, cujo conhecimento, sabemos, é extremamente incerto. Parece seguro, porém, o fato que Platão começou a escrever apenas após a morte de Sócrates.

De um modo geral, a ordenação dos diálogos foi entendida como muito significativa, senão decisiva, à compreensão do conjunto da filosofia platônica e, por tal razão, ela foi objeto de intenso debate no estudo contemporâneo de Platão. Neste âmbito de discussão, as posições assumidas foram as mais variadas e controversas, e algumas sugestões altamente desacreditadas atualmente, como, por exemplo, a suposição de Schleiermacher de que o *Fedro* teria sido a primeira obra escrita por Platão. As classificações que visavam apoiar a reconstrução da filosofia platônica variaram em fundamentar-se no conteúdo das obras ou em critérios estilísticos. A primeira opção é, sem dúvida, a mais arbitrária já que depende da própria interpretação prévia que se tem do percurso filosófico platônico, particularmente dos que desejam traçar um desenvolvimento ou evolução da filosofia de Platão. A segunda opção procura critérios mais objetivos, como por exemplo, os métodos estatísticos que analisaram as variações de estilo na escrita de Platão, embora os estudiosos também raramente tenham estabelecido um consenso acerca de diversos diálogos.

A estilometria, iniciada no último quarteto do século XIX, partiu da informação aceita desde a antiguidade<sup>4</sup> que o último diálogo escrito por Platão fora as *Leis*. Fundamentada na prática platônica de "evitar o hiato, ou seja, o encontro de vogais entre duas palavras", ela foi decisiva ao menos para o estabelecimento de três grupos estilísticos<sup>5</sup> que, supõem-se terem sido elaborados em ordem cronológica. Esta última constatação é a mais questionada, já que permanece a forte possibilidade de Platão ter revisado seus diálogos ao longo do tempo<sup>6</sup> e de ter escrito alguns diálogos vagarosamente enquanto, ao mesmo tempo, produzia e publicava outros, ou ainda de ter publicado diferentes versões de uma mesma obra. Portanto, uma interpretação da filosofia platônica que dependa decisivamente de uma cronologia de suas obras é vulnerável a críticas que se apoiem neste tipo de suposições, embora dificilmente se possa prescindir completamente de uma ordenação dos diálogos para comentá-los.

Acredita-se, por outro lado, que as recentes análises computacionais tenham confirmado a clássica divisão dos diálogos em três grupos estilísticos, embora os estudiosos estejam de acordo que o estabelecimento de uma ordem destes dentro de cada grupo seja impossível.<sup>7</sup> Seguindo a ordenação exposta por Erler (2013, pp.60-63) o primeiro grupo estilístico abrange,

<sup>3</sup> ERLER, 2013, pp. 42, 43. Afirmação originalmente encontrada em Diógenes Laércio (III, 61, 62).

<sup>4</sup> Diógenes Laércio (III, 37) diz que Filipo de Opus teria se encarregado de editar e de publicar o diálogo apenas após a morte de Platão.

<sup>5</sup> ERLER, pp. 59 – 63.

<sup>6</sup> NAILS, 2011, p.22.

<sup>7</sup> ERLER, 2013, pp. 59-60.

sem possibilidade de uma correta datação, *Apologia*, *Cármides*, *Eutidemo*, *Eutífron*, *Hípias Menor*, *Górgias*, *Protágoras*, *Íon*, *Crátilo*, *Crítias*, *Laques*, *Lísias*, *Menexeno*, *Menon*, *Fédon* e *Banquete*; o segundo grupo estilístico compreende a *República* e o *Fedro* (com sérias dúvidas se este pode ser anterior àquela), o *Teeteto* e o *Parmênides*. O terceiro grupo estilístico encerra o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo*, o *Timeu* (com controvérsia sobre a ordem destes dois), o *Crítias* e as *Leis*. Antigas datações os classificavam respectivamente como diálogos juvenis ou socráticos, diálogos médios ou de maturidade, e diálogos tardios ou de velhice. Do ponto de vista de seu conteúdo, estas datações marcavam a diferença entre os diálogos a partir da chamada teoria das Formas, supostamente ausente do primeiro grupo (exceto pelo *Banquete* e pelo *Fédon*, que poderiam ser, neste caso, os primeiros dos diálogos médios, e o *Crátilo*, que já foi tido tanto como um diálogo médio quanto como um diálogo tardio), introduzida e desenvolvida pelo segundo grupo, e criticada e revisada – segundo alguns, abandonada – no terceiro grupo (neste caso, o *Parmênides* seria deslocado para os diálogos tardios e o *Timeu* para os médios).

Mas quais seriam as principais dificuldades de interpretação da filosofia platônica relacionadas à forma dos escritos de Platão e seu anonimato nos diálogos? Como se sabe, Platão não é um personagem de seus próprios diálogos, e apesar de ser uma atitude bastante comum e, para a maior parte dos estudiosos, até mesmo inconsciente, assumir que um dos personagens do diálogo é o porta-voz de suas doutrinas é motivo de sérias dúvidas e controvérsias. A não ser quanto a uns poucos escritos, não se tem dúvidas de que Platão é o autor dos textos que se ligam a seu nome, mas enquanto significaria para qualquer caso de um filósofo moderno ou contemporâneo que as ideias filosóficas apresentadas e defendidas com argumentos em seus textos são suas porquanto ele os assina, é apenas um pressuposto, uma mera assunção, que o mesmo se aplique a Platão. A razão disto é que simplesmente ignoramos por que Platão escreveu os diálogos; e somente podemos especular por que seus escritos assumem a forma de diálogos, um problema certamente diferente daquele, embora a ele relacionado. Com efeito, Platão não escreveu nenhuma obra introdutória a seus diálogos, explicando-nos como deveríamos lê-los, com que propósito ou em que ordem deveríamos fazê-lo. As possibilidades de respostas para tais questões, que em conjunto poderiam constituir um método hermenêutico de acesso ao texto platônico, são muitas e determinam em grande medida o próprio conteúdo que extrairíamos de seus diálogos como resultado de sua aplicação.

Como se sabe, Sexto Empírico, em seus *Pyrroneioi Hypotyposesis* (I, 221), dizia que alguns descreveram Platão como dogmático, outros como aporético, e outros ainda como em parte dogmático e em parte aporético<sup>8</sup>; o que significa que divergências acerca da correta abordagem dos textos platônicos remontam à própria antiguidade. Na Academia, Platão foi lido primeiramente como um dogmático, cujas ideias foram desenvolvidas por Espeusipo e Xenócrates, seus primeiros sucessores

<sup>8</sup> BENOIT, 1995, p. 89.

na escola. O próprio Aristóteles se reporta às ideias que saem da boca do personagem Sócrates como se fossem do próprio Platão<sup>9</sup>, seguindo a tendência que Diógenes Laércio (III, 52) apresenta como a correta, a saber, de considerar como opiniões de Platão aquelas que o personagem central de seu texto comunica – seja ele Sócrates ou o outro personagem principal que conduz o diálogo, como, por exemplo, Timeu, no diálogo homônimo, ou o Estrangeiro de Eléia, no *Sofista*, ou o Ateniense, nas *Leis*. O reconhecimento de uma doutrina platônica presente e identificável nos diálogos foi realizado também pelos filósofos do médio-platonismo e do neoplatonismo, que tomavam Platão como uma autoridade<sup>10</sup>.

Mas o primeiro Platão cético surgiu já no seio da própria Academia: Cícero (*De Oratore*, III, 67) nos conta que Arcesilau, chefe da escola desde 270 a.C., já inferira a partir da leitura dos diálogos que nada de seguro pode ser apreendido nem pelos sentidos nem pela mente e que este filósofo recuperara uma característica fundamental da prática filosófica da Academia, perdida com os sucessores imediatos de Platão: o diálogo. Como nos diz Benoit (1995, p. 89), esta prática da negatividade antidogmática de Arcesilau foi continuada na Academia por Carnéades, Clitômaco, Filon de Larissa e Antíoco de Ascalon, professor de Cícero. O próprio Cícero (*Acadêmicas*, II, 46) afirmava que Platão era um cético<sup>11</sup>, dizendo que em seus livros se discutem e se investigam muitas coisas, mas nada se assevera com certeza. De um modo bastante geral, é possível dizer que conforme se enfatize alguma das características particulares dos diálogos de Platão favorecemos mais determinado tipo de interpretação unilateral – por exemplo, se enfatizamos a prática da refutação e a aporia com que se encerram muitos diálogos, principalmente os de juventude, favorecemos uma interpretação cética; se enfatizamos a exposição de teses filosóficas e o desenvolvimento de argumentos, principalmente da maneira como aparecem nos diálogos médios, favorecemos uma interpretação dogmática.

Platão não foi o primeiro nem o único a ter escrito diálogos socráticos. Os *sokratikoi logoi* são referidos por Aristóteles (*Poética*, 1447b11) como um gênero literário estabelecido, e o mesmo afirma que um certo Alexamenos de Teos, de quem nada mais sabemos, teria sido seu criador<sup>12</sup>. Dentre os que produziram diálogos socráticos podemos citar Antístenes, Ésquines, Fédon e Euclides, de quem temos algumas sobras de seus escritos, e Xenofonte, cujos escritos sobreviveram intactos<sup>13</sup>. É possível que tais escritos tenham sido produzidos como uma reação ao libelo produzido por Polícrates em 390 a.C., com acusações contra Sócrates<sup>14</sup>. A análise de tais diálogos feita por Kahn (1996, p. 3) evidencia que seu caráter é, e aqui se inclui também o conjunto dos diálogos platônicos, essencialmente imaginativo e ficcional. Tomá-los como um documento histórico do que pensaram

<sup>9</sup> IRWIN, 2013, p. 111.

<sup>10</sup> ANNAS, 2012, p.41.

<sup>11</sup> ANNAS, 2012, p.43.

<sup>12</sup> A afirmação de Aristóteles encontra-se no texto perdido *Sobre os Poetas*, conforme garante Diógenes Laércio (III, 48).

<sup>13</sup> Para todas estas informações recorremos a Kahn (1996, p. 1).

<sup>14</sup> TRABATTONI, 2010, p.17.

seus personagens é um erro, inclusive no caso do personagem Sócrates. Por outro lado, dificilmente podemos duvidar que a escolha desta forma literária não esteja relacionada aos próprios aspectos da filosofia socrática em seu método de debate. Evidentemente, este método poderia ter sido explicado por Platão em um tratado, sendo significativo que tenha preferido, contudo, exemplificá-lo<sup>15</sup>. Portanto, uma razão para a escolha da forma dialógica pode ter sido a Platão, como sugere Kraut (2013, p.63), o desejo de conservar a memória de Sócrates e apresentá-lo como um modelo de sabedoria e compreensão, representando-o na prática metodológica dialética de que Platão se vê um herdeiro, além do diálogo lhe parecer o melhor meio de expressão para apresentar de modo vivo suas concepções, e evitar, assim, a crítica que ele mesmo faz ao texto escrito no *Fedro*<sup>16</sup>.

Este modo de apresentar seus argumentos de forma dramática fora certamente "apropriado aos atenienses, entusiastas do teatro", como sugere McCabe (2011, p.56), e permitira a Platão alcançar o propósito de "acalantar o leitor" e de tornar aceitável o argumento abstrato, aplacando a aridez do discurso filosófico puro. Uma característica típica da tragédia ateniense se encontra nos diálogos de Platão na apresentação retórica de posições opostas em questões morais e políticas na figura e no comportamento dos personagens – o que fazem notavelmente as peças de Eurípidés e as últimas de Sófocles<sup>17</sup>. A influência da comédia, por outro lado, também se faz presente nos "aspectos cômicos de Sócrates e outros personagens dos diálogos" <sup>18</sup>. É notável, quanto a isto, que no fim do *Banquete* (223 d) Platão observe que o tragediógrafo de excelência deva também saber escrever peças cômicas com igual desenvoltura, o que pode muito bem ser interpretado como uma alusão de Platão a si mesmo.

Outros motivos culturais, além deste amor dos gregos pelas representações teatrais, que levaram Platão a escrever os diálogos, podem estar relacionados, como propõe Irwin (2013, pp. 104,105), à própria ausência de um gênero literário filosófico estabelecido para as discussões éticas. Os filósofos naturais já haviam se valido de diversas formas literárias, como os versos épicos, os tratados e os aforismos, para a discussão dos problemas da natureza, e talvez Platão tenha se inspirado não só nos dramas teatrais, como também nos discursos e debates fictícios utilizados pelos historiadores Heródoto e Tucídides em seus textos, para desenvolver um modo próprio de argumentação em filosofia moral. Por fim, a natureza agonística da sociedade grega deve ter exercido um importante papel na escolha de

<sup>15</sup> IRWIN, 2013, pp. 108, 109.

<sup>16</sup> Nas palavras de Sócrates: "O uso da escrita, Fedro, tem um inconveniente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas. O mesmo sucede com os discursos. Falam das coisas como se as conhecessem, mas quando alguém quer informar-se sobre qualquer ponto do assunto exposto, eles se limitam a repetir sempre a mesma coisa. Uma vez escrito, um discurso sai a vagar por toda a parte, não só 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 é desprezado ou injustamente censurado, necessita do auxílio do pai, pois não é capaz de defender-se nem de se proteger por si" (*Fedro* 275 d – e) (tradução de Jorge Paleikat. PLATÃO. Diálogos. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint [sem data]).

<sup>17</sup> IRWIN, 2013, p. 105.

<sup>18</sup> HÖSLE, 2008, p.99.

Platão para a exposição de ideias através da discussão encenada, como bem lembra Höhle (2008, p. 99), já que os debates públicos no século V a.C. haviam se tornado uma nova forma de esporte.

Muitos estudiosos inferem o propósito de Platão com seus diálogos, e dele derivam uma metodologia de leitura, a partir de sua interpretação do significado do anonimato do filósofo em suas obras. Platão não figura de modo algum em seus próprios diálogos exceto por duas ocasiões: a documentação de sua presença no julgamento de Sócrates na *Apologia* em duas passagens (34 a, 38 b) e o atestado de sua ausência na ocasião da morte de Sócrates na prisão no *Fédon* (59 b).<sup>19</sup> Uma posição bastante comum acerca do anonimato de Platão em seus diálogos é a de Erler (2013, p. 68), a quem com tal estratégia Platão visava evitar a atribuição de um peso especial a determinados argumentos, para que seus leitores se sentissem livres a realizar uma busca ativa do problema discutido e um julgamento próprio sobre ele. Como explica Annas (2012, pp. 37, 38), é importante a Platão "não apresentar sua própria opinião e desse modo evitar que o leitor a aceite por sua autoridade". Platão quer estimular em seu leitor o esforço pessoal para obter uma compreensão do que está sendo dito, o que se evidencia por diversas indicações dadas no texto como: as afirmações contestadas de Sócrates, ou uma posição defensiva deste, ou a obscuridade do objetivo geral de uma passagem ou mesmo de todo um diálogo. Este tipo de interpretação remonta à primeira elaboração de uma hermenêutica dos textos platônicos na época contemporânea – a elaborada por Friedrich Schleiermacher<sup>20</sup>, que tomava como um de seus princípios de interpretação dos diálogos a consideração pela unidade da forma e do conteúdo das obras de Platão. Tal princípio, como nos explana Lafrance (2001, pp. 379, 380), nos indicaria que na obra de Platão a filosofia não se separa de sua expressão artística na forma dialógica, o que nos revelaria que para ele a pesquisa filosófica é de natureza socrática e dialética, e que, por consequência, sua intenção não é ensinar uma doutrina, mas fazer os leitores do diálogo tomarem consciência de sua ignorância e encontrarem em si mesmos a verdade que procuram.

Independentemente do fato de que a forma dialogal combinada com o anonimato de Platão favoreça nossa interpretação particular e nossa busca pessoal dos temas debatidos nos diálogos, a reflexão que se impõe a partir de tais comentários é: a ausência de Platão significaria a ausência de uma filosofia propriamente platônica nos diálogos, tal como se eles tivessem uma intenção análoga à da poesia dramática, e Platão, assim, quisesse apenas expor um encontro ou confronto de posições filosóficas correntes, e não suas teses pessoais<sup>21</sup>, ou este anonimato poderia ser superado, nem que fosse apenas até certo nível, sendo-nos possível de algum modo descobrir o pensamento verdadeiro de Platão?

Como é evidente, a primeira opção poderia significar a identificação de um ceticismo da parte de Platão, a não ser que se reconhecesse que

<sup>19</sup> ERLER, 2013. p. 26.

<sup>20</sup> Pai da hermenêutica moderna, filósofo e teólogo alemão (1768 – 1834).

<sup>21</sup> Tendência interpretativa cuja existência é apresentada e recusada por Trabattoni (2010, p. 19).

seu verdadeiro pensamento não foi comunicado por escrito, mas por outra maneira – justamente o que defendem, de um modo bastante geral, os adeptos da Escola de Tübingen–Milão<sup>22</sup>, que enfatizam a primazia do ensino oral de Platão sobre o conteúdo dos diálogos<sup>23</sup>. O recurso a testemunhos para o conhecimento do pensamento de filósofos é algo bastante comum na pesquisa em filosofia antiga, mas realmente necessário quando nos restou pouco ou nada do que o filósofo em questão escreveu originalmente; por isso, a aceitação da proposta central desta tendência interpretativa pode, a princípio, parecer acarretar um desperdício excessivo ao dispensar a prevalência dos diálogos sobre os testemunhos no acesso à filosofia platônica. Por outro lado, a tese da existência de um ensino oral de Platão não está lógica e necessariamente ligada à tese da desvalorização dos diálogos, embora a suposição da Escola de Tübingen–Milão que o verdadeiro pensamento de Platão encontra-se nas doutrinas orais signifique, de fato, uma diminuição do valor das doutrinas escritas<sup>24</sup>.

Para muitos estudiosos do pensamento platônico, como diz Guthrie (1978, p. 419), parece contraditório que Platão tenha produzido tão cuidadosamente seus diálogos, obras de tão grande profundidade filosófica, apenas para encorajar o estudo da filosofia e tenha deixado a solução dos problemas que os textos apresentam para uma discussão particular com seus discípulos. De qualquer modo, que tais obras tivessem funcionado como uma propedêutica ao ensino oral de Platão<sup>25</sup> é apenas mais uma conjectura que nem a suposta existência de doutrinas orais poderia confirmar, já que Aristóteles – uma das principais fontes dos ensinamentos orais<sup>26</sup> – jamais

---

<sup>22</sup> Os principais representantes desta escola são Hans Joachim Krämer, Konrad Gaiser, Thomas Alexander Szlezák e Vittorio Hösle, do lado alemão, e Giovanni Reale, Maurizio Migliori, Giancarlo Movia, para citar alguns, do lado italiano. Fora desta escola ou tradição, mas reconhecida por ela como precursores de sua posição geral estão, além de outros, Leon Robin e John N. Findlay (Cf. PERINE 2011. pp. 28, 29).

<sup>23</sup> A concepção geral desta escola repousa sobre uma interpretação da crítica à escrita feita por Platão no *Fedro* (275 c – 277 a) e na *Carta Sétima* (342 a – 345 c), sendo que esta é, por muitos, considerada inautêntica. A crítica à escrita nestes textos seria a evidência interna às obras de Platão para a recusa ou diminuição da importância do conteúdo doutrinário dos diálogos, e a justificativa de seu uso meramente como uma indicação alusiva ou uma introdução ao verdadeiro pensamento de Platão, expresso apenas oralmente. As doutrinas orais poderiam ser reconstruídas pelos testemunhos que dela dispomos em outros autores, principalmente Aristóteles. Considero corretas as observações de Irwin (2008, pp. 37, 38) quanto à crítica à escrita nestes dois textos de Platão. A crítica apresentada no *Fedro* é simplesmente ao fato do texto ser limitado em comparação ao debate oral, já que por sua natureza não pode defender-se nem prestar esclarecimentos, como um falante em um debate oral sobre uma tese filosófica, o que de modo algum significa que Platão não acreditasse que suas concepções filosóficas não poderiam ser escritas. A crítica na *Carta Sétima*, muito mais radical, seria à completa e absoluta impossibilidade de expressão verbal ou conceitual da compreensão filosófica da verdade – o que tornaria inadequado para tanto não só a escrita, mas também a exposição oral, ou mesmo o debate dialético. Ora, esta crítica diminuiria ou eliminaria não só a importância dos diálogos de Platão, mas também a de seus ensinamentos orais.

<sup>24</sup> FRANCO; ANACHORETA 2010, especialmente pp. 269-270, 274; GUTHRIE, 1978, p. 419; TRABATTONI 2010, p. 21. Este último explica que, segundo a tradição comentada, Platão teria reservado certos ensinamentos apenas "àqueles que possuem já uma preparação específica", justamente "porque a palavra escrita não é capaz de escolher seus destinatários e corre um grave risco de não ser compreendida".

<sup>25</sup> FRANCO; ANACHORETA 2010, p.271.

<sup>26</sup> As outras duas fontes principais seriam Espeusipo e Xenócrates, discípulos diretos de Platão, e escolarcas da Academia (REALLE, 2004, p.26).

diz que se deve privilegiar o ensino oral de Platão sobre o que se encontra em seus escritos (KRAUT, 2013, p.59).

É plenamente possível, como quer Höhle (2008, p.14, 15), que Platão saiba mais do que quer ou do que pode tornar compreensível em seus textos, mas há dificuldades na proposição que outro pensador – qualquer das fontes para a doutrina oral, por exemplo – pudesse ser uma autoridade maior do que o próprio Platão sobre sua filosofia<sup>27</sup>. Neste caso, entendo que a única maneira de verificarmos o que um terceiro diz a respeito de Platão é confrontarmos sua alegação com o que sabemos que Platão disse. Ora, o que sabemos com maior segurança a respeito do que Platão disse é justamente o que se encontra nos diálogos, sendo estes uma evidência contrária ao que se pretende que ele tenha afirmado, se tal afirmação não puder ser inferida dos ou encontrada nos mesmos – o que, por conclusão, se não torna, a princípio, totalmente ocioso o recurso ao relato de terceiros sobre sua filosofia, certamente nos impede de concordar que todo o *corpus* platônico deva ser lido à luz das doutrinas não escritas<sup>28</sup>.

De fato, parece-nos que são dois problemas distintos e a, princípio, independentes, a reconstrução da filosofia oral de Platão, de um lado, e a reconstrução da filosofia dos diálogos, de outro. A relação entre as teses filosóficas comunicadas por Platão aos seus discípulos e as teses acessíveis ao grande público através de seus textos não pode ser determinada antes que cada uma delas tenha sido reconstruída em seus próprios termos. Pois é perfeitamente plausível que muitos dos problemas que colocamos à interpretação do significado das teses filosóficas dos diálogos se repitam ao ensinamento oral de Platão. Portanto, ainda que a filosofia oral de Platão não possa ser reduzida ao conteúdo já expresso nos diálogos, nada impede que as teses orais conhecidas tenham sido, no momento de sua divulgação, tão hipotéticas ou experimentais quanto muitas das teses apresentadas nos diálogos – o que pareceria corresponder melhor ao caráter geral não dogmático de Platão como pensador, e nos eximiria de qualquer obrigação de relacionar o que ele disse ao que ele escreveu. É possível, ainda, que a filosofia oral de Platão tenha se desenvolvido ao longo de sua vida, o que dificultaria ainda mais sua reconstrução e o estabelecimento de sua relação com os diálogos. De qualquer modo, resta a possibilidade não só das doutrinas orais constituírem apenas um momento particular da reflexão de Platão, talvez de sua última fase<sup>29</sup>, e, portanto, de serem independentes

<sup>27</sup> Somente se pode considerar que a chamada doutrina dos princípios, que não se encontra nos diálogos, seja mais importante do que a teoria das ideias se, de fato, Aristóteles, Espeusipo e Xenócrates – segundo a interpretação da escola de Tübingen-Milão – tiverem razão quanto ao significado da filosofia de Platão, se assumirmos, portanto, que eles apresentam a "mensagem definitiva e essencial de Platão" (REALLE, 2004, p. 31). Ora, contra o testemunho deles temos a filosofia dos diálogos. Neste sentido, trata-se de um confronto da autoridade dos diálogos – e, portanto, da autoridade de seu autor – contra a autoridade dos discípulos de Platão.

<sup>28</sup> FRANCO; ANACHORETA (2010, p.276). Segundo Realle (2004, p. 24), o paradigma de Tübingen-Milão sustenta a "necessidade de referir-se ao 'não escrito' para compreender os escritos, e a conseqüente necessidade de reler todo o *corpus platonium* nessa chave, para poder reconstruir uma visão global do pensamento de Platão". As chamadas doutrinas não-escritas devem, segundo Realle (2004, p. 52), se tornar "a estrutura e o eixo de sustentação dos diálogos".

<sup>29</sup> Zeller (1876, pp.517-521) assume esta posição ao nos dizer que as doutrinas que conhecemos através de Aristóteles e não se encontram nos diálogos de Platão são expressão da última fase do pensamento platônico.

dos diálogos, quanto a de poderem ser, de fato, justamente reduzidas ao que ele escreveu<sup>30</sup> ou ao menos inferidas de seus escritos – neste caso, a diferença entre o conteúdo dos testemunhos e o que podemos ler em seus escritos estaria relacionada à diferença entre a forma de expressão dos diálogos e a reconstrução operada por seus discípulos ou mesmo à interpretação que estes as deram, e suas conseqüentes distorções.

Neste caso, assumindo-se que uma filosofia possa ser encontrada nos diálogos platônicos, independentemente de existirem outras fontes para seu conhecimento, duas questões se colocam ao problema de sua reconstrução: em primeiro lugar, a natureza do conteúdo do pensamento de Platão – que continua podendo ser ou dogmático, ou cético, ou algo entre estas duas posições. Em segundo lugar, o modo como temos acesso a tal pensamento: devemos entender que Platão fala através de algum personagem específico, posição adotada pela grande maioria dos intérpretes, e identificada por Wolfsdorf (1999, pp. 16, 17), como embasada por uma teoria do porta-voz (*mouth-piece theory*), que considera que "apenas algumas partes da composição de Platão devem ser identificadas como expressões da crença de Platão" – por exemplo, as falas de Sócrates –, ou devemos supor que o contexto das discussões apresentado nos diálogos é igualmente relevante e, por exemplo, o ambiente onde se passa a discussão, os interlocutores do personagem principal, as mudanças na atitude de Sócrates, a substituição de Sócrates por outros personagens como guias da discussão, são igualmente importantes para descobrirmos o que pensa Platão?

A consideração profunda pelo "aspecto dialogal" dos textos de Platão levou, contudo, a diferentes abordagens no que diz respeito à identificação de um conteúdo doutrinal nos diálogos. Um dos princípios do tipo de leitura proposta por Leo Strauss<sup>31</sup>, por exemplo, é o reconhecimento que Platão tem vários porta-vozes nos diálogos e que seu principal porta-voz – Sócrates – é um mestre da ironia, o que permite a suposição que os diálogos possam significar coisas diferentes para pessoas diferentes, como explica Vegetti (2010, p. 209 - 211), alertando que Strauss identifica em autores como Platão e Maimônides o artifício da escrita da dissimulação, cujo objetivo seria veicular seu pensamento somente aos que fossem capazes de o entender, ao mesmo tempo em que evitaria o risco de censura e perseguição das autoridades políticas que poderiam sentir-se ameaçadas por ele. Como esclarece o comentador acerca da proposta de Strauss:

Ao princípio da ironia se deve acrescentar o do esoterismo: um texto filosófico construído como uma estratificação de significados, superficiais e profundos, é capaz de selecionar por si mesmo os seus fruidores, aquilo que, segundo o *Fedro*, o livro em forma de manual não pode fazer.

A complexidade de estrutura dos diálogos com a possibilidade de uma mensagem oculta funcionaria para Strauss em uma perspectiva diferente da reconhecida pela Escola de Tübingen-Milão, já que ela permitiria a

<sup>30</sup> Trabattoni (2010, pp. 317-319) mostra o quanto elas se aproximam do que Platão diz em seus últimos diálogos, como o *Sofista*, o *Timeu* e o *Filebo*. O mesmo faz Guthrie (1978, pp.429-434).

<sup>31</sup> Nas obras *The City and Man* de 1964 e em *History of Political Philosophy*, quase da mesma época (VEGETTI, 2010, p. 210).

comunicação indireta de um conteúdo doutrinal, mas que não remeteria o leitor a uma doutrina encontrada fora do diálogo, mas dentro do próprio diálogo. Como diz Gill (2006, p. 139), Strauss pensava que Platão tinha uma visão clara e determinada acerca da conclusão que a reflexão do leitor deveria alcançar. Para ele e seus seguidores, o significado do diálogo platônico nunca está na superfície e requer extrema atenção do leitor para decodificá-lo, "baseado na assunção de que cada detalhe da argumentação ou da apresentação dramática serve a um propósito global".

A distinção entre o leitor competente e o não competente a alcançar a verdade oculta, ou seja, este pressuposto de distinção de níveis de leitores que Strauss compartilha com a Escola de Tübingen-Milão, parte do reconhecimento que o leitor competente é capaz de descobrir que os diálogos de Platão contêm uma mensagem escondida, distinta e talvez incompatível com o que fala no texto o principal personagem (LONG, 2014 p, 135). O alcance desta abordagem para Strauss, porém, é universal, e independente de um ensino oral secreto para pessoas exclusivas, permanecendo, assim, por consequência, a possibilidade do leitor dos diálogos descobrir a verdade por si só (GILL, 2006, p.139). Em contrapartida às hermenêuticas irônicas do texto platônico, podemos observar, como faz Mario Vegetti (2010, p. 216, 217), que tal atribuição de ironia a Sócrates (no sentido aristotélico de "dissimulação que pretende significar o contrário do que se diz") é certamente excessiva se nos faz desacreditar a maior parte dos diálogos platônicos e igualmente arbitraria por recusar-se a atribuir seriamente a Platão teses que a nós podem parecer absurdas.

Se assumirmos que Sócrates é o personagem seriamente comunicador das doutrinas filosóficas de Platão, quais são nossas possibilidades de interpretação do pensamento platônico e que dificuldades resultam? Em primeiro lugar, temos que considerar que o papel exercido por Sócrates nos diálogos nem sempre é o mesmo. Os chamados diálogos juvenis, ou do primeiro grupo, como o *Lísis* ou o *Eutífron*, apresentam um Sócrates que nega possuir qualquer saber e se resume a refutar as opiniões alheias. A insistência nesta atitude de Sócrates, como já dissemos, é um ponto a favor da interpretação cética. Esta é reforçada se observamos que mesmo nos chamados diálogos médios, Sócrates é extremamente meticuloso em qualificar suas teses como hipóteses e seus argumentos como prováveis – como parece indicar o tratamento dado no *Fédon* à imortalidade da alma e às Ideias – nunca avançando demais em uma exposição – como o ato de evitar a apresentação do próprio movimento do pensamento chamado dialética na *República* –, muitas vezes evitando uma exposição direta de suas ideias, recorrendo a analogias – como é o caso do tema do Bem na *República* – e mitos para comunicá-las – como as conclusões presentes em diálogos como o *Fédon*, a *República* e o *Górgias*, ao tratarem da vida pós-morte.

Além do mais, vários diálogos do último período ou de transição formulam críticas às teses dos diálogos intermediários, como é o caso do *Parmênides* – com sua crítica à teoria das Formas – ou terminam também com uma conclusão aporética, como é o caso do *Teeteto* – que investiga sem sucesso uma questão já respondida anteriormente, a saber, a natureza

do conhecimento. É, portanto, uma constatação confortável ao intérprete cético o fato de pouco de absolutamente sólido ou seguro em termos doutrinários restar nos textos de Platão. McCabe (2011, p. 57) explica muito bem como a interpretação cética ainda assim valorizaria o esforço de Platão como escritor: as questões discutidas nos diálogos seriam, "de um modo ou de outro, secundárias em relação à natureza aberta do fim do processo de discuti-las". Isto significaria que para Platão, "a atividade filosófica está constantemente em evolução; inconclusiva, talvez, mas mesmo assim 'a vida que não passa por exame não vale a pena ser vivida'".

Além das interpretações céticas, há posições intermediárias como a de Merlan (1947, pp. 410, 411), que reconhece que há um grande contraste entre a exaltação do exercício dialético, sobrevalorizado nos diálogos como o caminho exclusivo da verdade, de um lado, e, de outro, a escassez dos resultados positivos alcançados por sua aplicação nos mesmos: o objetivo de Platão parece ser muito mais tornar evidente o meio para o alcance da verdade do que a instrução do que seja esta verdade. Como o autor diz, "mitos, dialética e refutação; todos eles têm como objetivo, de algum modo, o ouvinte e a relação dele consigo próprio mais do que oferecer-lhe instrução direta". Em conclusão, diz Merlan (1947, p. 426) que:

Platão não é um cético. Ele talvez inclusive lamente que a essência das coisas, a verdade, não possa ser comunicada diretamente, mas ele sente que possui esta verdade e sabe que pode ajudar outros a apreendê-la. (...) A forma dos textos de Platão atraem ao mesmo tempo em que repelem. Ela permite a Platão indicar o que não pode ser dito diretamente, e previne o pupilo de confundir a indicação com o que é indicado.

Embora, isto previna a atribuição de ceticismo a Platão, é igualmente frustrante para quem busca um conteúdo doutrinário de seu pensamento nos diálogos.

Para ambas as posições – a cética e a intermediária – pouco resta além de ler cada diálogo separado. Tal posição é, com efeito, a assumida pelos intérpretes da abordagem literário-filosófica dos diálogos<sup>32</sup>. Christopher Gill (2006, pp.144-145), por exemplo, propõe que a interpretação dos textos platônicos deva focar primariamente na análise do caráter e significado distintivo do argumento de cada diálogo, dentro de seus próprios limites, "ao invés de tentar explicar o argumento com referências a outros diálogos ou por um sistema de pensamento supostamente incorporado no conjunto dos diálogos (ou por trás deste)". Desta maneira, se respeita a marca de cada um deles como um encontro dialético independente, cada um "com seu próprio elenco novo de personagens, contexto, e tema principal e (às vezes) modo de dialética". Neste caso, as considerações pelos elementos dramáticos do diálogo devem receber uma atenção, no mínimo, equiparável à conferida ao conteúdo da fala do personagem Sócrates, e um estudo deles é tão ou mais importante do que o estudo das teses filosóficas dos diálogos.

Com efeito, há quem considere, como o faz Cohn (2001, p.491), que a origem dos problemas sobre o acesso ao pensamento platônico residiria

<sup>32</sup> C. Gill cita como representantes deste tipo de leitura, além de si próprio, Mary Margareth McCabe, Rafael Ferber e Michael Frede (GILL, 2006, pp.141-142).

na questão de se devemos ler os textos de Platão como obras de filosofia ou como obras de literatura. Neste ponto precisamente, contra as leituras dogmáticas não estão apenas os céticos, lembra Rowe (2011, pp. 29, 30), mas também, por exemplo, os teóricos literários de tom pós-moderno que protestarão que não há um único modo certo de recuperar a verdade de Platão, um pensador que não apenas não podemos conhecer a intenção, já que está morto, mas “que parece deliberadamente” evitar nos dizer o que pensava. O pressuposto básico de tais teóricos é que esta ampla e indefinida abertura à interpretação deriva de características que seriam próprias de todos os textos; o trabalho de interpretação dos diálogos platônicos, assim, deveria assumir a premissa da impossibilidade da univocidade dos textos literários que nunca podem ser esclarecidos inteiramente. Rowe corretamente opõe a isto a sugestão de que talvez os textos filosóficos não devam ser lidos assim.

Mas se assumirmos, a despeito da importância do contexto dramático e de seu peso na interpretação dos diálogos, e do valor destes como obra literária, que o texto de Platão oferece um conteúdo filosófico doutrinário mais sólido, quais argumentos temos a favor da identificação de Sócrates como o porta-voz das ideias de Platão? Em primeiro lugar, não pode ser irrelevante o fato de Sócrates figurar como o personagem principal da grande maioria dos diálogos. Como diz Annas (2012, p. 36), Platão não apresenta todos os personagens como igualmente merecedores de nosso tempo e atenção. Alguns são desagradáveis ou ridículos, outros insípidos. É evidente a idealização de Sócrates, continua a autora, e sua apresentação “como a personificação da atividade filosófica, em contraste com outros tipos de vida”. Na mesma linha de pensamento está Cohn (2001, p. 496) quando diz que

atuando como o guia ou o líder das conversas filosóficas e, frequentemente, como o personagem que inicia o problema em discussão e tem a última palavra, a presença de Sócrates exerce uma pressão imensurável nos outros participantes da cena dialógica.

Em segundo lugar, além da superioridade qualitativa de Sócrates nos diálogos, há também a quantitativa – ele não figura em apenas um único diálogo de Platão – as *Leis*. Em terceiro lugar, a favor desta leitura dogmática dos diálogos está o fato do personagem Sócrates parecer comprometer-se com algumas ideias e não oferecer nenhuma razão para as rejeitarmos. Com efeito, a tendência geral dos comentadores é defender que os resultados alcançados nos diálogos são mais importantes do que as qualificações que se ligam a eles, e que se Platão, talvez, por um lado, advogue que a verdade é, em última instância, inalcançável, ao menos continuamente sugere, contra a atitude cética, que dela podemos nos aproximar obtendo um maior ou menor grau de sua compreensão<sup>33</sup>. Por fim, notemos, com Irwin (2013, pp. 111, 112), que a evidência antiga constitui uma base segura para não duvidarmos que Sócrates possa ser o porta-voz de Platão: a maior testemunha neste caso é Aristóteles que “não mostra nenhuma hesitação em atribuir as concepções do Sócrates platônico a Platão”, procedimento que seria injusto e facilmente denunciável por

<sup>33</sup> ROWE, 2011, p. 29.

seus contemporâneos, se Platão não tivesse escrito os diálogos com esta intenção. Como consequência de tudo o que foi dito, parece razoável que o personagem que ocupa o lugar de Sócrates nos diálogos em que este não figura ou não atua como o líder da discussão ocupe também sua função de porta-voz de Platão.

Não penso, porém, que tais conclusões nos autorizem a ler as falas de Sócrates como um tratado de filosofia. O contexto dramático é seguramente importante a Platão, pois do contrário ele não teria escolhido escrever as obras em forma de diálogos. Neste caso, aprovamos a asserção de Kraut (2013, pp.67, 68) que é preciso levar a sério diversos elementos na interpretação dos diálogos, tais como: o posicionamento em cena dos personagens, a caracterização dos interlocutores de Sócrates, a forma que um argumento assume em determinado contexto, o conteúdo da fala dos interlocutores, as circunstâncias de seus encontros. Não obstante, é difícil avançar neste âmbito sem incorrer em arbitrariedades, pois qualquer metodologia de interpretação dos elementos dramáticos do texto pressupõe, em algum nível, o conhecimento da intenção de Platão ao escrever os diálogos, informação que, insistimos, não se encontra explicitamente nos mesmos. Se é inevitável conceder relevância aos elementos dramáticos do texto, é preciso reconhecer que isto é justamente o que há de mais inseguro no trabalho do intérprete de Platão, e que melhor será a reconstrução de seus argumentos e de seu significado quanto mais se puder prescindir de suposições como, por exemplo, que Sócrates utiliza argumentos *ad hominem*, ou que Sócrates conscientemente engana seus interlocutores, ou que Platão é consciente dos problemas com os argumentos de Sócrates, pois, se por um lado, é evidente que tudo isto seja possível, e em alguns casos mesmo seja necessário supor, por outro lado, quando uma evidência textual não é marcante ou nítida o suficiente para defendermos que Platão faz uso de tais estratégias, o melhor é recorrermos aos elementos exclusivamente lógicos do argumento, sejam estes explícitos ou implícitos, fazendo as pontes entre as lacunas deixadas por Platão para dar sentido mais claro ao que parece, a princípio, obscuro, ou para tornar válido um argumento aparentemente falacioso, fazendo jus à grandeza de seu pensamento.

Sem dúvida, o principal problema de identificarmos uma doutrina nos escritos de Platão é o fato de Sócrates nem sempre defender as mesmas ideias nos diálogos. Note-se que admitir isto não implica em sabermos o propósito de Platão ao escrever os diálogos, pois ressalta do próprio texto – justamente nossa maior evidência sobre o que poderia ter Platão pensado – que Platão *diz* coisas diferentes sobre o mesmo assunto. Isto pode ou não ser suficiente para decidirmos se Platão quer realmente *significar* duas coisas diferentes – e tal decisão depende novamente do que mais se encontra nos textos. Duas tendências interpretativas diferentes apresentam uma solução para este problema preservando o papel de Sócrates como porta-voz de Platão: o unitarismo e o desenvolvimentismo.

Kahn (1996, p.38), um dos grandes adeptos da posição unitarista<sup>34</sup>, oferece um preciso resumo deste tipo de posicionamento:

<sup>34</sup> Conforme Kahn (1996, p. 38) tal posição teria sido introduzida por Schleiermacher e compartilhada por Hans Von Arnim, Paul Shorey, Werner Jaeger, Paul Friedländer, e a Escola de Tübingen. A

A tradição unitária tende a assumir que os vários diálogos são compostos de um único ponto de vista, e que sua diversidade deve ser explicada em bases literárias ou pedagógicas, mais do que como uma mudança na filosofia do autor. Diálogos diferentes são vistos como explorando o mesmo problema a partir de direções diferentes, ou como guiando o leitor a níveis mais profundos de reflexão. De acordo com Schleiermacher a ordem dos diálogos é a ordem de uma educação filosófica.

A posição unitária, portanto, considera que as mudanças na filosofia de Platão não são substanciais<sup>35</sup>, e como diz Rowe (2011, p.30), que “o intérprete está autorizado a ler cada diálogo à luz dos outros”. Tal posição tem, portanto, claramente, a vantagem de evitar o ônus de estabelecer uma cronologia para os diálogos. Erler (2013, p. 58) entende que a inserção proposital de anacronismos nos diálogos pode ser uma evidência de que uma ordem cronológica a estes não era considerada importante ao próprio Platão. De um ponto de vista meramente formal, a exposição do pensamento platônico, neste caso, pode dispensar uma abordagem diálogo a diálogo, embora isto não seja necessário.

Resta, porém, ao unitarista o ônus da prova de que as incongruências entre os diálogos possam ser superadas. E isto pode (ou talvez, deva) ser realizado de, pelo menos, três maneiras diferentes: em primeiro lugar, através de uma demonstração lógica de que as teses contidas nos diálogos não são incompatíveis ou contraditórias, como por exemplo, argumentar que a crítica formulada no diálogo *Parmênides* à teoria das Formas, apresentada nos diálogos médios, atinge apenas uma versão ou uma determinada forma de compreensão desta teoria. Em segundo lugar, através do apelo ao contexto dramático de cada diálogo, explicar satisfatoriamente que a aparência de diferenças entre as teses pode ser desfeita pela identificação da estratégia particular de Platão em cada diálogo, como por exemplo, defender que a identificação do bem ao prazer no *Protágoras* atua como um argumento *ad hominem* porque Platão quer atingir os hedonistas presentes no diálogo, e que tal identificação, portanto, não precisa ser repetida e pode ser mesmo negada quando Sócrates fala com seus discípulos, como no *Fédon*, ou quando quer atingir os hedonistas de outra maneira, como no *Górgias*. Em terceiro lugar, através da interpretação de que as diferenças entre os diálogos são superadas pelo propósito final que Platão tinha para eles, por exemplo, afirmando a existência de uma estratégia de apresentação de ideias através de um conjunto de textos que conduza a atenção dos leitores gradualmente, sem chocá-los, ao que é mais importante demonstrar em alguns diálogos específicos, onde se encontra a verdadeira doutrina de Platão (como Kahn pretende ser a relação entre os diálogos juvenis e os médios); ou asseverando a existência de uma estratégia de divulgação que atinge os leitores em diversos níveis, para revelar-lhes apenas o que podem compreender, apresentando, assim, ao grande público ou ao leitor comum uma versão incompleta de suas teorias e reservando o ensinamento principal e o esclarecimento final

---

esta lista Gill (2006, p. 137) acrescenta Harold Cherniss, e sublinha o quanto tal tendência é amplamente assumida por estudiosos franceses, contemporaneamente, como Luc Brisson ou Jean-François Pradeau, por exemplo.

<sup>35</sup> TRABATTONI, 2010, p.26.

de certas teses a uma elite de estudantes especiais (como pretende a escola de Tübingen-Milão). Como se vê, a defesa do unitarismo depende fundamentalmente da assunção de uma posição acerca dos propósitos de Platão ao escrever os diálogos, seja o propósito particular de cada um deles, seja o propósito geral do conjunto dos diálogos. Deste ponto de vista, sua principal fraqueza é ter de se comprometer com uma tese que simplesmente não se extrai dos próprios diálogos – que sabemos com que intenção Platão os escreveu e como devemos lê-los.

Os unitaristas geralmente se valem do argumento do silêncio para explicar a aparente incompletude de certas teorias em alguns diálogos e a aparente mudança de opinião de Platão quando certas teorias são retomadas de um modo diferente em diálogos posteriores. O argumento do silêncio consiste em assumir que Platão não precisa sempre dizer tudo o que pensa sobre um assunto em um texto, reservando posteriores esclarecimentos a diálogos futuros; ou que Platão não poderia dizer tudo o que pensa em um diálogo porque o contexto dramático ou dialético em que ele é construído não o permite. De fato, nada impede realmente que desde o início de sua carreira filosófica Platão já dispusesse de todas as teorias que escolhe apresentar apenas progressivamente nos diálogos; contudo, nada nos próprios diálogos serve para demonstrar isto – permanece como apenas uma hipótese o pressuposto de tal leitura. De qualquer modo, como é evidente que Platão aprova a consistência como uma característica distintiva do pensamento filosófico, a leitura dos textos que admita que Platão buscou ao máximo compatibilizar suas afirmações, mesmo quando mudou de opinião, é razoável, até o ponto em que os textos apoiem as afirmações.

O desenvolvimentismo<sup>36</sup>, por outro lado, assume que as contradições doutrinárias ou teóricas existentes entre os diálogos se explicariam admitindo-se um desenvolvimento da perspectiva filosófica geral de Platão ou transformações teóricas pontuais que modificam aspectos de sua filosofia – assume, portanto, que Platão não pensou a mesma coisa durante toda a sua carreira filosófica. A base fundamental de tal posição é a existência de doutrinas ou teorias em diferentes diálogos que textualmente se contradizem ou são difíceis de harmonizar, ou a ainda presença de posturas filosóficas distintas em diálogos diversos. Farei um breve comentário a algumas das que parecem ser mais decisivas. Em primeiro lugar, há o contraste entre a metodologia e os resultados dos primeiros diálogos e a metodologia e os resultados dos diálogos intermediários: enquanto os chamados diálogos juvenis ou socráticos encerram suas pesquisas sobre o significado de termos morais sem uma conclusão definitiva, limitando-se a exibir o empenho socrático de refutação da opinião de seus interlocutores e a consequente condução destes ao estado de *aporia*, os diálogos chamados médios ou de maturidade, apresentam Sócrates em uma conversação mais frutífera em termos teóricos com seus interlocutores, com pouca ou nenhuma refutação

<sup>36</sup> Ao qual Rowe (2011, p.31) se refere como a tendência padrão desde a década de 50 na tradição interpretativa de língua inglesa, e que tem por principais representantes, de acordo com Kahn (1996, p. 38): K.F. Hermann, W. K. C. Guthrie e Gregory Vlastos.

destes, em um movimento de construção conjunta de posições filosóficas e elaboração comum de argumentos que as sustentam.

Para muitos intérpretes desenvolvimentistas esta mudança representa a passagem de Platão de um período socrático de sua filosofia – em que, para alguns, a influência de seu mestre é mais decisiva em suas ideias, ou, em que, segundo outros, Platão estaria apresentando as próprias ideias do Sócrates histórico – a um período mais maduro de sua reflexão pessoal em que se distanciaria da filosofia socrática, embora conservasse em grande medida sua inspiração. Contra este tipo de leitura pode-se apontar o fracasso das tentativas de uma identificação do Sócrates histórico nos diálogos. Além do mais, não é difícil perceber que a influência de Sócrates é marcante e decisiva ao longo de toda a trajetória filosófica de Platão, o que nos impede de dizer que ela se resume aos diálogos aporéticos de juventude, mesmo porque a aporia reaparecerá em diálogos médios ou tardios como o *Parmênides* e o *Teeteto*. Por fim, pode-se observar com Trabattoni (2010, p. 25) que nenhum diálogo

é tão aporético ao ponto de não propiciar nenhum avanço nas investigações ou de não sugerir, pelo menos de forma implícita, um certo tipo de solução; e nenhum diálogo é de tal forma conclusivo ao ponto de mostrar soluções nele propostas como verdadeiras, absolutas e definitivas.

Em segundo lugar, há o contraste entre, de um lado, a posição metafísico-epistemológica de Platão nos diálogos médios, onde figura a famosa teoria das Formas ou Ideias, a favor da qual Platão argumenta empenhadamente e da qual explora com insistência os resultados, fazendo derivarem dela consequências importantes para outros pontos relevantes de seu pensamento, como na moral ou na política, e, de outro lado, a posição dos diálogos tardios ou de velhice, onde Platão parece, em diferentes níveis, distanciar-se desta teoria, seja com críticas explícitas a ela (no *Parmênides*), seja prescindido dela ao retornar a temas anteriormente tratados sob sua ótica (no *Teeteto*, no *Sofista*, no *Político* e no *Filebo*). Quanto à sugestão de mudança neste caso, é possível considerar que nem a crítica à teoria no *Parmênides* nem sua aparente ausência nos demais diálogos referidos signifiquem, sem sombra de dúvida, um abandono da teoria. Ora, a crítica no *Parmênides* pode ser especificamente a uma interpretação da teoria que o próprio Platão gostaria de eliminar, ou pode ser ainda a revelação da consciência dos problemas teóricos presentes na concepção geral da teoria que os demais diálogos resolveriam. Com efeito, um diálogo considerado geralmente posterior ao *Parmênides*, o *Timeu*, reapresenta a teoria das Formas como central à defesa de diversas concepções cosmológicas, metafísicas e epistemológicas ali exploradas. Além do mais, é questionável que as Formas não figurem em todos os textos referidos, podendo ser identificadas às categorias metafísicas apresentadas em tais diálogos, como aos gêneros e espécies apresentados no *Sofista* e no *Político*, ou a algum dos quatro princípios universais do *Filebo*. Por fim, a conclusão aporética do *Teeteto* pode justamente sinalizar que o problema do conhecimento não pode ser resolvido sem o apelo à teoria das Formas.

Em terceiro lugar, há a diferença de concepção acerca da natureza humana apresentada nos diálogos juvenis em que a dimensão espiritual do homem não é decisiva para as posições filosóficas e sua concepção

geral é essencialmente intelectualista – com os problemas da falta moral sendo reduzidos a uma questão de ignorância ou desconhecimento, especialmente no *Protágoras* – e a concepção apresentada nos diálogos médios e de velhice em que os discursos sobre a alma e suas características são fundamentais para os problemas morais e epistemológicos, e em que a vida humana tem seu âmbito passional ou emocional descortinado, como no *Banquete*, na *República* ou no *Filebo*, mostrando como as paixões podem estar na origem do erro moral. Esta mudança me parece ser a mais significativa e de difícil explicação sem a hipótese do desenvolvimento, mas não são poucos os intérpretes que tentaram reduzi-la à unidade do pensamento platônico com as mais diversas estratégias. Com efeito, o último diálogo de Platão, as *Leis*, reapresenta a tese da involuntariedade do mal<sup>37</sup>, um dos corolários da posição intelectualista socrática, o que pode significar que o filósofo realmente nunca a abandonou, sendo nosso dever entender como ela pode ser conciliada com a psicologia platônica dos diálogos médios ou tardios.

O desenvolvimentismo encontra ainda apoio no fato de Sócrates ser removido de seu posto principal em alguns diálogos, o que poderia ser um sinal de Platão de que está abandonando também a posição filosófica ou o método que eram associados à figura de seu mestre nos textos anteriores: por exemplo, seu papel de respondedor e não questionador no *Parmênides*, seu papel menor, quase completamente ausente, no *Sofista* e no *Político*, seu papel de ouvinte no *Timeu*, sua completa ausência nas *Leis*. Por outro lado, a principal dificuldade do desenvolvimentismo é o estabelecimento de uma cronologia aos diálogos platônicos.

Pessoalmente penso que a melhor proposta de interpretação do conjunto da obra platônica seja a de uma posição intermediária entre o unitarismo e o desenvolvimentismo, ou a de uma versão não radical de cada um destes. E penso, inclusive, que tal posição pode-se justificar por uma posição intermediária também entre a abordagem cética e a dogmática do texto de Platão. Ainda que Platão seja reticente em diversos momentos dos diálogos<sup>38</sup>, a recorrência insistente de temas e posições garante que Platão pensa que algumas teses devam ser defendidas sempre, ainda que o teor de seus argumentos ou a metodologia utilizada para alcançar as conclusões se modifiquem (teses como, por exemplo, da felicidade inerente à vida justa e virtuosa, da caracterização da vida filosófica como superior aos outros gêneros de vida, da existência de uma dimensão espiritual humana como base de nossa vida moral e da fundamentação do discurso e do conhecimento filosófico em princípios gerais metafísicos). O apego de Platão a tais concepções, ainda que explicadas de diferentes maneiras, ainda que justificadas apenas ao custo de diversas qualificações, resulta num posicionamento coerente de sua parte, ao menos contra as concepções

<sup>37</sup> *Leis*, entre 859 b – 864 e.

<sup>38</sup> Como por exemplo, na *República* IV 435 d, em que diz que o método que está utilizando na investigação da justiça não é rigoroso o suficiente para uma conclusão definitiva; ou no *Parmênides* (130 a – e) quando se demonstra incerto sobre a existência de Formas para qualquer tipo de termo ou noção universal; ou no *Filebo* (23 d) quando é inseguro sobre o número correto dos princípios que governam o todo do universo.

que lhe são opostas ou rivais, como, por exemplo, o elogio da vida sibarita ou do hedonismo desregrado, a acusação de inutilidade da filosofia, as posições teóricas materialistas ou relativistas, e a aversão a uma concepção teleológica do universo.

Assim, o ceticismo resultante da constatação que Platão varia, reformula e transforma seus argumentos, seus conceitos e seu método, e que leva os dogmáticos a apelar ao desenvolvimento ou evolução do pensamento platônico, deve ser moderado pela identificação de um núcleo sólido de posicionamentos que se configura em seus elogios da virtude e da filosofia, em seu dualismo e em sua concepção metafísico-teleológica do universo, identificação que estimula a abordagem unitarista e favorece as interpretações dogmáticas. A observação das dificuldades impostas pela forma dialogal deve constituir um motivo para a cautela do intérprete de Platão em assumir uma posição radical quanto à determinação absoluta do teor das teses filosóficas e sua atribuição definitiva ao autor dos diálogos, mas, ao mesmo tempo, não deve fazê-lo desistir de investigar e atribuir a Platão o conteúdo filosófico do que se encontra escrito nos textos, em favor de uma concentração exclusiva nos aspectos formais dos diálogos, que deixa sobrar à análise do conteúdo apenas possíveis referências culturais (como fazem algumas interpretações literárias), nem fazê-lo diminuir a importância do que se encontra ali incontestavelmente registrado em favor de algo fragmentado e de mais difícil reconstrução do que a própria filosofia dos diálogos (como fazem os intérpretes da Escola de Tübingen-Milão). É evidente que o direito de existência a cada uma destas abordagens está garantido pela liberdade individual de objetivos de cada estudioso da obra platônica; com efeito, cada uma delas tem seus ganhos.

### **Bibliografia**

ANNAS, J. *Platão*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1994.

BENOIT, A.H.R. Platão além do dogmatismo. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, n. 18, pp. 79-93, 1995.

CÍCERO. *Acadêmicas*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2012.

COHN, D. Does Socrates speak for Plato? Reflections on an open question. *New Literary History*, vol. 32, n. 3, pp. 485-500, 2001.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Editora UNB, 2008.

ERLER, M. *Platão*. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: editora Universidade de Brasília, 2013.

FRANCO, I. F.; ANACHORETA, M. I. O problema da escrita e as teses que defendem a existência de uma filosofia esotérica em Platão. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: n. 28, pp. 267-287, 2010.

GILL, C. The Platonic Dialogue. In: GILL, M.L. & PELLEGRIN, P. *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2006.

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy. Vol. V. The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

- HÖSLE, V. *Interpretar Platão*. São Paulo: Loyola, 2008.
- IRWIN, T.H. Introdução à Carta Sétima, de Platão. In: PLATÃO. *Carta VII*. São Paulo: Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT, R. *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KRAUT, R. Introdução ao Estudo de Platão. In: \_\_\_\_\_. *Platão*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2013.
- LAFRANCE, Y. Lecture historique ou lecture analytique de Platon? In: FATTAL, M. *La Philosophie de Platon*. Tome 1. Paris: L'Harmattan, 2001.
- LONG, A. Reading Plato. In: WARREN, J. & SHEFFIELD, F. *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. New York and London: Routledge, 2014.
- MCCABE, M.M. A Forma e os diálogos platônicos. In: BENSON, H.H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- MERLAN, P. Form and content in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, vol. 6. n.4, pp. 406-430, 1947.
- NAILS, D. A vida de Platão de Atenas. In: BENSON, H.H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- PERINE, M. A recepção da escola de Tübingen-Milão no Brasil. *Revista Archaí*. São Paulo: Annablume, n. 6, pp.27-33, 2011.
- REALLE, G. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004.
- ROWE, C. Interpretando Platão. In: BENSON, H.H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- SEXTUS EPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. Edited by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- TAYLOR, A.E. *Plato. The man and his work*. London: Methuen & Co., 1955.
- TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.
- VEGETTI, M. *Um paradigma no céu. Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.
- WOLFSORF, D. Plato and the Mouth-Piece Theory. *Ancient Philosophy* 19, pp.13-24, 1999.
- ZELLER, E. *Plato and the older Academy*. London: Longmans, Green and Co., 1876.