



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**JOÃO FRANCISCO PEREIRA CABRAL**

**PLATÃO, POÉTICA E HERMENÊUTICA**

*Filosofia, técnica e compreensão nos estudos platônicos.*

**CAMPINAS**

**2019**

**JOÃO FRANCISCO PEREIRA CABRAL**

**PLATÃO, POÉTICA E HERMENÊUTICA:**

**Filosofia, técnica e compreensão nos estudos platônicos.**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientador: PROF. DR. ALCIDES HECTOR RODRIGUEZ BENOIT.

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À REDAÇÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO JOÃO FRANCISCO PEREIRA CABRAL E ORIENTADA PELO PROF. DR. ALCIDES HECTOR RODRIGUEZ BENOIT

**CAMPINAS**

**2019**

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** Não se aplica.

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-2897-7791>

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

C112p Cabral, João Francisco Pereira, 1980-  
Platão, poética e hermenêutica : filosofia, técnica e compreensão nos estudos platônicos / João Francisco Pereira Cabral. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.  
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão. 2. Sócrates. 3. Linguagem. 4. Escritores. 5. Poética. I. Benoit, Alcides Hector Rodriguez, 1951-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

#### Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Plato, poetics and hermeneutics : philosophy, technique and understanding in Platonic studies

**Palavras-chave em inglês:**

Language

Authors

Poetics

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Doutor em Filosofia

**Banca examinadora:**

Alcides Hector Rodriguez Benoit [Orientador]

Márcio Augusto Damin Custódio

Maria Carolina Alves dos Santos

Gérson Pereira Filho

Rubens Garcia Nunes Sobrinho

**Data de defesa:** 26-03-2019

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de defesa de tese de doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 26 de março de 2019, considerou o candidato João Francisco Pereira Cabral aprovado:

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit.

Profa. Dra. Maria Carolina Alves dos Santos.

Prof. Dr. Gérson Pereira Filho.

Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho.

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio.

*A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/ Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.*

*Ao meu pai, minha contradição e superação!*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Hector Benoit por sua inspiração, orientação, compreensão e consideração;

Aos caros membros da banca, que também contribuíram em outros momentos, pela disposição.

Aos caríssimos colegas e amigos Gustavo e Gabriel pelas longas horas de bate papo sobre Arte e Filosofia;

À Sônia e à Dani, secretárias do IFCH, que tanto colaboraram para eu não me perder nos trâmites administrativos.

À Camila, meu amor, pela trajetória suave que proporcionou!

Por fim, agradeço a todos que direta ou indiretamente participaram, influenciaram e incentivaram a feitura deste longo e árduo trabalho.

*“Era um princípio admitido na Grécia, mesmo antes de Platão, que a poesia e a arte são gêneros de imitação... Platão aprofunda e enriquece a noção de imitação à medida que o diálogo avança. Primeiro a palavra designa certa espécie de estilo – o estilo dramático por oposição ao narrativo (392 d- 394 d). Mas como, segundo Platão, o estilo é a expressão da alma e exerce influência reflexa sobre ela (400 d), o termo μίμησις começa a assumir um valor moral e é empregado para designar a imitação ou a assimilação em matérias que tocam ao caráter e à conduta ...” (República, trad. J. Guinsburg, nota 46 do tradutor, p. 157-8.)*

## RESUMO

Diante de uma evidente cronologia interna nos diálogos de Platão, surge a necessidade de questionar se se trata de uma cronologia baseada nos fatos reais vivenciados pelo autor ou que a eles foram relatados e, assim, estabelecer se estaria Platão retratando fatos históricos ou inventando uma ficção literária. Partindo da distinção entre sujeito do enunciado (diegese) e sujeito da enunciação (lexis), bem como da variedade de métodos disponíveis para abordagem de uma obra, questionamos se o fundamento da abordagem de uma obra não estaria nela mesma contida. E ao separarmos autor e personagens e conhecendo as relações entre estes, pudemos trilhar um caminho no qual a diferença entre a natureza dos meios pelos quais obtemos o discurso de alguém podem convergir. Assim, como Platão praticamente não “fala” em sua obra, assumimos que seu pensamento estaria contido nas cartas e que justamente por isso, verificamos que ele, o autor, entende que a realidade discursiva humana é naturalmente mimética. Portanto, acreditamos que sua obra é uma obra poético-mimética, isto é, reproduz verossilmente o mais que pode a historicidade, os eventos e os personagens. No entanto, os diálogos são compostos por uma heterogeneidade endógena marcada nitidamente pela presença e protagonismo de Sócrates, também pelo seu não protagonismo e, enfim, sua ausência completa. Focamos na Saga socrática e, articulando ao discurso do autor, pretendemos mostrar que nestes diálogos só podemos atestar a autoria poética do autor.

**Palavras-chave:** 1. Platão, 2. Sócrates, 3. Linguagem, 4. Escritores, 5. Poética.

## **ABSTRACT**

Faced with an evident internal chronology in Plato's dialogues, there is a need to question whether it is a chronology based on the actual facts that the author experienced or that they were reported, and thus to establish whether Plato was portraying historical facts or inventing a fiction literary. Starting from the distinction between the subject of the statement (diegese) and the subject of enunciation (lexis), as well as the variety of methods available to approach a work, we questioned whether the foundation of a work approach would not be contained in it. And by separating author and characters and knowing the relations between them, we could walk a path in which the difference between the nature of the means by which we obtain discourse of somebody can converge. Thus, as Plato practically does not "speak" in his work, we assume that his thought would be contained in the letters and that precisely because of this, we find that he, the author, understands that the human discursive reality is naturally mimetic. Therefore, we believe that his work is a poetic-mimetic work, that is, it reproduces possibly as much as historicity, events and characters can. However, the dialogues are composed of an endogenous heterogeneity clearly marked by the presence and protagonism of Socrates, also by its non-protagonism and, finally, its complete absence. We focus on the Socratic Saga and articulated to the author's discourse, we intend to show that in these dialogues we can only attest to the poetic authorship of the author.

**Keywords:** 1. Plato, 2. Socrates, 3. Language, 4. Writers, 5. Poetics.

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO - 11

### UMA JUSTIFICATIVA: AS INFLUÊNCIAS METODOLÓGICAS – 16

#### SEÇÃO I: PLATÃO. O logos na voz do EU

*1.1 Qual é a Filosofia de Platão? Como caracterizá-la? Como acessá-la? Quais são suas propriedades? Enfim, qual é o logos de Platão? - 22*

*1.2 Quem fala? -26*

*1.3 A Carta VII – 31*

*Conclusão da seção I - 41*

#### SEÇÃO II: POÉTICA. A técnica platônica na voz do OUTRO

*2.1 A logopoética platônica - 43*

*2.2 Por que não uma abordagem literária? - 45*

*2.3 Diegese, Lexis e Logos - 49*

*2.4 Sobre o autor -55*

*2.5 Sobre a obra - 68*

*Conclusão da seção II - 80*

#### SEÇÃO III: HERMENÊUTICA. Compreensão nas vozes dos OUTROS

*3.1 Compreensão no interior da lexis – 82*

*3.2 O início da Saga Socrática no Parmênides - 85*

*3.3 A relação linguagem – desejo – 90*

*3.4 Nome, discurso e ser – 95*

*3.5 Relativismo absoluto vs relativismo crítico – 101*

*3.6 Separa para reunir – 104*

*3.7 Os nomes como intermediários – 107*

*3.8 O desejo de morte e o conhecimento – 110*

*3.9 Da morte do amigo à vida a ser vivida – 113*

*Conclusão – 117*

*Referências – 122*

*Anexos – 126*

## INTRODUÇÃO

*“... teremos então tratado de maneira completa do fundo e da forma.” (República, 392 c)*

Por mais de vinte e quatro séculos, muito se falou sobre Platão. É o autor considerado inaugurador da “metafísica”. Várias interpretações, conflitantes e até mesmo mutuamente excludentes, predominaram sobre certo modo de lê-lo, iluminando determinados aspectos de sua vida e obra enquanto obscureciam outros. Paulatinamente, um pensamento vivaz e robusto, característico da força artística da Grécia clássica, foi perdendo este vigor até se consolidar em um sistema doutrinário e transmitido apenas em forma de conteúdo.

No entanto, em sua obra literária, os *Diálogos*, há “dramatização” entre vários discursos concorrentes: sejam os discursos relativistas dos sofistas, sejam os de Sócrates a procura de definições, bem como também daqueles que expõem com mais ou menos simplicidade e / ou dificuldade aquilo que pensam. Vemos, pois, diversos *logoi* enredados numa trama sensível de posições que entram em combate, em conflito direto pelo monopólio do entendimento sobre a questão em pauta. Mostrações, demonstrações e refutações; alegorias, mitos, matemática, imagética; todos são conteúdos dos diálogos que por suas formas discursivas tentam fazer ver algo, fazer aparecer algo, fazer irromper do interior da aparência a sua ideia ou ao menos a reflexão conceitual.

Entretanto, este algo nunca é dito diretamente da “boca” de Platão. Ele, enquanto autor dos diálogos, não se imiscui como personagem na maioria das cenas dramáticas e quando o faz é de forma aparentemente irrelevante para o contexto. É Sócrates ou Górgias, ou Cálicles, ou Teeteto, ou o Estrangeiro, etc., que falam. Todos correspondem a uma intenção determinada do autor. É por isso que, nos Diálogos, o *logos* de Platão só pode ser pensado ou como o resultado de tudo o que foi dito na trama, diríamos, indiretamente, ou de nenhuma forma, já que diretamente ele não fala. Assim, cabe a pergunta: seria possível (re) constituir o pensamento de Platão através de sua obra? Exerceria ela algum papel em um suposto projeto, seja ele de que natureza for (político, pedagógico, artístico, etc.) pretendido pelo autor dos *Diálogos*? E como é possível fazer

este rastreamento, contextualizando o autor ou extraindo este pensamento de sua própria obra?

Para isso, faremos em um primeiro momento, uma suspensão dos juízos que temos sobre o autor e a obra a serem analisados. Estamos acostumados a ver Platão como filósofo, mas essa imagem pode ter sido condicionada por uma série de opiniões que apesar de divergentes não necessariamente nos permitem atribuir alguma originalidade no campo filosófico, propriamente dito, ou se o faz, parece ocorrer no todo da obra. Todavia, temos, factualmente, o *Corpus Platonicum* que é constituído pelas cartas e diálogos de sua autoria, obras de onde podemos iniciar nossa abordagem. Por um lado, seu autotestemunho pode nos indicar o que pensa o autor, como ele caracteriza a filosofia e se essa definição é de sua própria autoria ou uma interiorização de um modelo que ele aderiu. De outro, podemos abordar os diálogos como o que eles são, isto é, obras poéticas que apesar de estarem distante das conceitualizações contemporâneas, nada impede de se usá-las, com medida, para organizar a leitura. Significa que questionaremos até mesmo a existência de uma filosofia platônica para que, ao analisarmos os *Diálogos* em sua literalidade, possamos buscar seu sentido. Nesse processo, devemos ter o cuidado de separar o momento do nosso comentário da perspectiva própria do autor, bem como distinguir a análise dos diferentes meios pelos quais o autor se expressa, esclarecendo, como sempre se faz, quando se trata de uma interpretação. Na terceira seção intentaremos justamente contribuir com uma interpretação focada num recorte dos diálogos, desta vez conforme a ordem que acreditamos ser a correta e restrita à saga socrática. Deste modo, talvez, procuraremos saber se é possível ou não enxergar uma filosofia propriamente dita platônica, concebendo Platão primeiro como autor (poeta/escritor) para depois saber se pode ser também um filósofo e qual é de fato, sua filosofia.

O que justificaria a empreita é o fato de que, depois de anos de leituras, percebemos o quanto é difícil harmonizar o que se conhece da filosofia de Platão num simples rótulo conhecido por Teoria das Ideias. Seja pesquisando, seja ministrando aulas, tantas questões surgiam que a mera determinação da imagem tradicional do platonismo tornou-se senão incompreensível, ao menos confusa. Daí porque resolvemos nos colocar numa posição quase ingênua e nos perguntarmos ao fim da leitura dos diálogos o que tudo isso significa? Temas diferentes, uns mais simples, outros muito complexos, uns plasticamente belos, outros, aparentemente recusando as artes e subjugando-as. Uns contendo voos de especulação, outros ainda com caráter mais pragmático. Discussões

sem soluções, dogmas, mitos, alegorias e aporias. O que essa trama pode pretender enquanto obra literária? O que pode transmitir enquanto gênero artístico? E se concebido como literatura (poético), isso impede de ser “filosófica”?

Quem não conhece o autor dos diálogos e toda a tradição existente em torno de sua imagem poderia questionar por qual motivo forma e conteúdo se unem no enredo dos textos. Como se quisesse examinar o significado profundo dos textos independente de conhecer a vida social, cultural, histórica, psicológica do autor, depararia com os seguintes pontos: há textos, sob o nome de um autor que não diz, diretamente, o que espera de sua obra. Como, então, conciliar Platão e seus escritos? E mais: como conciliá-lo com sua época? Qual a intenção de Platão em construir cenas dramático-dialógicas das quais não participa efetivamente ou o faz de forma aparentemente irrelevante?

Algumas suposições apareceriam-nos imediatamente: ou trata-se de uma forma de retratar fatos reais, como a história dos personagens contemporâneos ao autor; ou pode querer retratar a vida, o caminhar de um personagem específico, aproximando datas para conferir maior autenticidade, mesmo que não reproduza todos os aspectos históricos deste personagem; ou ainda uma invenção, pura ficção ou plano do autor, onde utiliza-se de personagens históricos ou não, momentos e acontecimentos históricos ou não, mas que são secundários segundo o plano do autor. A intenção do autor pode ser diferente da obra produzida? Em que instância? No caso de Platão, os diálogos são multifacetados, com a utilização de vários modos de expressar o que se pensa, segundo uma variedade de caráter das personagens. Mas seria possível uma síntese das diversas formas de linguagens expressas nos textos? E até que ponto ela representaria a posição, seja filosófica ou doutrinária ou meramente artística, do autor? Não estaria ele, autor, através das várias formas discursivas, das várias opiniões expressadas e confrontadas na trama dialógica, fazendo ver algo? As divergências nos modos de ver e compreender a realidade, caracterizadas em cada personagem, não mostrariam como a linguagem de cada um está vinculada a um tipo de desejo? E na unificação desta leitura, desta metodologia não estaria também presente o desejo do autor, seu interesse, a sua justificativa para escrever de tal forma?

Com todos esses pontos, pode-se ainda acompanhar junto às obras autorreferentes (cartas) para auxiliar na construção de outra imagem, uma imagem que não seja desprovida dos caracteres de um Platão, em última instância, autor de textos

dramáticos, para depois julgar sua filosofia e mesmo se há uma? Um Platão que seja diferente de Sócrates, já que é este o melhor e mais justo dos homens, segundo o *Fédon* e também a *Carta VII* e não o próprio Platão? Um Platão que não seria nem cético, nem dogmático, no sentido filosófico, mas sim um poeta que compreendeu a filosofia como um modo de vida e a ilustrou? Sendo um cidadão grego, um aristocrata, poderia ter sofrido diversas influências da cultura letrada, da poesia da época e em especial da tragédia e da comédia, bem como da sofística, tão em voga no sec. V a. C. Notoriamente conhecedor das técnicas poéticas vigentes, poderia ter representado a relação entre o sensível e o inteligível com a qual seu amigo Sócrates tanto se preocupou, seja com fins didáticos, seja para ilustrar a tensão dialética no fio que une o desejo à razão no interior da alma e que, por isso, pôde sintetizar sua própria visão de mundo expressando-a através de seus personagens?

Com o estabelecimento da metodologia das temporalidades, tese de livre docência do Prof. Benoit da UNICAMP, os modos de abordar os textos platônicos ampliaram seu potencial hermenêutico, indicando a necessidade de questionar seus pressupostos metodológicos, abrindo, assim, uma nova via de interpretação. A contribuição dos professores Marcelo Marques, da UFMG, e Franco Trabattoni, da Universidade de Milão, também são relevantes para se indagar até que ponto os testemunhos históricos e as *Cartas* são, efetivamente, confiáveis para se buscar uma compreensão de Platão. Por isso, nossa pretensão aqui é, ao levantar uma série de questões, buscar nos aproximar ao máximo que pudermos do entendimento sobre a filosofia de Platão, estabelecendo uma discussão entre *Poética* e *Hermenêutica*. Partiremos<sup>1</sup> de duas ideias que muito nos instigaram a isso, quais sejam, a lembrança do fato de que os diálogos são obras poético-dramáticas e também de que há uma ordenação temporal interna a eles. Depois extrairemos as consequências que tal assunção acarreta e perguntaremos pelo seu significado através da escolha fundamental, de Platão, do modo de exprimir seu pensamento. Deste modo, poderemos ver o quanto Platão pode ter pretendido fazer do diálogo uma forma artística que concorresse com as outras formas de

---

<sup>1</sup> É preciso cuidar para não confundir o nosso modo de exposição com o modo de exposição do autor a ser comentado, isto é, a ordem do comentário com a ordem cronológica interna dos textos do autor pesquisado a qual sugere uma sequência léxico-dramática. Por isso, nosso início na verdade se encontra no fim, já que pressupomos o ordenamento dos diálogos conforme a *diatáxis* da *lexis*, concebida por Benoit. Vide em anexo I o quadro das temporalidades.

representar a realidade na Grécia antiga. Significa que Platão pretendeu fazer um certo uso da imitação e não completamente desprezá-la. É essa ideia que irá orientar o trabalho.

## UMA JUSTIFICATIVA: AS INFLUÊNCIAS METODOLÓGICAS

*“Pode-se escolher a forma dramática por pendor pela completitude sistemática ou não apenas para expor, mas também imitar e contrafazer homens; por comodidade ou por deferência para com a música, ou também pela pura alegria de falar e fazer falar” (Friedrich Schlegel, O Dialeto dos Fragmentos, [17], p.49).*

É perfeitamente compreensível que os juízos que fazemos sobre a realidade sofram dela diversas influências ou são por ela determinados, sejamos ou não disso conscientes. É assim que, ao pensar neste projeto de tese, que desde o início procurava entender a filosofia de Platão e que relação ela tem com a sua obra dialógica, várias opiniões de especialistas modificaram o olhar sobre o problema inicial e, de algum modo, ampliaram nossa visão sobre o tema, talvez não só pelas dificuldades da exegese dos textos, mas, como ulteriormente se conclui, pela própria natureza do que se está estudando.

O grande começo se deu no encontro com o texto do prof. Franco Trabattoni (*Oralidade e Escritura em Platão*), o qual além de fazer uma crítica bastante sóbria acerca da tentativa de se reconstruir o pensamento de Platão a partir das chamadas doutrinas não-escritas (*Agrafa Do/gmata*) ainda permitiu entrever outra imagem de Platão, moderado nas suas considerações sobre a realidade, consciente das exigências de uma ciência estruturada, mas também das condições do homem de produzir ou conceber tal conhecimento. Foi assim que pela primeira vez aquele impulso originário supracitado percebeu a necessidade de uma revisão dos textos, pois, de fato, não conseguia apreender dos escritos uma doutrina assaz estruturada. Sobre o muito que se dizia, se ensinava e se difundia, onde estava a doutrina de Platão nos textos? A crítica do prof. Trabattoni instigou a perfazer o itinerário que levava às associações indevidas e apressadas sobre os temas e conteúdos dos diálogos, bem como às suas contradições expostas pela tradição comentarista de Platão.

Isto se deveu por um momento quase ingênuo de nossa parte ao abordar os textos de Platão sem nos preocuparmos nem confrontarmos comentadores ou críticos do

pensamento de Platão, mas com um desejo genuíno de, ao analisar cada obra, deixá-la dizer por si o que ela pretendia. Foi assim que por muito tempo, pouco ou quase nada lemos das críticas de Aristóteles, p.ex. (embora nos fosse constantemente recomendado!), menos para não condicionar a leitura do que propriamente tentar entender o sentido dos diálogos enquanto *Corpus*. Nesse ínterim, algumas novidades surgiam, desfazendo algumas contradições ou até mesmo propondo abordagens diferentes daquelas tradicionais, estas muitas vezes repetitivas e que não auxiliavam em uma compreensão mais global ou obscureciam ainda mais o sentido dos textos de Platão. Exemplo dessas novas abordagens é o posicionamento do saudoso prof. Marcelo Marques (UFMG – In Memoriam) tanto com relação à consideração das Ideias e o sensível quanto sobre o problema do “aparecer” na filosofia de Platão. Em primeiro lugar, ele defende<sup>2</sup> que Platão jamais separa as Ideias ou Formas das coisas, sendo, portanto, radicalmente contrário ao pensamento de que Platão teria postulado a existência de duas realidades distintas e separadas, a famosa dicotomia mundo sensível e mundo inteligível. Em segundo lugar, e justamente para explicar o primeiro ponto, o prof. Marcelo faz um amplo estudo sobre a noção do aparecer nos textos de Platão, tentando assegurar que os próprios diálogos contenham uma fundamentação dialética do estatuto da imagem como aquilo que se deve constantemente criticar já que tanto pode induzir ao erro como também é o único meio pelo qual se pode chegar a algum tipo de verdade inteligível. Com efeito, a filosofia platônica dos diálogos seria um modo de “mostrar”, de fazer aparecer todo um processo de reversão das imagens, dos conceitos e das ideias até então valorizadas pelos gregos, reorientando essa visão a partir de graus de inteligibilidade discursivamente testados no debate público. Para o prof. Marcelo, a inspiração de toda busca platônica, da discussão e das soluções ontológicas, lógicas e epistemológicas, tem o fim último de intervir politicamente na cidade (basta lembrar que Platão, como todo jovem aristocrata ateniense aspirava ocupar cargos públicos no Estado, tal como descrito na *Carta VII*). Podemos conjecturar, então, e a partir disso, que a conhecida metafísica platônica baseada na Teoria das Ideias, bem como todo conteúdo ou tema tratado nos diálogos, estariam subordinados a esta finalidade última de intervenção e reforma política e social?

No entanto, aquela busca primordial (qual é a filosofia de Platão?) ainda não parecia totalmente clarificada, pois que a mera análise ou extração de excertos dos textos,

---

<sup>2</sup> Os textos foram extraídos de uma série de artigos publicados no blog do prof. Marcelo, que mesmo depois de quase dois anos de seu falecimento ainda se encontra ativado no endereço eletrônico <http://marquess56.blogspot.com/>.

bem como a confusão entre os domínios referentes aos veículos dos discursos (cartas x diálogos) para explicar uma teoria que se construiu sobre a suposta filosofia de Platão sempre poderia se confrontar com outros diálogos ou até mesmo no contexto do interior do próprio diálogo de onde foi extraída e, assim, estabelecer contradições aparentemente insolúveis já que sem uma certeza que adviesse do *logos* direto do próprio Platão, não só como autor, mas também o enunciador dos discursos, os comentários externos estariam se sobrepondo (independentemente se são verdadeiros ou não) ao texto. E é nesse novo estágio de confusão e insatisfação teórica que encontramos a tese do prof. Hector Benoit sobre a questão metodológica das temporalidades.

O desenvolvimento da tese sobre as temporalidades para o estudo dos diálogos de Platão inicia-se a partir do questionamento sobre a consideração de toda uma tradição metafísica do ocidente que se põe a si mesma, Platão e sua “filosofia” como o suporte doutrinário do secular questionamento sobre o SER e a VERDADE. Detecta, nesta perspectiva, a imagem de um Platão ascético e dogmático que, devido à sua tese das Ideias, seria o precursor de um caminho único, unívoco e uníssono, trilhado por boa parte dos filósofos de Aristóteles até nossos dias, caminho este em busca da afirmação de um fundamento, uma base sólida na qual “repousasse” a nossa racionalidade.

No entanto, toda essa construção tem como base uma suposição de que Platão disse algo, algo esse que seria verdadeiro por derivar do próprio Platão. O modo como se deu a tradição e a transmissão dos textos platônicos permitiu configurar a imagem e a fama deste personagem da história da filosofia que, entretanto, não foi sequer um personagem de destaque dos seus próprios textos, onde jamais toma a palavra. Ora, temos aqui ao menos um motivo inicial para questionar toda esta tradição. É assim que, suspendendo metodologicamente as interpretações sobre Platão e preocupado com a preservação da objetividade na história da filosofia, o prof. Benoit desdobrou uma forma de abordagem, uma metodologia bastante profícua dos textos (aqui de Platão, mas servem para quaisquer outros) e, assim, buscar compreender o sentido da obra. Trata-se da questão metodológica das temporalidades.

Resumidamente, o prof. Benoit distinguiu quatro temporalidades que adequadamente consideradas promoveriam um ordenamento ou a organização (*diatáxis*) dos diálogos. Estas temporalidades são descritas como a *lexis* (ação de dizer inscrita material e objetivamente no texto), a *noésis*, (ação de pensar o dito no texto), a *gênesis*

(movimento histórico no interior da *lexis*) e a *poíesis* (o ato material da produção da obra, isto é, sua cronologia). Assim, o prof. Benoit revela-nos, segundo uma disposição (*diatáxis*) dramática (*lexis-nóesis*), os diálogos de Platão como entrecruzamento de vários discursos entre personagens diferentes, mas determinando a trajetória do *logos*, que se inicia no *Parmênides*, onde Sócrates já pensa a realidade concebida a partir das Ideias. Sendo refutado pelo velho filósofo de Eleia, Sócrates entra em estado aporético que o faz meditar por alguns anos e somente depois disso volta a dialogar. Após esse período, ocorre a volta dos diálogos que se encerram com a morte de Sócrates no *Fédon*, implicando toda uma série de aventuras e desventuras do *logos*. E, por fim, as *Leis*, diálogo no qual a *lexis* coincide com o último ato da *poíesis*. A análise léxica permite notar o tempo nos diálogos (cronologia interna) e conceber a *diatáxis* conforme estabelecida pelo prof. Benoit. E como consequência disso, os diálogos vão trilhar o itinerário da Odisseia de Platão.

Portanto, é a partir destas perspectivas interpretativas que se iniciam os nossos questionamentos. Qual o objetivo ou a finalidade de Platão ao escrever os *Diálogos*? Se se entende que os *Diálogos* são poéticos, podemos estudá-los a partir e conforme questões literárias ou artísticas (poéticas)? Os temas ou conteúdos tratados nos *Diálogos* são ou não relevantes para a escolha do uso da forma dialógica? E, por fim, o desdobramento das temporalidades compreende que a *lexis* dos textos é ou apresenta o *logos* de cada uma das personagens, tornando os *Diálogos* uma espécie de drama (histórico ou filosófico), ou na sua totalidade discursiva ela representa, de algum modo, o *logos* do autor? Trata-se de um retrato ou de contar a história de Sócrates? Ou é uma ficção, que usa personagens históricos ou não, eventos históricos ou não, aproximações de datas para conferir mais “realidade” ou veracidade? Porque fica patente que depois de tudo o que foi dito acima, só nos foi possível atribuir a Platão o ofício de poeta. Sua atividade é única e exclusivamente artístico-poética? A Filosofia de Platão, se é que existe uma, deve ser pensada única e exclusivamente devido à sua forma? Seu conteúdo está subordinado à ela ou é inteiramente por ela determinado? Não haveria filosofia, entendida como uma doutrina ou conjunto de teses e proposições de Platão apresentadas de modo mais ou menos simulado através dos diálogos, mas apenas arte, ainda que não sejam ARTE e FILOSOFIA mutuamente excludentes? E se há uma filosofia sendo mostrada, como detectar já que, tecnicamente, ficou interdito ao autor falar através de um personagem? No que se refere ao meu interesse mais específico, três foram os méritos da abordagem

do prof. Benoit: primeiro, trazer à tona o que, quanto mais se desvela, parece que mais se oculta e já por mais de dois milênios, isto é, o problema do *logos* de Platão, mais especificamente sobre sua filosofia. O segundo, e não menos relevante, o de ordenar temporalmente os diálogos. E por fim, o de contribuir para o entendimento temporal relativo ao autor, as personagens e a história que os envolvia. Levando-se em conta os testemunhos do Platão histórico, muitas incertezas ainda existem sobre o seu pensamento, vide a disputa entre **céticos** e **acadêmicos** no interior da própria Academia. Por isso, a conclusão mais plausível seria, no momento de abordar os textos, não atribuir diretamente a ele uma Filosofia, seja ela de que tipo for, cética, dogmática, teórica ou prática, idealista ou realista, analítica ou dialética. Mas como espectadores ou leitores, isto é, do ponto de vista de quem vai receber a mensagem, para quem se constrói toda a trama dialógica dos textos, talvez haja a possibilidade de, agora conscientes de um ordenamento temporal interno à obra, organizar conceitualmente o debate sobre o *logos* de Platão. Encarando os Diálogos como um fazer artístico-literário, isto é, como composições poéticas integradas à literatura dramática<sup>3</sup>, estaríamos mais aptos para analisá-los e buscar compreender seu significado.

Portanto, para justificar a análise que farei aqui, pretendo mostrar que as três fontes de inspiração supracitadas, ainda que divergentes entre si, servem como baliza para nosso trabalho, pelos menos no que se refere ao que questionamos, qual seja, qual é o *logos* de Platão e o que é o *logos* para ele. Para isso, partirei em sentido inverso ao do contato com essas fontes, isto é, aceitaremos a organização proposta pela ordem ou disposição dos textos segundo o prof. Benoit e, dentro desta perspectiva, farei a análise dialogando com esta tese, buscando as condições que levaram à essa ordenação. Depois, compreendendo o caminho do prof. Marcelo, enfatizarei dois aspectos: o da inseparabilidade das realidades e o estatuto das imagens, discutindo formas de entender e usar o *logos* nos diálogos, evidenciando o percurso tragicômico-esperançoso de Sócrates, mas alertando a nós leitores que, ainda que Platão não se imiscua nas cenas dramáticas, há uma filosofia sendo “mostrada”, debatida, etc., nos diálogos pelos seus personagens. Podemos ver nesse momento, duas questões enigmáticas: Seria o personagem Aristóteles do diálogo *Parmênides* uma referência às críticas que o discípulo

---

<sup>3</sup> Este ponto é decisivo para nosso estudo. Embora inspirada na *lexis*, nossa abordagem dos diálogos será sobre a cena dramática. E conscientes da metodologia das temporalidades aqui faremos o seu entrecruzamento não para afirmar algo, como costumeiramente se faz, mas para desconstruir a imagem tradicional de Platão, na medida em que isso é plausível.

Aristóteles havia feito no interior da Academia? Também seria o Estrangeiro de Eleia personagem dos diálogos *Sofista* e *Político*, outro que o Sócrates, outro que os Sofistas e outro que Platão? E o personagem “jovem Sócrates” destes mesmos diálogos, seria um indício que outro Sócrates estaria surgindo, outro que não aquele que fatalmente encontrará seu destino no *Fédon*, mas que reapropriou-se de críticas sobre as teses até então discutidas e agora está revisando-as ou explicitando-as? De qualquer forma, fica claro que independente da *diatáxis*, estas questões podem ser feitas sobre os diálogos, pois que, organizá-los segundo a temporalidade da *lexis* não exclui, ao contrário, inclui o entendimento do que se diz sobre os temas e quem diz. E para concluir, refletiremos sobre o posicionament do prof. Trabattoni de um Platão ousado em suas pretensões gnosiológicas, mas ponderado sobre a fragilidade e insuficiência dos recursos cognitivos humanos disponíveis.

## SEÇÃO I – PLATÃO: O *logos* na voz do EU

*“Ao contrário, se o poeta jamais  
se dissimulasse, a imitação estaria  
ausente de toda a sua poesia, de  
todos os seus relatos...”  
(República, 393 d)*

### ***1.1 - Qual é a Filosofia de Platão? Como caracterizá-la? Como acessá-la? Quais são suas propriedades? Enfim, qual é o *logos* de Platão?***

O que é a Filosofia para Platão? Assim, nos moldes da pergunta socrática, iniciamos nosso questionamento e já entrevendo algumas questões que serão discutidas no decorrer deste trabalho, como por exemplo, o pressuposto<sup>4</sup> de que ele é um filósofo, que inaugura um pensamento original e que tal pensamento é diferente da filosofia de Sócrates, da qual ele foi seguidor. A pergunta no formato “o que é X?” ficou, obviamente, imortalizada nos diálogos platônicos; porém, mesmo aí ela se encontra inteiramente vinculada ao personagem Sócrates<sup>5</sup> e ainda assim em momentos localizados. Logo, devido à essas e outras associações que foram sendo realizadas no decorrer dos séculos, é quase imperceptível separar autor e personagem, mais ainda quando este é conhecido por ter sido mestre do autor, ou seja, um personagem histórico, enquanto aquele está praticamente ausente dos seus próprios textos. Por outro lado, menos distinguível é a linha que separa o pensamento, no sentido da filosofia, de um e de outro. Por isso, apesar da pretensa pergunta “o que é a Filosofia para Platão?” parecer demasiado abrangente para uma resposta completamente satisfatória, devido inclusive às complexidades e

---

<sup>4</sup> Pressuposto, claro, para aqueles que já estão familiarizados com a imagem do Platão filósofo. No entanto, entendemos que é perfeitamente natural se perguntar, seja sobre Platão, seja sobre qualquer outro, se ele é ou não filósofo.

<sup>5</sup> Como veremos mais adiante, não se trata de um formato meramente decorrente de uma fase cronológica do pensamento de Platão, mas antes a uma fase da atuação socrática no tempo interno dos diálogos, o que pode significar que a filosofia de Sócrates não se resume à pergunta “o que é X?”.

dificuldades envolvidas no seu acesso, pode surpreender o fato de que ela (a pergunta) pode nos revelar nuances de um entrelaçamento sempre suposto, contudo nem sempre esclarecido entre Filosofia, História e Literatura<sup>6</sup>.

Ao enveredarmos neste entrelaçamento poderemos ser capazes de vislumbrar as peças de um quebra-cabeça do qual sempre temos uma imagem parcial. Daí também sempre a necessidade de desmontar e remontar o quebra-cabeça no intuito, até mesmo simplista, de formarmos uma nova imagem que é semelhante, mas nunca igual às outras. Talvez esse jogo, propriamente falando, seja colocado pela primeira vez em cena na história do pensamento e desdobrado justamente pelo que entendemos por dialética platônica. No entanto, pretendemos organizar nossa leitura, mirando compreender o pensamento de Platão e para isso desejamos trilhar nosso íterim com passos mais firmes, fazendo afirmações sempre que possíveis e negações sempre que necessário. É preciso guiar nossos passos coadunando de forma justa nosso interesse com os fatos de que dispomos de modo crítico-reflexivo, ainda que tenhamos consciência de que mesmo tais cuidados, bem como quaisquer resultados serão sempre provisórios.

Não seria nenhum absurdo dizer que, em geral, o que conhecemos por “platonismo” seja o movimento de pensamento que ocorreu na história como resultado da articulação e da exegese dos textos de Platão (Diálogos e Cartas) e seus testemunhos (diretos ou indiretos). Também não seria nenhum exagero admitir que essa tradição comentarista encontrara já no seu início uma bifurcação em sua orientação, dividindo a perspectiva sobre o pensamento de Platão entre céticos e dogmáticos no interior da Academia<sup>7</sup>. Talvez, agora sim com um certo exagero, essas duas linhas ainda persistam nas abordagens contemporâneas da Filosofia de Platão. Digo exagero porque essas novas abordagens guardam não só diferenças essenciais entre si como também nuances no

---

<sup>6</sup> GAGNEBIN, J-M. Formas literárias da Filosofia. In: *Lembrar, escrever, esquecer*. Ed.34. São Paulo, 2006, p. 201 – 210. Nesta interessante coletânea, a profa. Jean-Marie levanta a questão das diferenças entre Filosofia e Literatura bem como exemplifica a presença de teorias filosóficas em autores literários. Seria o caso, para nós, de pensarmos a relação entre Sócrates e Platão uma relação dessas, onde o filósofo Sócrates e suas teorias são retratados no escritor-poeta Platão? Embora a própria autora sublinhe logo depois a existência de uma espécie de preconceito imperante nos meios acadêmicos / intelectuais ainda hoje, consistindo na polarização entre, de um lado a filosofia como reflexão e, do outro a literatura como expressão, este apontamento foi para nós um mote para questionar Platão enquanto filósofo. A seguir, desdobraremos as minúcias desse questionamento.

<sup>7</sup> Nossa pretensão é suspender qualquer juízo sobre a filosofia de Platão antes de assentarmos seguramente a possibilidade dela existir, mas aqui pretende-se apenas ilustrar que já em testemunhos antigos há diferenças sobre o que se admitia ser a filosofia de Platão. Veja-se em SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrônicos*, 221-222, p. 126 e também DIÓGENES LAERTIOS. *Vidas de los filósofos más ilustres*. Livro III, 26-28, p. 232.

interior de cada uma delas que podem ora promover uma convergência confusa entre elas, ora uma disjunção apenas aparentemente radical. Seria exaustivo elencar todas essas diferenças<sup>8</sup>; no entanto, apenas para o que interessa aqui, basta estabelecer de um lado uma linha que poderíamos denominar de “**conservadora**” porque a análise tem um princípio comum do qual partem suas considerações, isto é, a aceitação tácita de um conjunto de verdades determinadas por Platão e transmitidas como *conteúdo* em sua obra (Teoria das Ideias e dos princípios, o dualismo sensível x inteligível, Anamnese, Metempsicose e Reencarnação, o Estado Ideal, etc.); e por outro lado, uma linha que chamaremos de “**moderada**”<sup>9</sup> porque nela prevalece a *forma* de se fazer filosofia para Platão, isto é, a forma dialógica. Assim, ao que parece, as opiniões sobre o platonismo oscilaram entre a *Forma*<sup>10</sup> e o *Conteúdo*<sup>11</sup>, focadas separadamente, mas ora priorizando uma, ora outra, de modo que o sentido fosse instituído segundo um misto entre o enfoque e à recepção, esta sendo entendida como as condições psicológicas, sociológicas e metodológicas, isto é, materiais e espirituais de cada época.

Talvez estejamos situados em uma época em que a abordagem segundo essas condições já tenha sido superada. O grau de especialização ao qual as ciências atuais chegaram é tal que parece impossibilitar a comunicação interdisciplinar. No entanto sentimos a necessidade de lidar com este intercâmbio ao menos de modo reflexivo se quisermos entrar adequadamente nas veredas do pensamento de Platão. Isso porque ao pesquisarmos em Filosofia acadêmica estamos sempre, ao nosso ver, em diálogo permanente com a História da Filosofia. Ao mesmo tempo estamos tratando de um conjunto de textos (Cartas, Diálogos, Comentários) aos quais denominamos literatura platônica. Ou seja, deveríamos refletir sobre os aspectos documentais e os poéticos de modo a propor caminhos de compreensão que nos pareçam mais adequados. Tudo isso sem ainda falar do aspecto filosófico. É possível que existam comentadores que abordem Platão de forma histórica e outros tantos de forma literária. Mas uma abordagem “filosófica” de Platão, isto sim pode parecer estranho. Primeiro porque soa redundante,

---

<sup>8</sup> O prof. C. Gill, p.ex., lista três abordagens interpretativas, às quais em parte utilizo aqui. No entanto, aglutinamos as duas primeiras de que ele trata em uma só (a dogmática) devido ao princípio geral que estabelecemos no texto. Além do mais, a terceira abordagem (que chamamos de moderada) será por nós tratada em pormenores relevantes para a reflexão que se segue. GILL, C. *O diálogo Platônico*, pp.54-57.

<sup>9</sup> Não necessariamente constituída por teóricos cétricos, mas que ao mesmo tempo compreendem que esta linha é a que segue Platão ou que dele se segue, e também suspendem os pressupostos envolvidos na análise.

<sup>10</sup> Que em nosso entender é associada em geral à contradição, à negatividade e à desconstrução.

<sup>11</sup> Quase sempre associado às teorias positivas, construtivas ou que almejam identidade.

como *abordagem filosófica da filosofia*<sup>12</sup> (ou de uma delas). E segundo porque justamente isso depende do que se considera como filosofia (Metafísica, Lógica, Ética, Ontologia, Hermenêutica, Dialética, etc...) e como se relaciona por isso às outras ciências. Seria o caso de formalmente enquadrar-se numa linha de pesquisa acadêmica que orienta o olhar do pesquisador para sua metodologia, suas referências e suas expectativas. Questão de fundamental importância para compreendermos o quanto lidamos com nossos pré-conceitos a cada esforço de apreensão científica.

No entanto, o que seria uma abordagem filosófica propriamente dita? Como integrantes da estrutura acadêmica é necessário aceitar que nos situamos na história da filosofia e que esta remonta aos gregos. Em que grau assimilaríamos ou não a filosofia de Heráclito (o devir) ou Parmênides (a tautologia do ser) ou Sócrates (o *elenchos*, a maiêutica, etc.), para não falar dos milésios e outros pré-socráticos, como modo ou referência na determinação da filosofia platônica ou de sua abordagem? Ou deveríamos, pela proximidade ou afinidade, abordá-la segundo os métodos de que dispomos, como por ex. Estruturalista, Fenomenológico, Analítico, Dialético, etc.? Existiria mesmo uma filosofia platônica? Como elucidá-la ou fazê-la aparecer e de onde? É permitido abordá-la por uma metodologia diferente daquela que ela mesmo lança e inicia na tradição filosófica? Vamos colocar ordem nestas questões e buscar um método no melhor sentido de “fazer o caminho caminhando”. Uma primeira elucidação é a falsa impressão de que a pergunta “o que é a filosofia para Platão?” é feita nos moldes socráticos. Sócrates, nos diálogos de Platão, sempre esclarece que a exigência de sua pergunta sobre o Belo, a Justiça, o Conhecimento, etc., refere-se ao que cada um é em si. Portanto, desejaria conhecer o ser da coisa, sua essência. Neste sentido, a pergunta correta seria “o que é a filosofia em si?”. Mas nós desejamos saber o que é a filosofia para Platão, isto é, o que Platão entende por filosofia em si, não o que nós entendemos, buscamos ou concluímos que seja a filosofia em si ou para nós. Parece óbvia essa distinção, mas é importante dirimir o implícito para quem sabe fazer emergir algo novo no tema que procuramos. Poderíamos até extrair passagens dos *Diálogos* nas quais se delinear a concepção de filosofia, mas como este passo é traçado por personagens, nada há que imediatamente nos

---

<sup>12</sup> “...é possível escrever a história da história como história da ciência? Caso sim, qual tipo de história da ciência?”. Na busca de compreender a “objetividade” e sua história, e fundando uma Epistemologia Histórica, Lorraine Daston nos lança o desafio de refletir sobre a própria história. Foi mais um mote para que pudéssemos questionar a filosofia de Platão e suas abordagens. DASTON, L. *Historicidade e Objetividade*, 2017, p.14.

autorize a atribuir esta opinião ao próprio Platão. Vamos nos resguardar, assim, de emitir tal juízo até que se mostre adequadamente fundamentado. Talvez as cartas contenham algo a dizer a respeito disso. Mas antes de passar a elas, gostaríamos de salientar um segundo ponto. Atualmente, temos conhecimento de uma temporalidade dramática interna aos diálogos<sup>13</sup>, mas é curioso notar que Platão, o autor, quase não aparece nelas<sup>14</sup>. Em algumas nem poderia mesmo, pois que a data dramática é ou anterior à data histórica de seu nascimento (450 a.C. no *Parmênides*) ou se situa na sua infância (*Protágoras*, *Górgias*, *Banquete*, e vários outros entre 434 – 416 a.C.). Há também diálogos que apresentariam a última década da vida de Sócrates, época na qual Platão vai de adolescente aos seus quase 30 anos (do *Fedro* até o *Fédon*, isto é, de cerca e 410 a 399 a.C.). Como poderia o autor criar tais cenas e com qual intenção? Estaríamos diante de uma articulação entre História, Filosofia e Arte (no caso, literatura) sem nenhuma finalidade senão a contemplação ou esta articulação pressupõe um certo engajamento, uma atividade ou até mesmo uma forma de intervenção ou reforma política e pedagógica? Vejamos a seguir se resultam adequadas nossas inquirições.

## 1.2 Quem fala?

Temos uma interessante problemática para resolver antes de seguirmos. Os diálogos de Platão são um retrato histórico de Sócrates, Atenas e outros personagens ou são ficção literária? Trata-se de uma reprodução da vida e dos acontecimentos da Atenas do século V a.C. (História) ou de uma criação artístico-poética (Ficção)? Além do mais, se é história, por que existem anacronismos<sup>15</sup>, personagens indeterminados (Estrangeiro de Eleia, Ateniense, etc.) bem como de que forma o autor sabe de episódios anteriores ao seu próprio nascimento, como dito mais acima? Mas se for ficção, por que enredar personagens e acontecimentos reais ao drama? Temos a sensação de que as interpretações são muitas vezes pautadas pelo privilégio do conteúdo dos diálogos e também pelo respeito que a fama de Platão como “filósofo” adquiriram e, com isso, há uma resistência em admitir que as obras são ficções. O apego à ideia de “busca da verdade”, a crítica à

<sup>13</sup> BENOIT, A.R.H. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. Ed. Annablume. São Paulo, 2015.

<sup>14</sup> Exceção feita à *Apologia* 34 a, 38 b e ao *Fédon*, 59 b. Neste último caso, uma presença-ausente.

<sup>15</sup> Veja-se o caso do *Íon* também em BENOIT, *op.cit.*, p.165.

imitação, o horror à mentira, todos esses e outros excertos pinçados dos diálogos, usados como máximas morais absolutas sedimentadas e difundidas como tais através dos séculos, fizeram predominar uma determinada imagem de Platão como o filósofo das ideias inteligíveis. No entanto, não sendo personagem destacado em seus diálogos, e por isso mesmo não portando um *logos* (*fwnh/*) próprio na sua obra que nos permitisse apontar com evidência sobre o que ele pensa, talvez fosse prudente não associar as falas de seus personagens com aquilo que é característico do seu pensamento, pelo menos não inicialmente. Da mesma forma, apesar de constar o seu *logos* expresso nas cartas, não deveríamos admitir de pronto que se trata daquilo que Platão concebe originalmente e por si, difundindo suas ideias através dos personagens. Isso porque bem pode ser que nas *Cartas* ele apenas mostre que aceita o que seus personagens falam, já que muitos deles são mais velhos que o próprio autor que os rememora. Quer dizer, ao invés de lermos os diálogos, aceitando que ali Platão difunde seus pensamentos, mais ou menos de forma clara porque temos convicção de que são os mesmos que ele manifesta em primeira pessoa através das *Cartas* (VII em especial!), deveríamos antes certificarmo-nos se estamos em condições de decidir se, ainda que esses pensamentos sejam ditos por ele em primeira pessoa, estas ideias não decorrem, de fato, dos seus personagens enquanto pessoas históricas e ele, Platão, apenas assente a elas e/ou as adéqua de algum modo e segundo alguns interesses próprios. Isto é, como ter certeza de que ou conhecemos o que é o pensamento de Platão e sua difusão através dos personagens ou em que medida Platão apenas os replica. E assim, como conjugamos Filosofia, História e Arte no personagem que estamos investigando: Platão<sup>16</sup>?

Em termos gerais, vamos distinguir dois modelos interpretativos segundo considerações relativas ao problema forma x conteúdo, autor x personagens e história x poesia. No primeiro deles, convergem conteúdo, personagens e história e podemos apreender três tópicos nos quais entendemos que se enquadram alguns pressupostos insuficientemente refletidos: 1) O Sócrates dos diálogos é um personagem fictício (Sócrates platônico); 2) À medida que Platão desenvolve seu pensamento, faz Sócrates falar por ele; 3) Sendo obra filosófica, as contradições que vão se manifestando entre forma e conteúdo apenas ensejam oportunidades para críticas que em muitos casos buscam harmonizá-las (desejo de identidade); No segundo modelo interpretativo reúnem-

---

<sup>16</sup> Esperamos evidenciar que somente através de uma discussão crítica e da devida explicitação sobre estas três formas de abordagem poderemos convergir as suas possíveis disposições que nos aproximariam de Platão.

se forma, autor e poesia e podemos desdobrar: 1) O Sócrates dos diálogos é o Sócrates histórico; 2) Platão apenas apresenta o pensamento dos seus personagens em confronto; 3) O texto platônico dos diálogos é uma obra literária plenamente condizente ao fazer artístico de sua época e está, portanto, não só relacionado aos aspectos técnicos/artístico/estéticos, como também éticos/políticos/pedagógicos (as contradições são destacáveis como intrínseca ao mundo humano como nas lições da tragédia, p.ex.). Muitas vezes, os elogios sobre a genialidade de Platão são oriundos da originalidade dos temas ou conteúdos tratados nos diálogos, considerados como o desenvolvimento da pergunta socrática pela essência, passando pela fundamentação das ideias e desembocando na protologia do Um e do Múltiplo. Todavia, como insistimos, este enfoque é parcial, pois considera a forma “dialógica” como secundária em relação aos temas tratados. Em outras palavras, louva-se seu gênio por sua originalidade filosófica relativa aos conteúdos extraídos dos textos, harmonizados e sistematizados por terceiros e considerando a forma dialógica como ou irrelevante, ou secundária em relação aos temas ali debatidos<sup>17</sup>. No entanto, além de ser irresistível observar a forma do diálogo e aceitar que se trate apenas de um meio, poderíamos dizer, mais vulgar de difusão do conhecimento filosófico de Platão ou de sua doutrina que ele preferiu inclusive expor oralmente aos já iniciados<sup>18</sup>, parece que essa negligência da forma trata-se na verdade de uma predominância de uma imagem de Platão, como filósofo e teórico das ideias, construída e disseminada por terceiros. Em primeiro lugar, é notório que houve um processo de “matematização” na Academia já antes da morte de Platão, mas existiam também investigações em outras áreas, como a biologia, por exemplo<sup>19</sup>. A saída de Aristóteles da Academia pode ter ocorrido tanto por discordâncias da direção em relação à matemática e aos novos rumos que se implantavam na Academia quanto por uma suposta “querela” por não ter herdado a direção da escola e outras desavenças<sup>20</sup>. Ora, Platão tinha herdeiros na família, como seu sobrinho Espeusipo, a quem ficou a cargo naturalmente sucedê-lo. Além do mais, as relações entre Platão e Aristóteles não eram

---

<sup>17</sup> O elogio equivalente entre forma e conteúdo é até comum, mas nem sempre de modo coerente, pois logo que proferido, já cede lugar às análises com o enfoque novamente em um ou em outro.

<sup>18</sup> TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. Trata-se de uma crítica bastante sóbria sobre o estabelecimento das doutrinas não-escritas (*!agrafa dógmata*) da Escola de Tubingüen-Milão (doravante ETM).

<sup>19</sup> Cf. GUTHRIE, W.C.K. *Historia de la filosofia griega*, vol. IV, p.32-33 onde o autor fala sobre Platão ensinando princípios da Biologia a um aluno. Cf. também nota 40, em que reporta essa informação a Epícrates.

<sup>20</sup> ELIANO, C. *Historias Curiosas*. III, 19, pp. 110-111.

tão próximas como se supõe, nem tão amistosas como se imagina<sup>21</sup>. E, justamente por isso, um segundo ponto: o testemunho de Aristóteles sobre as doutrinas de Platão. Até que ponto a tradição fez vistas grossas a essas circunstâncias ao ponto de simplesmente ver em Aristóteles um fiel seguidor e desenvolvedor do pensamento platônico, inclusive creditando sua saída da Academia à não herança da direção da escola, justamente porque ele seria seu herdeiro intelectual e, portanto, deveria “também” sucedê-lo frente à direção? Até que ponto são confiáveis e até que ponto elas já não seriam interpretações suas conforme a sua própria filosofia? Devemos levar em consideração o fato de que mesmo tendo vivido na Academia por 20 anos, ele pode não ter sido um “pupilo” muito próximo, o que se não nos desacredita totalmente de seu testemunho, ao menos nos permite dele suspeitar e suspendê-lo<sup>22</sup>. Em seu percurso historiográfico na *Metafísica*, Aristóteles trata de autores que não conheceu diretamente. E, portanto, é legítimo questionar se já não os descreve dentro de uma linha argumentativa que é de seu próprio interesse, o que de algum modo comprometeria a interpretação. Isso porque é dele que se forma a imagem mais imediata que temos de Platão como o “Filósofo das Ideias”. Por último, a reação cética no interior da Academia que tentava promover um retorno às origens do pensamento de Platão, de raízes socráticas diga-se de passagem, ressaltando as características da forma argumentativa em detrimento de qualquer conteúdo que pudesse ser tomado como positivo<sup>23</sup>. Logo, nossa abordagem prefere deixar todos estes testemunhos para um segundo momento, ainda que sejam mais próximos do autor do que nós, por serem visões litigantes pelo monopólio sobre perspectivas do pensamento de Platão, isto é, como no mesmo caso de Aristóteles, já seriam interpretações.

Basta ver a crítica de Hegel à forma “diálogo” como meio defeituoso de exposição do pensamento filosófico de Platão para evidenciar o quanto a linha conservadora é

---

<sup>21</sup> Rubi Rodrigues em seu artigo sobre a palestra pública de Platão sobre o bem diagnostica que a divergência entre os dois não era meramente conceitual e segue o relato de Eliano da nota anterior para justificar sua posição. Ver em RODRIGUES, R. Palestra pública de Platão sobre o Bem: Sucesso ou fracasso? In: Revista Phaine. Vol.1, n.1, 2016, pp. 108-118. Disponível em <<http://periodicos.unb.br/index.php/phaine/article/view/18530/pdf>>. Acesso em 29 de janeiro de 2018.

<sup>22</sup> Podemos e devemos questionar o mesmo sobre a relação entre Sócrates e Platão, já que este deve ter sido apresentado a Sócrates já por volta dos seus 20 anos (portanto em cerca de 408 a.C.) e também ter tido outros mestres (Hermógenes e Crátilo, segundo Diógenes Laércio, *op.cit.*, III-4, p.202; Crátilo conforme cita o próprio Aristóteles, *Met.*, I - 987 a 30). Diferentemente do que se costuma fazer, citamos as fontes não para nos certificarmos de algo simplesmente, mas para polemizar, nuançando as diferenças e peculiaridades existentes nos diversos testemunhos que contribuíram para consolidar a imagem tradicional de Platão.

<sup>23</sup> Os cétricos assumem claramente uma postura dialética. Mas para nós, a dialética também é conteúdo dos diálogos e em nossa investigação encontramos um ponto em comum entre as duas linhas. A dialética sendo forma e ao mesmo tempo conteúdo, pode nos servir de guia ulteriormente.

carregada de absoluta convicção de que Platão era um filósofo e portador de uma doutrina<sup>24</sup>. Por isso, após os trabalhos de Schleiermacher<sup>25</sup>, houve um crescente interesse em destacar e aprofundar o estudo da forma do diálogo e da escrita filosófica em Platão. Destaque para os apontamentos dos professores Gill, Trabattoni, Gadamer e Benoit, entre outros. Mas apesar disso, um pressuposto importante ainda está sempre presente em suas análises, guiando-os na tarefa sempre constante e turbulenta de reconstruir o pensamento de Platão. Todos eles e, em geral, todos os outros, admitem, implícita ou explicitamente, o autor como filósofo. Além do mais, entendemos que cada um deles toma parte de um conteúdo específico dos diálogos como modelo de análise da forma<sup>26</sup>. Reflitamos sobre isso.

Se aceitarmos que as divergências teóricas nos estudos platônicos oscilam entre ora a prioridade da forma, ora a do conteúdo, implicando um numa forma de arte (técnica, poética), o outro numa espécie de filosofia, seria justo admitir, que na análise da forma devemos comportar como pressuposto que Platão é um filósofo?<sup>27</sup> Fazer essa distinção não seria focar num aspecto estilístico que determinaria o modo de compreender adequadamente o autor enquanto um expert (um profissional) de tal área? Em outras palavras, Platão é um filósofo que usa arte (partindo da consideração dos conteúdos) ou um artista que faz filosofia (considerando o uso da forma)? Qual dessas características mais predomina em seu caráter e se podemos nós assumir alguma delas sem ressalvas na construção do método? É claro que as duas podem se harmonizar equitativamente no autor, mas muito provavelmente não em seus personagens<sup>28</sup>. Mais uma vez nos

---

<sup>24</sup> É até mesmo estranho compreender como Hegel parte desse pressuposto e ao mesmo tempo, julga, apoiado em Aristóteles, a insegurança daqueles que fazem o uso da forma diálogo, do mito, etc., como não conceitual, isto é, como forma inapropriada para a exposição do pensamento. HEGEL. *Leçons*, pp. 240-2.

<sup>25</sup> *Hermenêutica e Crítica* (1838), 2005; *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação* (1829), 2000; e uma *Introdução aos diálogos de Platão* (1804), 2002.

<sup>26</sup> P.ex., para Gill, os diálogos são maiêuticos; Para Trabattoni, retóricos / argumentativos; Para Gadamer, dialéticos. Para outros irônicos, cômicos, elênticos, etc. O que indagamos aqui é a adequação entre a análise da forma (o todo dos diálogos e da filosofia de Platão) com base em apenas um de seus conteúdos. Não se estaria voltando ao modo de análise anterior à hermenêutica?

<sup>27</sup> A ideia é considerar a discussão da profa. Jeanne-Marie, com todas as ressalvas que ela mesmo aponta, sobre a noção implícita que se tem de que os filósofos inventam teorias e os escritores formas linguísticas para expressá-las. Cf. GAGNEBIN, *op.cit.*,

<sup>28</sup> Como exemplo de outra confusão entre forma e conteúdo a ideia amplamente difundida de um Sócrates que nunca escreveu. Ora, não termos obras suas não significa que não existiram, apenas que não sobreviveram ao tempo. Logo no início do *Fédon*, 60 b – 61 c, Sócrates relata que escreveu um poema. D. Laercius também conta que Sócrates ajudou o famoso tragediógrafo Eurípedes a compor suas obras (D.L. *op.cit.* II, pp. 108-110).

deparamos com pressupostos confusos devido à homogeneização das imagens do autor e seus personagens.

E por falar em pressupostos, se para nossa reflexão pretendemos fazer uma suspensão metodológica, devemos deixar claro que não se trata de uma suspensão radical. Podemos questionar se Platão era filósofo ou artista, mas não podemos questionar a existência de diálogos em seu nome. Podemos duvidar da autenticidade, mas não das remissões à sua autoria. Por fim, podemos duvidar se o Sócrates platônico corresponde ao Sócrates histórico, mas não podemos duvidar que se trata de um personagem, fictício ou não, baseado em fatos reais. Diante disso, assumimos a autenticidade dos diálogos e das cartas segundo consenso geral entre os especialistas, resguardando-nos o direito de revisões ulteriores no caso de novas descobertas nessa área. E propomos acompanhar mais atentamente as vozes que comportam o *logos* que queremos compreender. Portanto, a ordem que estabelecemos para nosso itinerário é, primeiramente, a do próprio Platão nas cartas (1ª pessoa ou voz do EU), depois as dos personagens dos Diálogos (2ª pessoa ou voz do TU) e por fim, a dos comentadores (3ª pessoa ou voz do ELE).

### **1.3 A Carta VII.**

Uma importante revolução vem ocorrendo nos últimos anos na abordagem da obra platônica. Os especialistas estão cada vez mais interessados em detalhar os personagens e relacioná-los à sua história. Antes disso, muitas vezes já se atribuiu que há personagens que são porta-vozes do pensamento do autor em momentos ou diálogos específicos. No entanto, para nossos próximos passos, é preciso certa precaução em relação ao estabelecimento da relação entre personagens-autor.

Em primeiro lugar, precisamos separar os pensadores ou personagens históricos dos movimentos que deles decorrem para aclarar algumas decisões interpretativas inconscientes. Por exemplo, da mesma forma que em uma devida análise histórica deve-se separar Sócrates do Socratismo<sup>29</sup>, também se deveria separar Platão do

---

<sup>29</sup> Movimento de pensamento oriundo dos discípulos de Sócrates como Euclides de Mégara, Aristipo de Cirene, Xenofonte, Antístenes, Ésquines, Fédon de Élis, Platão, etc. Cada um deles arroga para si o direito de herança do *logos socrático*, o que incentivou a escrita dos “Diálogos Socráticos” por vários deles. Outra

Platonismo<sup>30</sup>. No entanto, estes dois personagens da história da filosofia guardam uma relação bastante estreita, sempre ressaltada, mas poucas vezes esclarecida, que é o fato de Sócrates ter sido personagem dos diálogos de Platão. Além disso, também parece ser notória a amizade entre eles, como atesta o próprio Platão na *Carta VII*<sup>31</sup>. Resulta que o Sócrates personagem dos diálogos de Platão, doravante Sócrates Platônico, deve ser encarado como uma figura que é vista sob a ótica de seu autor e que expressa, por isso mesmo, um certo afastamento do Sócrates em si (a0uto/j)<sup>32</sup>. E se esse diagnóstico pode parecer uma mera conjuntura extrínseca, devemos justificá-la, portanto, como extraída do próprio pensamento de Platão, do seu *logos* (ou linguagem) na conhecida “digressão filosófica” da já referida carta.

Em primeiro lugar, aceitamos a *Carta VII* como autêntica acompanhando, até onde sabemos<sup>33</sup>, ampla maioria dos especialistas. Não nos é lícito julgar a competência desta questão. No entanto, sem motivos para contestá-la, assumimos que se trata de um discurso direto de Platão. E ainda que isso seja importante para nosso juízo, reservamos o direito de rever este ponto posteriormente. Para agora, cabe julgar apenas nossa interpretação da *Carta*, bem como o uso que faremos dessa interpretação. Em segundo lugar, discutiremos o teor dela. Há uma explícita divisão nela (duas intenções distintas) ou a chamada “digressão filosófica” (342 - 345) segue na esteira das intenções políticas de Platão devidamente justificadas aos amigos e parentes de Díon? Expliquemo-nos melhor: se a carta é uma resposta de Platão às solicitações de ajuda e conselho do grupo político de Díon que tomou o poder na Sicília, a exposição acerca da “teoria do ser” e da linguagem é parte destes conselhos ou trata-se de fato de uma digressão, de um desvio do assunto? É possível se divorciar política e filosofia para Platão? Passemos à análise.

---

fonte ocular sobre Sócrates foi Aristófanes, o comediógrafo, seu contemporâneo que o retrata em uma sátira (*As Nuvens*).

<sup>30</sup> Entendemos por Platonismo toda a tradição comentarista sobre Platão e sua obra que se inicia na Academia e suas divergências teóricas (dogmáticos x céticos), passando pela crítica à Teoria das Ideias em Aristóteles em sua *Metafísica*, o Neoplatonismo de Proclus e Plotino, chegando até o século XX em discussões recentes sobre exoterismo e esoterismo (da Hermenêutica de Schleiermacher ao estudo das doutrinas não-escritas). Os estudos mais recentes são sobre a Lexis (BENOIT, GILL, etc) e a Diegese (BRANDÃO, COLLOBERT, etc.).

<sup>31</sup> Não nos parece necessário ir além deste testemunho, já que não estamos aventando sobre a veracidade desse assunto, mas tentando mostrar suas implicações relativas às obras de Platão, isto é, como e por que Platão escreveu sobre Sócrates. Cf. *Carta VII*, 324 e, 325 c; cf. também *Apol.* 38 b em que Platão se coloca entre os que se propõem pagar a fiança de Sócrates. Isto sendo verdadeiro ou não, mostra que Platão se incluiu voluntariamente como membro do séquito socrático.

<sup>32</sup> Cf. mais adiante a explicitação da teoria do conhecimento de Platão nas pp. 35-36.

<sup>33</sup> Exceções, parecem ser UNGER e BRINKMANN que só aceitam como autênticas as *Cartas VI e XIII* e Karsten, vide PLATON, *Cartas*, 1970, p.10

Após o assassinato de Díon, seus amigos e parentes apoderaram-se de Siracusa em 353 a.C. e, desejando implementar um regime político afeito às ideias dele, recorrem a Platão pedindo ajuda e conselhos, o que ele só fará (324 a) se as intenções daquele grupo for, de fato, as mesmas de Díon. Isso porque Platão diz conhecer precisamente quais eram as opiniões de Díon. Entretanto, Platão não se limita a aconselhá-los, mas também a discorrer sobre sua vida, justificando os motivos que o levaram a intervir na Sicília. Narra então como desde jovem quis se dedicar à política, mas que as circunstâncias não o favoreceram (324 b). Aliás, tendo parentes e amigos como partícipes da revolução oligárquica de 404 a.C. (a Tirania dos trinta), Platão chegou a acreditar que tal mudança de regime traria mais ordem e justiça; porém quando viu os chefes do poder tentando implicar Sócrates em seu regime<sup>34</sup>, bem como de outros desmandos e mesmo após a restauração da democracia<sup>35</sup>, desiludiu-se do desejo de atuar nos negócios públicos, chegando mesmo a acreditar que “todos os Estados, sem exceção, são mal governados” e que somente com uma “extraordinária reforma” das leis, acompanhada da sorte, poder-se-ia remediá-los (326 a-b). Foi assim que ele, Platão, compreendeu que somente através da *verdadeira filosofia se poderá chegar a um conhecimento tanto da justiça nas questões públicas quanto privadas* e que *não cessarão os males humanos enquanto os verdadeiros filósofos não ocuparem os cargos políticos, ou que os que lá estão se tornem autênticos filósofos* (326 b)<sup>36</sup>. Ora, pelo que se segue, podemos supor que esta visão das coisas perdurou de 410 a.C. que data a cena da República onde Sócrates manifesta opinião idêntica, até mais ou menos 388 a.C. quando Platão, já em Siracusa, conhece Díon<sup>37</sup> e encontra nele o aluno ideal que *recebe seu ensino*

<sup>34</sup> A trama envolvia fazer com que Sócrates e outros prendessem Léon de Salamina, para que este fosse executado. Mas Sócrates se negou a fazê-lo, arriscando sua vida em não se tornar cúmplice do regime (*Carta VII*, 325 a - b).

<sup>35</sup> E talvez principalmente por causa da democracia, já que foram os democratas que condenaram Sócrates à morte.

<sup>36</sup> Cf. também em *Rep.* 529 d. Se acordarmos a precedência do discurso socrático no texto de Platão, então esta ideia é socrática (data dramática próxima a 410 - 407 a.C.) e foi assimilada por Platão (data cronológica da *República* é, provavelmente, após 388 a.C. e muito antes da *Carta VII* que é de 352 a.C.) e não uma ideia platônica posta na boca do Sócrates platônico. Ou seja, o próprio autor atribui ao seu amigo e personagem uma concepção que, se não se pode decidir de quem é a origem, sabe-se ao menos que ele a compartilha.

<sup>37</sup> Em 326 b - e Platão fala de uma primeira viagem à Itália e à Sicília e do seu desgosto com os costumes da corte, mas que, “levado pelo destino”, conhece Díon em Siracusa e encontra nele, o discípulo perfeito para seus ensinamentos. Na carta fica claro o lamento de Platão por se sentir culpado em inculcar suas ideias em Díon, bem como suas críticas ao poder tirano, sem poder prever que isso levaria este, posteriormente, à morte. Sendo esta viagem, como diz o próprio Platão, quando tinha 40 anos, seria por volta de 388 a.C. E se a Academia foi fundada logo após seu retorno a Atenas, nada nos impede de pensar que o seu encontro com Díon reacendeu nele o interesse pela política através de uma reforma intelectual e moral. No entanto, até aqui sabemos apenas que a opinião de Platão coincide com a do seu personagem, mas nada ainda nos autoriza a lhe atribuir tais ideias como originalmente suas. Os diálogos tratando da vida de Sócrates

*com ardor e entusiasmo* (327 b) e provável data de confecção do diálogo. Conta-nos ainda que Díon decide viver conforme tais ensinamentos, estimando mais a virtude que o prazer, portanto, indo contra o gênero de vida de seu país, cultivando estes ideais na expectativa de que não só ele, mas junto a outros, inicialmente poucos, mas dedicados, conseguiriam promover a reforma intelectual e moral da Sicília (327 c). Ora, dentre estes poucos indivíduos dotados de capacidade, Díon incluía Dionísio, o jovem, que assumiu o trono logo após a morte do seu homônimo pai. Vislumbrava-se, assim, a oportunidade para a “formação filosófica” de um dirigente, capaz de promover a revolução pacífica aventada por Sócrates na *República* (e que seria escrita apenas bem depois de sua morte), diferentemente do que aconteceria quando da morte de Díon (327 d). E foi por cultivar esta esperança que Díon convenceu Dionísio a convidar Platão para que fosse seu mentor, antes de outras influências (327 e). E depois de muito refletir, Platão entendeu que havia se deparado com uma boa oportunidade para realizar seus ideais relativos à constituição política. Disposto a mostrar que era também um homem de ação e não só de palavras<sup>38</sup>, embarcou para Sicília, empurrado pelo orgulho e pela estima à filosofia (329 a). O próprio Platão mostra uma preocupação bastante humana com sua reputação e sua doutrina<sup>39</sup>. Talvez aquela mesma preocupação que o levou a instituir a Academia e também a escrever os diálogos. Certo é que seu encontro com Díon fez ressurgir nele um desejo natural e oculto de reforma da *pólis*, liberando ou extravasando o que há muito poderia estar adormecido.

Chegando à cômte, Platão deparou-se com intrigas e difamações a Díon, fazendo crer que ele era um conspirador contra a tirania de Dionísio, o que acabou levando ao seu exílio (329 c), provocando o terror nos amigos de Díon que temiam ser julgados cúmplices da conspiração. No entanto, com estes e com Platão, Dionísio fingiu benevolência, procurando acalmá-los e atraí-los para si, fazendo do filósofo praticamente

---

poderiam ser uma dessas formas de atuação reformista, onde a reminiscência das conversas de Sócrates serviria como ótima oportunidade para ilustrar um modo filosófico por excelência.

<sup>38</sup> Quando lemos os diálogos e os compreendemos como a reprodução poética da vida real de Sócrates, podemos nos colocar no lugar de Platão: por um lado, imitar o mais fiel possível um estilo de conversação, a dialética, que quase sempre termina de forma aporética e, por outro lado, como aproveitar o resultado dos exercícios ali expressos, já que em muitos casos eles parecem ser o melhor já obtido? Apesar da negatividade com a qual se conclui a maioria das conversas, o otimismo ou a crença na possibilidade de se fazer algum juízo permanecer é o que funda a busca filosófica na dialética das ideias.

<sup>39</sup> A palavra *dogma*, pode assumir várias acepções em grego antigo. Mas para atenuar a força que suposta significação de doutrina pode acarretar a ela, talvez fosse melhor enxergar nela a acepção “daquilo em que se acredita”, de uma decisão diante de várias outras possíveis. Veja a discussão entres os modelos de ceticismo antigo e o debate sobre a palavra *dogma* em BOLZANI, R.F., *Acadêmicos versus Pirrônicos: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna*, revista **discurso** (29), 1998: pp. 57-110, especialmente pp.87-8.

um prisioneiro de sua hospitalidade. Platão vê claramente que sua estada na corte do tirano se deve mais aos benefícios que sua companhia poderia promover ao jovem Dionísio, no sentido do que nós poderíamos chamar hoje de uma “política da boa vizinhança”, “relações públicas” ou a “imagem pública”, do que propriamente em proveito da filosofia. O tirano o lisonjeava publicamente, mas com o intento de ganhar os elogios do filósofo (330 a - c). E depois de contar sobre sua primeira viagem à Sicília e os equívocos de Dionísio, O Velho, Platão tenta convencer o tirano a se conduzir pela reta filosofia para não acabar como seu pai (331 e - 333 b). E não seguindo os conselhos do filósofo, o Jovem Dionísio deixou-se influenciar por aqueles que mantinham os costumes exagerados aos quais estava habituado, imperando a tirania, o que levou Díon a tomar o poder uma primeira vez (333 a - b).

Após um breve comentário sobre o assassinato de Díon, bem como de uma justificação de seus atos, Platão volta sua atenção para os conselhos que deveria dar aos solicitantes, isto é, aos parentes e amigos de Díon, conselhos estes que, nota Platão, havia dado também a Díon e Dionísio (333 c - 334 e): “Não submetais a Sicília, nem nenhum outro Estado a senhores absolutos, exceto às leis”. Entende com isso que não há nenhum benefício a quem quer que seja e os exemplos estão aí, Díonísio, que recebeu tal conselho, mas desdenhou dele e agora vive refugiado e desprezado, e Díon, que o escutou e morreu com honra, já que é belo lutar pelo melhor para si e para sua *pólis* (334 e). Aqui se vê claramente que Platão aceita as doutrinas órficas, pois acredita que a felicidade é uma condição que depende daquilo que se faz de bom ou de ruim, sendo a alma imortal (335 a - b, cf. também *Fédon*, 70 c)<sup>40</sup>. Ora, estudar esta carta serve para identificarmos o pensamento de Platão, suas crenças, seus valores e como eles podem ser devidamente compreendidos. Além do mais, diagnosticar isso não significa que foram elaboradas por ele, mas que ele as aceitou como sendo opiniões de pessoas ou grupos com os quais tem afinidades. Sua originalidade e genialidade poderão ser melhor concebidas desde que organizadas as vozes que emanam de toda uma tradição relativa ao seu nome. Continuemos seguindo seu rastro.

De 335 c até 340 b, Platão fala de sua segunda viagem e das disposições do tirano, até chegar a um procedimento para detectar o seu real entusiasmo para com a

---

<sup>40</sup> Outro ponto bastante intrigante. Aqui Platão parece realmente se aproximar desta doutrina. Mas nos diálogos, Sócrates jamais a assume, e trata dela inclusive com respeito, mas distância. Aos poucos estamos juntando elementos que mostram que o autor não pensa totalmente como o personagem que ele imita.

filosofia. Esta não deve ser entendida com uma doutrina que se aprende mecanicamente e de modo rápido, mas um modo de vida ao qual se deve habituar, bem como de se esforçar para seguir, indicando tanto afinidade com os temas de estudos quanto a capacidade de neles perseverar, superando os obstáculos imposto pela própria natureza da investigação. Estaria Platão querendo dizer que antes de abordar os conteúdos, sejam eles de que índole for (p.ex., matemática, política, medicina, astrologia, música, etc.) é necessário que se tenha uma determinada “postura” frente ao que se estuda e essa postura é identificada com um modo de vida específico? Seria este modo de vida aquele que caracteriza o sábio? Um pouco mais abaixo, essa ideia é explicitada quando Platão diz que o amante da sabedoria (portanto, o filósofo ou sábio ideal) se empenha de tal modo na perseguição do saber sem o qual “a vida não merecerá mais ser vivida”<sup>41</sup>. Tanto caracteriza o sábio ideal para Platão que, na sequência, ele mostra o quanto este modelo de filósofo “abomina o modo que se lhe opõe” (340 d), qual seja, o estudante indolente e arrogante, precipitado e incapaz de perseverar, como Dionísio que apesar de seus talentos, parece enfastiado com este percurso. Para Platão, esse teste é infalível para detectar falhas no caráter do aprendiz<sup>42</sup> (341 a).

Ora, repousa aqui uma instigante questão sobre o que estamos buscando, ou seja, a FILOSOFIA de Platão. Até este momento, as doutrinas, ideias ou pensamentos de Platão têm nos mostrado que qualquer conteúdo tratado está em relação de dependência, antes com o modo de sua aquisição (posse) e, depois, com a sua utilização (uso). Logo, poderemos depreender que o conhecimento filosófico, para Platão, difere dos demais porque seria antes uma capacidade crítico-avaliativa, uma descoberta e também uma preparação para a instituição de critérios avaliativos, bem como das condições cognitivas, diríamos hoje, em suma, a filosofia seria a ciência do sujeito, do conhece-te a ti mesmo, do homem e da alma como objetos de si e para si mesmos, antes que as outras realidades? Seria a alma humana motor e finalidade de si mesma e, por isso, se encontra em permanente confronto consigo mesma, já que possuindo três funções distintas (desejo, vontade e razão) nem sempre há harmonia entre elas, como descrito na *República* (441-

---

<sup>41</sup> Uma clara reminiscência do *ergon* socrático.

<sup>42</sup> Fica claro que a tirania não é entendida somente como o poder do déspota que impõe seus desejos ilimitados da forma que mais lhe convém; ela não está relacionada única e exclusivamente ao poder político no sentido de governar o Estado, mas à alma individual. É tirano aquele que vive apenas para gratificar maximamente os seus desejos, inconsciente das suas contradições e independente das suas consequências, como Cálicles no *Górgias* e Trasímaco na *República*. A razão talvez não seja uma faculdade repressora dos desejos, seu pólo oposto extremo, mas poderia ser a capacidade de aprender sobre eles para selecioná-los visando o Bem e por isso o esforço de uma educação.

445) e uma educação que privilegiasse o correto desenvolvimento destas funções e de suas aplicações na cidade só poderia advir deste desdobramento? Também, ao que parece, a saga do Sócrates Platônico evidencia uma trajetória bem semelhante a essa ideia, inclusive culminando no *Fédon* com essa disposição. O final da investigação socrática, devido mais às condições de que dispunha do que por ter chegado a um resultado seguro sobre os princípios que norteariam a instituição de critérios avaliativos sobre a vida, a alma, o homem e as coisas em geral é claramente delimitado pela noção de **Ideia** esboçada na discussão. Estaríamos muito próximo do que realmente pensa Platão se observarmos a relação deste passo com o que se segue na *Carta VII*, 341 a até 345 a. Voltemos a ela.

Na continuação do relato sobre o teste aplicável aos tiranos, Platão identifica as disposições de Dionísio que são, segundo dito, opostas ao do verdadeiro amante do saber (341 b). Além do mais, na ânsia de expressar o quanto apreendeu do pensamento platônico, ainda que por terceiros, o jovem estadista teria inclusive escrito um livro plagiando os pontos mais importantes do que seria a “doutrina” de Platão. O ímpeto e a precipitação, aliados a uma presunção do saber apresentados por Dionísio não deixaram dúvidas de seu diletantismo o que, no parecer de Platão, que acredita conhecer as etapas pelas quais passa um candidato a sábio<sup>43</sup>, só evidenciava que sua presença ali se dava mais pela importância que sua imagem de intelectual prestava ao governo do jovem tirano do que pela busca do conhecimento, no sentido da transformação da alma e do Estado, que eram os reais propósitos de sua nova ida à Sicília. E assim, irritado<sup>44</sup> e desapontado, Platão lança um manifesto como que para além dos destinatários da carta, como que para a opinião pública em geral e principalmente para aqueles que escreveram e irão escrever sobre seu pensamento (portanto, tomemos cuidado!). Afinal, “eles nem sabem quem são” (341 b - c), como poderiam saber quem é e de que se ocupa prioritariamente Platão?<sup>45</sup> Sobre isso:

---

<sup>43</sup> Como ele mesmo deve ter passado, ou pelo menos determinado o caminho.

<sup>44</sup> Interessante perceber as peculiaridades das personalidades. Aqui Platão aparece frustrado, irritado, reticente, etc, mas sempre sereno. Já o seu personagem Sócrates, apesar das negativas e das conclusões aporéticas que encontra, e até mesmo na hora da morte usando de certa ironia, parece sempre perseverar de modo otimista nas discussões e na busca do conhecimento. É possível falarmos sobre o Sócrates Platônico como um tipo de herói, um modelo de homem e filósofo a ser seguido, o que apenas nos permite dizer que no máximo Platão exagerou nas qualidades do personagem histórico e não que o fez necessariamente falar o que ele, autor, pensava originalmente.

<sup>45</sup> Pode parecer irrelevante, mas em outro ponto (p.12 supra) o próprio Platão é cuidadoso ao dizer sobre outrem, “na medida em que é permitido a alguém saber do outro”.

*“não há e, tampouco, jamais haverá, algum escrito de minha própria autoria que trate de tal coisa, visto que não é passível de verbalização como outros estudos, mas, na condição de um produto da prolongada aplicação conjunta é gerada na alma de súbito, como a luz que cintila quando uma fogueira é acesa, alimentando em seguida a si mesma.” (341 c - d).*

Detenhamo-nos um pouco mais neste passo. Não nos parece aqui uma justificativa para fundamentar uma distinção e uma prioridade entre oralidade e escrita como pretendeu a Escola de Tübingen-Milão. Tampouco parece se tratar de um caso de não comunicabilidade seja pela dificuldade em representar a questão, seja porque o ouvinte seria incapaz. Está claro que “não escrever” *tal coisa* tem a ver com o fato de “não ser possível verbalizar” essa *tal coisa*, isto é, “não ser traduzível em palavras”, em *logos*. Portanto, inicialmente, aquilo de que mais se ocupa Platão, o que ele considera mais importante acima de todas as outras coisas (verbalizáveis), está longe de ser uma doutrina ou uma teoria (*logos*), seja ela organizada ou sistematizada em um conjunto de proposições ou não. Aquilo que lhe é mais caro é uma questão de conduta, de comportamento e, portanto, uma escolha fundamental de um modo de vida<sup>46</sup>, como um sentimento interno diretor<sup>47</sup>. Insiste que somente através de um longo esforço de reflexão, vivência e intimidade com este item norteador é que se poderá, de si mesmo, fazer brotar o seu conhecimento, o seu *logos*, como resultado (momentâneo)<sup>48</sup> desta árdua tarefa. Vejamos do que se segue como podemos nos certificarmos disso.

Em 342 a, Platão vai nos dar preciosas informações sobre sua forma de pensar. Justifica, mais uma vez, o motivo pelo qual é preciso ponderar sobre aquilo que é escrito. Diz o autor:

*“Todo ser requer necessariamente três coisas para que seu conhecimento seja obtido; o conhecimento é a quarta coisa, enquanto como quinta devemos postular o próprio objeto que é cognoscível e verdadeiro. Em primeiro lugar*

<sup>46</sup> O próprio Platão diz isso um pouco antes (330 b - c) ao falar da sua ineficácia em convencer Dionísio a desenvolver o desejo pela vida de filósofo.

<sup>47</sup> Uma intuição, no sentido vulgar do termo, como um *pré-sentimento*, uma visão sem conceito, uma compreensão súbita do todo, etc. Lembremos que o Sócrates Platônico não sabia o que era o Bem, p.ex., mas tinha um *dai/mwn* que o interditava quando ele queria fazer algo.

<sup>48</sup> Ao observarmos atentamente algumas discussões dos diálogos com as filosofias antecedentes, especialmente as de Heráclito e Parmênides, veremos que o problema da cognição e apreensão do ser está estreitamente relacionada à necessidade da resistência ou duração do seu aspecto formal. Então, as Formas ou Ideias seriam aquilo que permite ver algo, apreender, ainda que momentaneamente algo na difusão das coisas ou da realidade móvel que nos circunda e, por isso, o discurso sobre as ideias tenha sido a resposta do jovem Sócrates no *Parmênides*, indicando que seria o seu dogma, o seu *logos*.

*vem o nome, em segundo a definição, em terceiro a imagem, em quarto o conhecimento”.*

E prossegue com um exemplo:

*“Há um objeto chamado círculo, que possui, como seu nome, essa palavra que acabamos de indicar; em segundo lugar, ele possui uma definição constituída de nomes e verbos, uma vez que ‘aquilo que é em todo lugar equidistante das extremidades com referência ao centro’ é a definição desse objeto ao qual se aplicam os nomes **redondo, esférico e círculo**. Em terceiro lugar, está o que retratamos e apagamos, e que é torneado e que é destruído; entretanto, o próprio círculo, ao qual todas elas se referem, não sofre nenhuma dessas ações porque é delas distinto. Em quarto lugar, estão o conhecimento, a inteligência e a opinião verdadeira (relativamente a esses objetos), que devemos assumir como formadores de um único todo, o qual é inexistente na articulação da voz ou nas formas corpóreas, existindo apenas nas almas, do que se infere que evidentemente distingue-se, tanto da natureza do próprio círculo quanto dos três anteriormente indicados. E destes, a inteligência se aproxima o mais estreitamente em termos de parentesco e semelhança do quinto, ao passo que os demais são distanciados.” (342 b – d).*

É preciso acompanhar atentamente este passo. Antes de mais nada, é evidente que esta é a opinião de Platão sobre a realidade e o conhecimento em geral; no entanto, esse modo de compreensão da realidade é, por natureza, dialético. Basta que explicitemos bem o que disse Platão para que isso se torne evidente. O ser, o objeto em si, aquilo que se põe - ti/qhmi - (pressupõe) como fundamental para que dele tenhamos nome, definição, imagem e representação (que entendemos por opinião verdadeira inteligentemente justificável pelo que disse Platão!) não pode ser apreendido discursivamente na sua completude, integralidade e, por isso mesmo, é transcendente em relação à nossa capacidade de conhecê-lo de modo absoluto. Talvez, no máximo poderíamos representar de forma aproximativa o verdadeiro ser, o que nos leva a considerar que também podemos dele nos afastar. O que decidiria, ou qual o critério para saber a qual pólo estamos nos dirigindo? Eis o que pode ser o *dai/mwn* de cada um. Mas diretamente, não temos essa resposta de Platão. Poderíamos atribuí-lo à liberdade humana, tanto como poder criador quanto também desconstrutor da realidade a partir do nada, mas não parece que nem Platão nem os gregos em geral atribuíssem relevância ontológica ao nada. No entanto, segundo essa perspectiva, a busca da verdade redundaria numa consciência de que a

verdade absoluta já não pertence ao nosso mundo, mas que podemos pautar nossos juízos no resultado de reflexões “mais estáveis”<sup>49</sup> do que pode nos fazer crer os juízos “menos fundamentados” da nova Paidéia sofisticada em que viveram primeiro Sócrates e depois Platão.

É de se esperar que alguém que usa de críticas, às vezes sóbrias, às vezes mordazes e irônicas, dependendo da índole dos interlocutores, exponha sua opinião sobre a verdade das coisas. Contudo, pode acontecer de a capacidade crítica / negativa não vir acompanhada da capacidade construtiva, pelo menos não ao mesmo tempo. Por isso, depois de viver todo o drama socrático e seu próprio drama, amadurecendo suas reflexões, Platão poderia já possuir um conjunto de regras, de axiomas ou de proposições para as novas possibilidades que se anunciavam. Poderia ser inclusive que estas suas posições já fossem sínteses ou desdobramentos daquilo que ele viu ou ouviu sobre Sócrates e reproduziu artisticamente porque acreditava na eficácia dialética das conversações do amigo. Logo, o próprio Platão seria ou poderia ser produto daquelas reflexões. No entanto, sua única certeza, ou melhor, aquela que mais lhe preocupava e de que dispomos através da *Carta VII*, era a de como proporcionar condições suficientes para julgar a realidade e isso foi feito na consolidação do em-si como exigência, analítica e dialética, da razão. Mas, ao mesmo tempo, o caminho que levava para compreensão do em-si, mostrando sua impossibilidade de apreensão absoluta, revelava também as dificuldades e fragilidades constituintes de nossas condições. Por um lado, isso poderia frustrar desde a partida a investigação; porém, por outro lado, seria o início de outras formas de se investigar. O Sócrates Platônico representa muito bem esse papel inclusive. Ele parece muito mais um crente na possibilidade da verdade, ainda que nem sempre chegue a alguma certeza<sup>50</sup>, inclusive morrendo com a esperança de que as Ideias, unicamente no plano inteligível em que a alma separada poderia contemplá-las, realmente existam. Trata-se muito mais de uma aposta de quem se guiou uma vida toda por essas reflexões do que de uma demonstração, no sentido da exigência científica. Aliás, este Sócrates sempre pareceu mais um crente na possibilidade da verdade do que um cínico debochador das imperfeições humanas que na prática resultariam inócuas enquanto crítica

---

<sup>49</sup> Basta lembrar aqui que o contexto intelectual no qual viveram Sócrates e Platão era permeado de questões relativas ao movimento e ao repouso, oriundos das filosofias de Heráclito e Parmênides, acompanhadas das suas consequências, bem como das contradições que implicavam. O *Crátilo* parece ser um texto que ilustra muito bem essa temática.

<sup>50</sup> Cf. BOLZANI, *op.cit.*, p. 61. Foi dito que essa é a mesma inspiração de Arcelisau na Nova Academia,

epistemológica ou social. E Platão quis ilustrar esse caminho, esse percurso de Sócrates, como o caminho do verdadeiro filosofar.

### ***Conclusão***

De tudo que foi dito neste capítulo, poucas coisas podem ser afirmadas. No entanto, nossas divagações tentaram verificar se alguns pressupostos sobre o Platão, personagem histórico e escritor de textos socráticos, de fato condiziam ao que se pode sobre eles asseverar. Descobrimos que na verdade, tomamos como habitual a ideia de que ele era um filósofo, no sentido de um pensador original e aqui apenas encontramos o reflexo sintético das posições dialéticas do Sócrates platônico, como se depois de vivenciar, rememorar, ouvir de outros a experiência das conversações socráticas e imitá-las em seus diálogos, Platão sistematizasse, organizasse e até desenvolvesse as conclusões dessa vivência dialética em opiniões suas. No entanto, elas jamais estariam refletidas nos diálogos da saga, pois que esses tratam quase exclusivamente do *logos* socrático. Vamos tratar mais especificamente sobre a ficção ou a historicidade na próxima sessão, mas já aqui não temos porque duvidar de que depois de tudo o que Platão disse em primeira pessoa, ele ousasse abusar mimeticamente do amigo. Além do mais, não parece haver problema se realmente ele quisesse dizer algo diretamente, já que em alguns momentos dos diálogos ele se coloca também como personagem. Daí porque não inferimos, necessariamente, que nos textos que ilustram a saga socrática, há algo de genuinamente platônico, senão sua capacidade artística. Assim, para o restante da investigação, se nos decidirmos pelo histórico, então Platão se mostra apenas como um historiador da filosofia socrática, sendo os conteúdos discutidos nos diálogos todos oriundos do verdadeiro Sócrates, numa espécie de tributo aos seus feitos e gestos. Inclusive, tais conteúdos poderiam ser o próprio fundamento da escrita platônica diferenciada dos demais socráticos pois justificada em si mesma. Mas se optarmos pelo aspecto fictício, então poderíamos dizer que cada personagem reproduz vivazmente aquilo que o autor desejou que eles dissessem, segundo uma determinada intenção sua. E assim extremamente polarizados, pareceria impossível uma decisão que não fosse arbitrária.

Entretanto, conscientes dessas posições extremadas e das dificuldades na resolução de cada uma delas como absolutamente pertinentes, talvez pudéssemos encontrar o fio de Dédalo que nos guiasse para fora do labirinto. Em primeiro lugar, se não podemos decidir sobre a autoria relativa ao pensamento filosófico, podemos sim atribuir autoria à mensagem. Isto significa que a filosofia de Platão seria uma *logopoética*, se de fato é uma atividade reflexiva plasmada, focada primeiro em ilustrar um novo tipo de herói grego, isto é, Sócrates, depois em dar voz a outros protagonistas. Ela assume para si o diálogo socrático, na forma e no conteúdo, como tarefa a ser realizada, sejam os fins quais forem (reforma estética que visa a reforma intelectual, moral ou política). Assim, os diálogos e mesmo a Academia não seriam apenas um tributo a memória do Sócrates histórico, mas um meio de difundir o modo de vida que melhor corresponde às exigências da razão descobertas pelo diálogo socrático. Portanto, sanadas as dificuldades iniciais, passaremos ao estudo da obra, de sua constituição e organização para somente depois, no fim, darmos uma interpretação dela. Passemos, pois, ao estudo da Poética platônica.

## SEÇÃO II: POÉTICA. A técnica platônica na voz do OUTRO

*“Não se pode fazer uma obra  
significar qualquer coisa: ela resiste e você  
tem de se esforçar para convencer os  
outros da pertinência de sua leitura”  
(CULLER, p.68).*

### 2.1 A logopoética platônica.

O que determina o sentido de uma obra literária? Seria a elocução, isto é, a intenção de um personagem que fala na obra? Ou apesar de se dizer x, pode-se na verdade querer ter dito y e, embora neste caso independa da intenção, o sentido estaria no texto como produto da própria linguagem? Por outro lado, poderia ser o contexto (do autor) que determinaria o sentido do texto ou este é construído a partir da experiência que o leitor tem daquilo que recebe? Ora, essas quatro formas de abordagem (Intenção, Textual, Contextual e Recepção) são os resultados a que chegou a Teoria Literária contemporânea (séculos XIX e XX) em suas discussões sobre a distinção entre estudos literários e estudos culturais (CULLER, p. 68). No entanto, para além dos resultados alcançados em cada forma de abordagem, o que essa discussão parece suscitar é quão complexo é o sentido de um texto. Para Culler,

*“Embora a interpretação apreciativa tenha sido associada aos estudos literários e a análise sintomática aos estudos culturais, cada um dos dois modos pode combinar com cada um dos tipos dos objetos culturais. A leitura cerrada da escrita não-literária não implica na valorização estética do objeto, tampouco fazer perguntas culturais a respeito de obras literárias implica que elas são apenas documentos de um período” (CULLER, p. 58).*

Segundo o autor supracitado, p. 68, há dois projetos nos estudos literários: a Poética e a Hermenêutica. A Poética é uma forma de abordagem modelada na linguística e que considera o sentido do texto como aquilo que tem de ser explicado e, assim, tenta resolver como eles são possíveis. Por contraste à Poética, a Hermenêutica aborda inicialmente as formas e procura interpretá-las para nos dizer o que elas realmente significam. Assim, a Poética começaria com os sentidos ou efeitos comprovados e indaga

como eles são obtidos, enquanto que a Hermenêutica parte dos textos e indaga o que eles significam, procurando descobrir interpretações novas e melhores. E é reconhecendo esta distinção, operando-as separadamente, bem como compreendendo também que Poética e Hermenêutica podem ser trabalhadas juntas, que se inicia nossa questão desta seção: Afinal, o que significa a *logopoética* platônica, enquanto filosofia?

Mas já ao se fazer esta pergunta, vários pressupostos podem ser deduzidos. Que Platão é um filósofo e que, por isso mesmo, possui uma filosofia. Também que possui uma obra escrita e que talvez dela fosse possível extrair o que seja essa filosofia. No entanto, de onde (ou de quem) derivamos esses pressupostos? E como eles interferem na interpretação? Todas essas questões ilustram aquilo que dissemos mais acima sobre a complexidade do sentido do texto. Por isso, antes de se fazer qualquer abordagem entendemos ser melhor suspender tais pressupostos e considerar o que temos disponível à mão. E aquilo de que dispomos é um conjunto de diálogos e de cartas sob o nome de um autor e uma série de testemunhos. Talvez tenhamos apenas um pressuposto em todo o trabalho: o de aceitar como autênticos os diálogos e cartas segundo os especialistas. Logo, a análise aqui desenvolvida está unicamente condicionada a este fato, ficando aberta a possibilidade de revisão quando tivermos resultados diferentes dos atuais em relação à autenticidade ou não de outros textos que nos chegaram sob o nome de Platão. Aliás, é importante destacar a noção de autoria. Isso porque pode-se destacar a ausência de Platão (autor) nos seus diálogos (isto é, como um personagem) entendendo com isso uma adesão sua a não-autoria no campo filosófico<sup>51</sup>. Porém, é inegável a sua autoria no campo poético. Assim, ao se fazer a distinção entre autor e personagem, parece óbvio que numa obra o que é dito, é sempre dependente de uma forma de narrativa (dih//ghsj). Desse modo, e somado àquela distinção entre Poética e Hermenêutica, teremos condições de traçar um caminho para se entender Platão, expondo cada modo separadamente para depois verificarmos no cruzamento entre elas o resultado deste percurso. Propomos, portanto, fazer um estudo que elucide e envolva os diversos aspectos da poética platônica, com especial atenção para a relação entre lexis e diegese. Somente depois disso, pretendemos fazer o exercício hermenêutico.

---

<sup>51</sup> BENOIT, 2015 pp. 85-93; Veja uma lista mais extensa em GILL, p.58.

## 2.2 Por que não uma abordagem literária?

Em que medida pode-se decidir se um texto é filosófico ou poético (literário)? Seria a forma (prosa ou verso) ou o conteúdo (temas ou teses) a marca distintiva dos usos diversos da linguagem (ou dos seus diversos usos) aquilo que caracterizaria uma obra literária\* como poesia ou filosofia? Por exemplo, os diálogos de Galileu ou de Berkeley, autores reconhecidos como filósofos, são, como sabemos, elaborações dramáticas com intenções filosóficas bem delineadas de mostrar, de apresentar as teses (ou os conteúdos) de seus autores. Por outro lado, as obras de dramaturgia de Shakespeare e Tchecov, não são (pelo menos não ainda!) objetos de estudos filosóficos, mas “literários”. Isto já estaria indicando que, se de direito não há diferença entre filosofia e literatura, ela existe de fato. Outros exemplos poderiam abarcar também obras essencialmente narrativas. Na história da filosofia, os monólogos em forma de tratado tais como a *Metafísica* de Aristóteles, a *Crítica da Razão Pura* de Kant entre outros, “contam” os problemas fundamentais sobre o Ser e a realidade, o conhecimento, a ética, etc. Mas a *Ilíada* de Homero e os romances de Machado de Assis, que parecem falar da realidade, ainda que de forma diferente, não são estudados na Filosofia e sim nas faculdades de Letras. Por fim, embora talvez até mesmo espantoso, podemos falar também sobre a literatura em primeira pessoa. Os aforismos heraclitianos, o poema de Parmênides, os *Ensaio*s de Montaigne e as *Meditações* de Descartes ainda ocupam muitos estudantes e pesquisadores em filosofia, mas pouco interesse ou nada despertam nos de literatura, enquanto que Píndaro, Augusto dos Anjos e Fernando Pessoa, atraem os admiradores das letras, mas aos filósofos (infelizmente) servem apenas de analgésico espiritual. Ora, se por um lado a distinção entre Filosofia e Literatura já se encontra tão consolidada, por outro lado não é tão evidente o que a fundamenta. Talvez, um impulso antigo<sup>52</sup> tenha cristalizado a visão de Filosofia como Ciência, e isso tenha transformado o modo de se expressar o pensamento tão rigoroso e unívoco que exigiu uma forma específica de se fazer Filosofia seguindo um modelo lógico-formal-conceitual-narrativo. Mas haveria algum prejuízo para a pesquisa em História da Filosofia se a abordagem de seus textos fosse, poderíamos assim chamar, “literária”? Estaríamos de certa forma interferindo e até deturpando a exegese de textos, ainda que em linguagem conceitual, se os compreendêssemos sempre a partir da

---

<sup>52</sup> Segundo Miguel Baptista Pereira, a capacidade hermenêutica oriunda dos textos de Platão foi suprimida pelo desenvolvimento da lógica aristotélica da proposição, reverberando em seus outros escritos, como a *Retórica* e a *Poética*, o que legou ao mundo ocidental uma visão científica da arte poética. Ver PEREIRA, M. B. Platão e a Hermenêutica Filosófica. In: revista *Humanitas*. Vol. XLVII, 1995, p. 376.

sua “literalidade” ou forma poética? Mesmo uma dissertação monográfica, como esta que estamos agora redigindo, em caráter formal, sendo narrativa em terceira pessoa, etc., só não é poética porque não evoca imagens, sentimentos, entre outras características consagradas à poética? Um conceito nunca é imagem do mundo e desta, nunca devém?

Se é verdade que a diferença entre conceitual e poético se deu por essa caracterização do conceito como pensamento universal e abstrato, enquanto a linguagem poética trata do sensível e da sensibilidade e que isso implicaria numa dicotomia inconciliável, como pode ainda assim permanecer depois do estabelecimento de áreas como a Estética Filosófica, a Filosofia da Arte e a Poética? Ora, a própria ciência nada mais é do que imagem do mundo (produzida ou reproduzida!). Por isso, uma breve discussão sobre teoria literária e seus gêneros consolidados na tradição poética poderia servir de guia para a análise de adentrar no pensamento do autor, não sem antes deixar claro que partimos aqui da análise de Platão como autor de textos poéticos, isto é, que usa uma determinada técnica, independente se ela está ou não relacionada aos conteúdos apresentados nos diálogos<sup>53</sup>. Entendemos ser a própria tradição dos estudos literários oriundos dos textos de Platão e Aristóteles, ao menos nos que respeita aos aspectos formais e estilísticos. Assim, temos de tomar cuidado para não entrarmos num círculo vicioso no qual partimos para a análise de uma obra seguindo critérios e conceitos extraídos da própria obra, sem que tenhamos consciência disso. Mas a partir daí justificar nossos atos, num jogo dialético entre particular e universal em relação a nossa autoria (nossa forma de exposição). Entretanto, como não podemos simplesmente fugir a essas referências, faremos a análise dialetizando, dialogando com estes pontos, evidenciando seu uso e adesão de modo a não contaminar a interpretação ou ao menos diluir os riscos desta contaminação a uma medida justa. Almejamos entender a técnica platônica, seu uso, suas intenções e diagnosticar, se possível, a filosofia platônica como *logopoética*, como *mimesis* do *logos*, como expressão plasmada de um pensamento dialético.

Sabemos pela Carta VII (Seção I), 342 a - b, o que Platão pensa da realidade em geral. Segundo seu relato, nosso conhecimento se constrói ao fim de uma reflexão

---

<sup>53</sup> Por exemplo, aqui divorciaremos diálogo de dialética, porque a dialética pode ser tomada como apenas um conteúdo ou tema dos diálogos, enquanto que os diálogos, tecnicamente, semelhantes ao drama, não seriam necessariamente dialéticos, no sentido que se consolidou como platônico de separar e reunir, ascender e descender, etc. O diálogo é confronto de *logos*, entrecruzamento de palavras oriundo de pessoas diferentes. Se convém ser isso uma forma de dialética, é sua forma mais elementar. Qualquer outra atribuição significativa de dialética a isso é ou extraída do conteúdo do texto, isto é, da conversa em si, ou sobreposto externamente. Veja discussão mais abaixo.

dialética entre nossa representação da realidade (representação do objeto = nome, imagem e discurso + condição subjetiva) em eterna tensão com a realidade em si (aspectos cognitivos + o ser em si). E nos dá um exemplo do círculo para compreendermos o significado disso, quer dizer, o nome, a definição, a imagem são produtos da interação reflexiva entre a alma e sua capacidade e limites cognoscentes e aquilo que se coloca enquanto tal (ti/qhmi). No exemplo, Platão justifica que, excetuando o ser-em-si, todos os outros quatro elementos, são por natureza contraditórios. Não sabemos bem o que pode significar a palavra “contraditório” em Platão, já que ele se situa anteriormente à lógica aristotélica, mas podemos nos arriscar a uma breve análise: a) não deve simplesmente querer dizer contrário (do tipo A e não-A); b) também não deve ser a conclusão de um silogismo, implicando em uma proposição particular negativa de premissa universal afirmativa ou em proposição particular afirmativa de premissa universal negativa; c) Menos ainda parece estar relacionada à noção de “contrariedade” ou o DEVIR heracliteano, do tipo A contrário a B. Excluimos a letra “a” pois ela é anacrônica, isto é, não pertence ao contexto de Platão. Excluimos também a letra “b” pois que seu desenvolvimento é posterior a ele, em Aristóteles e nos medievais. E apesar da “c” fazer parte de seu contexto, claramente não é isso que quer dizer a representação do círculo (A) e o círculo em si (B).

Ora, o que deve significar então? Apesar de em nosso texto os comentários sobre Platão estarem suspensos, e como vimos, Aristóteles diz que seu mestre foi aluno de Crátilo, um heraclitiano (*Metafísica*, 1087), não é de todo impossível que ele tenha refletido o pensamento deste autor inaugural e extraído suas consequências e até mesmo alternativas que o aperfeiçoassem, inclusive usando o que aprende das discussões socráticas. Vejamos: se os quatro elementos têm em comum a não permanência, a não durabilidade, a não identidade e constância do ser em si, isso quer dizer que eles são, estruturalmente, móveis. No entanto, a representação enquanto produto está em relação de dependência do ser real, sem o qual não poderia haver nenhuma representação. Logo, poderíamos denominar nosso modo de produção de conhecimentos de “mimético” já que o que fazemos, segundo Platão, é expressar uma imagem<sup>54</sup> daquilo que é em si. Se essa é

---

<sup>54</sup> Imagem aqui não é somente a manifestação visível que temos da coisa, mas também seu *logos*, enquanto uma forma de *do/ca*. É plausível supor que o pensamento do Sócrates platônico se encontra entre as filosofias de Heráclito e Parmênides se entendermos que o esforço por determinar uma teoria das ideias como busca e resposta à questão do conhecimento compreende que Ideia é aquilo de cognoscível que permite durabilidade e delimitação a algo transitório, promovendo, assim, juízos sobre um ser qualquer A, opiniões A', A'', a, a', a'', ou seja, semelhantes. Não nos cabe julgar o valor disso, apenas tentar reconstituir

uma explicação plausível, então podemos refletir as consequências dela para nosso estudo. Vamos a elas!

Em primeiro lugar, que a verdade na sua totalidade (aspecto lógico) e o ser em si (aspecto ontológico) são absolutamente inacessível à nossa condição humana, ainda que este mesmo ser se deixe entrever, se deixe apreender sem se prender totalmente, e assim, fulgura em nosso juízo, em nossa linguagem (*logos, doxa*) como resultado da produção reflexiva do conhecimento “temporário” (aspecto epistemológico). Em segundo lugar, que sendo a representação uma imitação do real, uma cópia do ser, então ela transita entre cópias bem feitas (capta a forma semelhante que se aproxima do real) e cópias mal feitas (os simulacros, fantasmas que se afastam do real). E um terceiro ponto, onde nos deparamos com o genuíno interesse de Platão: se nosso conhecimento é mimético, então o conteúdo filosófico da *mimese* é também justificativa do uso da técnica, bem como nossa forma de ser e viver. Veja que apesar disto ser conteúdo dos diálogos também, embora lá em um contexto de reflexão, hesitação e dúvidas, extraímos da opinião do autor em primeira voz. Como se o tivéssemos entrevistando e analisando suas respostas. Sua fixação pela figura de Sócrates pode não ter se limitado ouvi-lo, mas também a imitá-lo o mais que pôde, seu estilo de vida filosófica e sua forma de pensar<sup>55</sup>.

Esta conclusão não deve deixar enganar. Imitar a vida e o caminhar reflexivo de Sócrates como uma nova forma de Paidéia e um novo herói a ser seguido deve ter passado pela cabeça de Platão sim, mas não podemos nos ater somente a isso para explicar o uso da *mimese* poética. Isso porque os diálogos não são somente sobre Sócrates. Há interlocutores que ilustram modos de vida e de comportamentos diferentes e em graus relevantes para justificar o debate com o personagem ícone de Platão, mas também há diálogos em que outros são os protagonistas, com ou sem a presença de Sócrates. Por isso, é preciso além de saber a finalidade e os motivos de sua composição, refletir também sobre sua organização e estabelecer aquela que favorecerá o entendimento da obra. Percorramos, assim, nosso itinerário.

---

e explicitar a opinião de Platão. Porém, não entendemos que por isso os diálogos da saga sejam propedêuticos a uma doutrina secreta e ou Sócrates um porta-voz do autor. Entendemos, isso sim, que a opinião de Platão deve ter vindo justamente das aporias desses diálogos.

<sup>55</sup> Sabemos muito bem que Platão pertencia à aristocracia grega e Sócrates tinha um estilo de vida bem modesto e simples. O Sócrates platônico, se realmente corresponde ao histórico, possui qualidades louváveis e modelares às quais Platão acreditou dever serem imitadas. Isto inclui também as atitudes que Sócrates teria tomado frente à questões de alta periculosidade, as quais sabemos muito bem que Platão, em alguns momentos, não as tomou.

### 2.3 *Diegese, Lexis, Grafia e Logos: A ESCRITA DE PLATÃO.*

Não seria nenhum absurdo dizer que aquilo que entendemos por Teoria Literária contemporânea é o resultado de reflexões sobre a literatura e sua história ou a Poética<sup>56</sup> desdobradas concomitantemente com a História da Filosofia, de modo que hoje se assemelha às várias ciências. Isto é, germinada no interior da Filosofia, foi depois se tornando independente da sua matriz filosófica. Curiosamente, suas bases remontam às teorias sobre os gêneros literários na *República* de Platão e na *Poética* de Aristóteles. Nesse sentido, poderíamos nos perguntar, se as teorias da narração (que entendemos com o sujeito da enunciação ou o autor) e da narrativa (que entendemos por sujeito do enunciado ou personagem), do drama e do diálogo modernas etc., contêm seu germe lá na antiguidade, não seria preferível abordar as obras, no caso aqui de Platão, conforme as concepções expostas nos seus próprios escritos? Isso porque ainda que divorciando seu uso da técnica e a discussão sobre ela travada nos *Diálogos*, e a despeito das diferentes vertentes existentes hoje na ciência literária, permaneceríamos mais próximo do autor do que de nós mesmos. E embora esse procedimento pareça novamente aquele de ir do particular para o universal, extraíndo um excerto para se deduzir dele toda a obra ou seu método de análise, neste caso talvez fosse necessário admitir essa possibilidade<sup>57</sup> e, dialogando com métodos atuais, teríamos o ponto de partida do nosso “círculo hermenêutico”. Esclarecendo: se vamos falar sobre drama p.ex., só falamos porque essa categorização hoje já era constituinte nas obras que pretendemos analisar. Por exemplo, aqueles que falam da poesia na *República* são Sócrates e Glauco. A questão é saber se, e como Platão, o autor do texto, assume aquilo que expressa seus personagens. Que ele possui a técnica e que ela é oriunda do contexto artístico cultural grego, no qual vigorava o teatro dramático trágico e cômico, isso é inegável. No entanto, sendo uma primeira exposição, diríamos, metalinguística, talvez se pudesse justificar a partir de uma

---

<sup>56</sup> Vamos distinguir dois sentidos para o uso da palavra poética. 1. O sentido original do verbo *POIE~IN* que é de produzir, fabricar, fazer (sentido geral) e 2. Produção literária evocadora de imagens, composição (sentido especializado). Assim temos a poética como desdobrada em uma intencionalidade visando algum fim ou efeito ao mesmo tempo em que é atividade da escrita (*grapho*) sendo realizada. Em nosso trabalho procuraremos sempre enfatizar esta distinção nos momentos convenientes.

<sup>57</sup> “Possibilidade” e não “necessidade”. Ao esclarecermos os modos utilizados para abordagem da filosofia de Platão (e não somente de sua obra dialógica) – Seção I - não pretendíamos nos colocar numa posição vertical em relação à tradição, mas nos distinguirmos horizontalmente dela, isto é, nos diferenciarmos do ponto de partida sem que, contudo, nesta revitalização dos estudos platônicos, vejamos outra forma de proceder que não remonte, em algum momento, a este pensamento inaugural.

compreensão léxico-diegética<sup>58</sup> devidamente aplicada em sua obra. Teríamos aqui o problema de “como” abordar a obra e qual o propósito ao fazê-lo. Ao assumirmos uma metodologia ou abordagem contemporânea sobre literatura, devemos nos certificar de que a Teoria Literária ou Histórica da qual partimos, como forma de abordagem, é distinta do conteúdo teórico da obra que se pretende analisar. Assim, aquilo que, p.ex., é “drama” para Szondi (teórico literário) não é o mesmo que “drama” para Sócrates (personagem da obra a ser abordada) e talvez nem mesmo para Platão (o autor da obra a ser analisada). Dito mais claramente: Se analisarmos pelo viés da técnica da escrita ou expressão artístico-mimética, isolando o autor dos seus personagens, então tomaríamos Platão apenas como poeta e prescindiríamos dos conteúdos dos diálogos (para a análise da filosofia platônica). Porém, careceríamos de uma teoria poética que nos guiasse na abordagem da obra, teoria esta que é expressa pela primeira vez por Sócrates na *República*, passa pela *Poética* de Aristóteles e atravessa toda a História da Teoria Literária<sup>59</sup>.

Teríamos assim, condições de uma análise do autor<sup>60</sup> que sendo tomado antes em seu aspecto / ofício poético (um poeta-filósofo e não um filósofo-poeta, diga-se de passagem!), ou seja, que ele, Platão, já tivesse conhecimento das técnicas poéticas e miméticas difundidas na Epopeia, na Lírica, na Tragédia e na Comédia gregas e, assim, apenas teria reproduzido, histórica ou artisticamente, a vida de Sócrates, este sim o filósofo por excelência, utilizando-o com uma determinada intenção ou até mesmo sem nenhuma. Em última instância, ainda que se trate do *logos* do Sócrates histórico, nada impede que se divorcie este, como conteúdo do diálogo, da técnica usada por Platão em imitar seus feitos e gestos<sup>61</sup>. No entanto, nossa consideração recai sobre o fato de Sócrates

---

<sup>58</sup> A **Diegese** seria o fundamento da teoria da literatura, no sentido da narração ou narrativa para o Sócrates platônico da *República*. Por isso, num texto como um diálogo, p.ex., do ponto de vista do *logos* a análise recai sobre o autor, mas do ponto de vista da dicção (*léxis*) a análise se refere às personagens (quem fala no texto). Cf. BRANDÃO, *A poesia como diegese*, p. 3. Mesmo assim, não nos esqueçamos, essa distinção é feita no nível da própria léxis analisada, isto é, do personagem Sócrates. E se reconhecemos a afinidade e respeito de Platão para com Sócrates, podemos deduzir que aquilo de que Sócrates fala no diálogo, Platão também o assume para si como reflexão crítica sobre a técnica poética?

<sup>59</sup> Lembrando que grande parte dos estudos platônicos foi feita justamente prescindindo da técnica e abstraindo seus conteúdos, numa forma de explicação que buscava sistematizar o pensamento do autor.

<sup>60</sup> “*Temos de objetivar o conteúdo ideológico original da obra e apreender o seu significado nacional e simultaneamente internacional; para isso, devemos estudar não só a conjuntura histórica em que cada obra se insere como também a atitude e as particularidades características do autor clássico em questão*”. Cf. BRECHT, *Estudos sobre o teatro*, p. 96.

<sup>61</sup> E assim, se suprimiria para sempre o problema da relação entre a crítica à escrita e aos poetas presente nos diálogos (personagem Sócrates) e o fato de se ter escrito os diálogos (o autor Platão) e de tomarmos Platão como um poeta, ao invés de um filósofo. Platão seria, pois, um seguidor Socrático ou alguém que lhe teria afinidades e que ilustra plasticamente sua caminhada intelectual, como adepto da imitação do homem de bem (*Rep.394 d – 396 e*)

ser um personagem dos diálogos de Platão e aqui nos propomos a analisar o autor e suas personagens e não o Sócrates histórico. Portanto, segundo a teoria discutida pelo Sócrates platônico expressa na *República* (392 c - 398 b), poderíamos estar seguindo também, indiretamente, a teoria do próprio Platão, desde que entendido a sua aceitação do pensamento socrático, e assim, neste círculo “virtuoso” encontraríamos o fio condutor que vincula Poética e Hermenêutica. Isso porque, como vimos na seção I, não podemos atribuir necessariamente aos personagens o pensamento filosófico genuíno de Platão, mas apenas podemos concluir que Platão pensa ou assume alguns pontos teóricos de alguns de seus personagens. E associando isso ao que descobrimos sobre seu pensamento em geral ser mimético, então podemos caminhar orientados pelo fato de que o objetivo dos diálogos de Platão era mostrar a saga socrática. Ilustraremos melhor abaixo nossas distinções e o caminho que será adotado.

Segundo Szondi em seu livro “*Teoria do Drama Moderno*”, a forma constituinte do drama desde o Renascimento até nossos dias é substancialmente distinta das anteriores. De acordo com ele, ao se suprimir o prólogo, o coro e o epílogo, os escritores concentraram-se em reproduzir as relações inter-humanas tendo o diálogo como mediação universal. Assim, prossegue Szondi, o drama torna-se absoluto, representando apenas a si mesmo, excluindo-se dele tanto a realidade quanto o autor e também o expectador. Também é excluído o passado enquanto tal e a covizinhança de espaços, tornando o diálogo presença e eterno presente, sendo o motor exclusivo do drama fechado em si mesmo. Por isso, prossegue Szondi, não se incluem no conceito de drama moderno a tragédia antiga, a peça religiosa medieval, o teatro mundano barroco e a peça histórica shakespeariana<sup>62</sup>.

Temos aqui uma primeira dificuldade. Se considerarmos os diálogos de Platão como dramas, semelhantes às peças teatrais<sup>63</sup>, não encontraríamos para eles, segundo a posição de Szondi, reverberação no enquadramento contemporâneo sobre a

---

<sup>62</sup> SZONDI, pp. 22 - 23.

<sup>63</sup> Em um artigo sobre Aristófanes, Luísa Buarque descreve-nos a diferença entre as dramaturgias Cômica e Trágica da antiguidade em termos de *ausência simulada* (caso da tragédia) ou *presença explícita* (caso da comédia, especificamente Aristófanes) *do autor do drama*. A autora diz que este artigo é o segundo de uma trilogia sobre 1) autor trágico, 2) autor cômico e 3) Platão enquanto autor, sendo, portanto, uma ponte entre 1 e 3, este último ainda por redigir. Apesar de não termos tido acesso aos outros dois, é interessante imaginar a questão da poética platônica sobre este prisma: são dramas? Apesar de antigo, podendo ser estudados como os modernos? E estando presente em alguns diálogos, não sendo uma voz muito ativa, estaria a poética platônica entre a tragédia e a comédia, do ponto de vista formal do drama? Muitas são as questões. BUARQUE DE HOLANDA, L. S. *Dramaturgia cômica: razões platônicas para apreciar Aristófanes*. In: Anais de Filosofia Clássica. Vol V, n.10, 2011, p. 53.

abordagem literária. Mas por que isso ocorre? E mais: como então analisar os dramas antigos? Szondi nos diz que “desde Aristóteles, os teóricos têm condenado o aparecimento de traços épicos no domínio da poesia trágica” (p.23). Segundo ele, as primeiras doutrinas do drama cumpriam as leis da forma dramática segundo sua aceção particular de FORMA, que não conhecia nem a história, nem a dialética entre forma e conteúdo. Os poetas antigos acreditavam que utilizando a forma pré-estabelecida do drama e a ela acrescentando um conteúdo determinado era suficiente para indicar uma composição poética bem-sucedida. Seria malsucedida, isto é, apresentaria traços da épica, quando a matéria escolhida não era adequada.

Ainda seguindo Szondi, este modo tradicional de se pensar a poética é fundado na dualidade originária entre forma e conteúdo, sendo a forma entendida como atemporal e apenas o conteúdo como historicamente condicionado e como resultado teríamos uma poética “supra-histórica” em uma concepção não dialética da realidade. Sabemos que na sequência do texto, Szondi mostra três vias<sup>64</sup> pelas quais se desdobrou a Poética moderna. Fica patente inclusive a sua aceitação da terceira via, isto é, a hegeliana, visto que ela lhe permitiria, através da dialética entre o enunciado da forma e o enunciado do conteúdo (p. 26) tanto abolir a oposição entre atemporal e histórico, bem como compreender que a historicização da forma implica numa identidade entre forma e conteúdo, este do qual ela é *precipitada*, indicando o caráter “sólido e duradouro da forma e sua origem no conteúdo”.

É a partir disso que procuramos a resposta para a segunda questão, qual seja, como abordar então, dramas antigos? Ora, se o contexto moderno implica numa reconstrução do sujeito a partir de si mesmo e de suas interrelações, e justamente por isso o drama é o modelo poético destacado do período, isso quer dizer que os dramas confeccionados a partir desta época, com essa consciência e intenção, devem ser compreendidos como “uma dialética fechada em si mesma, mas livre e redefinida a todo momento”, portanto, “absoluto”. Este contexto específico exige dele a pureza dramática, isto é, desligar-se de tudo o que lhe é exterior<sup>65</sup>. Também pode querer significar que ao abordarmos dramas anteriores a essa época, estamos atualizando seu potencial literário,

---

<sup>64</sup> A primeira é a de B. Croce que abandona as categorias fundamentais da poética e sua essência sistemática; a segunda é a de E. Staiger que fundamenta o conceito de gêneros nos diversos modos de ser do homem; e a terceira é a de Hegel e seus sucessores no campo estético historicizado (Lukacks, Benjamim e Adorno). Cf. Szondi, op.cit. pp. 24 - 26.

<sup>65</sup> SZONDI, p. 30.

desde que não nos esqueçamos de sua especificidade. No entanto, o valor dessa especificidade pode ser diluído em nome de uma ciência geral, o que pode incorrer em alguns inconvenientes interpretativos. Esclareçamos: divorciar análise interpretativa da análise técnica nos coloca frente a uma decisão metodológica muitas vezes arbitrária. Por exemplo, sabemos que o drama seria o gênero da tradicional poética mimética (teatro, tragédia) para Aristóteles<sup>66</sup>, mas que para o Sócrates platônico da *República*, apesar do drama ser constituinte de sua teoria, digamos, poética, esta teoria não é sobre a *mimesis*, mas sobre a *diegese*<sup>67</sup>. Ou seja, o contexto grego nos permite identificar ao menos duas concepções distintas sobre poética, uma que parte da mimética (Aristóteles) e outra que é diegética, isto é, focada na narração<sup>68</sup>. E claro, apesar de se tratar da opinião de um personagem, o que não nos garante que seja a própria concepção do autor, escolher analisar todos os textos pela perspectiva da **diegese** é uma tentativa de conciliar ambas as teorias, possibilitando a análise de dramas antigos pela Teoria Moderna do Drama, ou seja, se é possível ver nas obras, nas personagens a intenção do autor, do poeta que pode se ocultar deliberadamente mas que rege distante a cena. E essa tentativa se nos impõe porque a Filosofia, num sentido geral, não é considerada um gênero literário, quando muito um gênero de vida, mas que distingui-la assim nem sempre foi muito claro. Ao que parece, Platão está situado justamente nesse ponto de encontro, tanto da passagem do mito e poesia para o *logos* ou conceito, como também a partir dos seus diálogos se evidencia a impossibilidade de ultrapassar esses pólos. Por isso, nesta seção II, buscamos uma análise que combine melhor as duas concepções para organizarmos a obra, tendo em vista o que pensa o autor, na medida em que nos foi permitido apreender sua concepção de realidade e, por consequência, de técnica poética, cientes de que estamos seguros do uso que o autor faz dos seus diálogos, como veículo de um modo de vida, portanto, que toda acepção metaléxica não se sobrepõe à análise da obra, antes a suporta, porque se trata de momentos e meios diferentes de análises que permitem entender o autor e não só a obra.

Neste passo, entretanto, temos uma importante reflexão a fazer. Como já dissemos no início, nosso trabalho tem suas fontes de inspiração. Isto não significa que as aceitamos tacitamente, muito menos que forçaremos uma combinação entre elas, mas que procuraremos dialogar com elas, revisitando-as e revitalizando seus conceitos, ainda

---

<sup>66</sup> Cf. BRANDÃO, p.2.

<sup>67</sup> Idem, ibidem.

<sup>68</sup> Vide nota 60 acima.

que em direção ao que propomos. Por exemplo, aqui não propomos um novo método de leitura e de abordagem. Assumimos sim, uma discussão com a metodologia das temporalidades, explorando seu potencial exegetico e, ainda que se possa pensar que demos um passo atrás em suas estratégias, este passo visa apenas desdobrar algumas consequências dessa assunção. Deste modo, recordemos que a orientação da *diataxis* segundo a *lexis* é de extrema importância no que se refere à ordem de leitura da obra (Diálogos). No entanto, como queremos saber sobre a Filosofia de Platão e nos diálogos ele mostra a filosofia, ou pelo menos o modo de vida, de pensar de Sócrates, então somente se tivéssemos certeza de que Platão a assume também como sua, e como a assume, poderíamos usar os diálogos para tal análise. E se pela *lexis*, enquanto grafia (ação de dizer inscrita) não é possível detectar esta adesão, porque quem fala são os personagens, talvez pela *diegese*, teoria da narrativa esboçada na própria *República*, portanto, determinando a *lexis*, seria possível compreender a intenção do autor que, assumindo ou não a teoria de Sócrates para si, faz questão de agir conforme ela, isto é, praticamente se elipsa<sup>69</sup> para que o máximo de realidade de seus personagens seja mostrado. Então tornar-se-ia senão evidente, ao menos plausível que Platão pensa semelhante a Sócrates, ou pelo menos aos resultados positivos das conversas, no que tange ao fazer poético. Contudo, isso acarretaria em outro problema: se não devemos transportar as análises das temporalidades da *genesis-poiesis* para as da *lexis-noiesis*, o inverso seria viável? Talvez, se e somente se, a história do autor for compreendida na temporalidade geral. Aliás, parece-nos que apesar da ligação entre as temporalidades ter a sua coerência, especificamente no caso de Platão o tempo histórico do autor é diferente do tempo dramático da obra, havendo apenas uma intersecção<sup>70</sup>. Dessa maneira, e compreendendo que o veículo da filosofia é multiforme, talvez fosse mais adequado aceitar cada temporalidade somente no seu específico âmbito de atuação. Esclarecemos: para analisar os diálogos, serve-nos a metodologia da *lexis-noiesis*; e para analisar o autor, a da *genesis-poiesis*. A questão é: em qual destas análises se manifesta a filosofia de Platão? E é possível evitar arbitrariedade ao tomar uma delas como escolha? Por exemplo,

---

<sup>69</sup> Lembrando que Platão aparece ou é citado em alguns diálogos conforme notas 14 e 31 acima. Resta saber se naqueles em que ele nem havia nascido ou estado presente, as formas do diálogo não envolvem camadas dialógicas de lembranças de outros colegas, atestando uma verdadeira tentativa de reconstituir, o mais próximo possível, o Sócrates histórico, suas conversas e sobre como e o que este falava.

<sup>70</sup> Vale lembrar: o tempo interno da obra vai de 450 a.C. até por volta de 356 - 347 a.C. O tempo do autor vai de 428 a 347 a.C. Mas o tempo da saga socrática, um dos focos aqui, vai de 450 a 399 a.C., ou seja, período em que há momentos em que Platão nem era nascido (450 a 428) e também de seu nascimento até os quase 30 anos (428 a 399 a.C). Devemos considerar ainda que o tempo da *poiésis*, ou seja, da feitura dos textos faz parte do tempo histórico do autor, mas é menor.

ao escolher os diálogos, pela quantidade e complexidade, teríamos condições de atestar que neles está contida sua filosofia? Ou ao escolher as cartas, apesar de todos os problemas que as envolve, estaríamos em melhores condições de asseverar o que pensa o autor? E os testemunhos de terceiros, seriam realmente válidos? Sem pretensões de verdade absoluta, vimos argumentando visando uma justa medida. E quanto mais desconstruímos, uma outra imagem vai se consolidando: a de que em relação aos diálogos socráticos, Platão é um brilhante imitador, capturando aquilo que ele acreditava ser essencial de uma vida filosófica: a saga socrática.

Pode-se constatar que este privilégio da **diegese** para o Sócrates platônico<sup>71</sup> é devido ao contexto em que ela está sendo debatida, qual seja, o da *poiesis* (feitura) da cidade ideal e por isso ela teria um grande impacto político, já que sua difusão tem uma função pedagógica (*República*, 397 d) já constatada numa **paideia** consolidada pela poesia de Homero e Hesíodo. Ou seja, “a teoria literária ou a teoria da **diegese** é um tipo de discurso que impõe questões do ponto de vista da recepção e dos efeitos”<sup>72</sup>. Aliás, deve ter sido por adotar Homero como o maior poeta (mimético) entre todos e ter levado elementos da epopeia para a tragédia (teatro)<sup>73</sup> que na sua *Poética* Aristóteles foi incapaz de apreender formalmente os diálogos socráticos<sup>74</sup>, isto é, de classificá-los como dramas.

## 2.4 Sobre o autor.

Após a morte de Sócrates, seus seguidores se refugiaram em outras cidades com receio do prosseguimento das retaliações do regime democrático restabelecido, assim como ocorreu com o “mestre”. Platão foi para Mégara onde permaneceu asilado na casa de Euclides, também pertencente ao círculo de Sócrates. No retorno à Atenas, reunindo companheiros da prática da reflexão filosófica, formou-se um grupo em torno

<sup>71</sup> Aqui estamos concebendo que Platão, autor, assume a posição do Sócrates da *República*, menos por ser discípulo e mais porque, como uma exposição metapoética, resulta do seu contexto.

<sup>72</sup> BRANDÃO, A poesia como diegese. p. 2.

<sup>73</sup> “De Homero chega-se ao teatro, é verdade. Mas não seriam as propriedades do drama que se transportam para a epopeia e sim as destas para aquele”. Cf. BRANDÃO, idem, p. 1.

<sup>74</sup> Cf. Aristóteles, *Poética*, cap. I, 4, p. 241: “Mas [a epopeia é] a arte que apenas recorre ao simples verbo, metrificando quer não, e, quando metrificando, misturando metros diversos ou servindo-se de uma só espécie métrica - eis uma arte que até hoje, permaneceu inonimada. Efetivamente, não temos um denominador comum que designe os mimos de Sófron e de Xenarco, os diálogos socráticos e quaisquer outras composições imitativas, executadas mediante trimeros jâmbicos ou versos elegíacos ou outros versos tais”.

de Platão que, ao comprar ou ganhar um terreno ao noroeste da cidade, funda a Academia<sup>75</sup>, inicialmente não uma instituição formal de ensino, mas um lugar onde era fomentado o livre pensamento e a interlocução entre seus membros. Pouco a pouco, tornou-se um lugar formal de educação, estabelecendo certas normas, “departamentos” ou áreas de autoformação e desenvolvimento em pesquisas bem como também do aparato de reprodução das obras (copistas etc.), até chegar o tempo em que começou a sinalizar sua finalidade: reformar o pensamento para proporcionar a reforma social. Neste sentido, cabe a pergunta: quando foram escritos os diálogos de Platão? É óbvio que gostaríamos de ter essa resposta. No entanto, a pertinência da pergunta neste momento serve apenas para nos lembrar de que as cronologias dos diálogos até então se baseavam em: 1. Nos graus de dificuldades que se estabeleciam entre a simplicidade da pergunta socrática sobre a essência que resultava em aporias até o vislumbre da complexidade de uma teoria das ideias sendo desenvolvida e outras teses sendo assentadas (parecendo até que o número de páginas de um diálogo evidenciava tal complexidade!); 2. Na conjuntura da estilística que baseava-se em palavras, expressões ou partículas usadas na grafia do autor para detectar sua evolução retroativamente; e 3. Em terceiros, sejam testemunhos oculares ou não. No entanto, todos eles tinham algo em comum: jamais levaram em consideração o tempo interno dos textos, sua dramaticidade, o “quando” a fala se desenrolava<sup>76</sup>. Frente a isso, entendemos o seguinte: a análise cronológica de tipo 1 é totalmente equivocada pois confunde aquilo que é disjunto, isto é, a cronologia interna da obra com a cronologia do autor. Dizer, p.ex., que o *Eutífron* pertence à primeira fase porque agrupado num esquema formal de pergunta-refutação-aporia, e não perceber que ali a cena dramática está entre as últimas das quais Sócrates participaria é incorrer numa possibilidade generalizada de erro. Entendamos: pode até ser que o *Eutífron* tenha sido escrito numa fase de juventude de Platão, mas não quer dizer que isso ocorreu pelo fato da formalização dos diálogos conforme a simplicidade dos esquemas ou categorias adotadas (aporéticos, transição, metafísicos, etc.). Em relação à análise de tipo 2, isto é, a estilística, longe de desacreditá-la em absoluto, apenas questiono o seguinte: Ao partir das *Leis* como último texto para identificar “as partículas guias” no escalonamento das fases dos diálogos e não

---

<sup>75</sup> GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega*. Versão espanhola de Alberto Medina Gonzáles. Gredos. Madrid, 199. Vol. IV. p. 30.

<sup>76</sup> Vide o conhecidíssimo texto de Ross em que logo no seu início (p. 5) ele diz que “as obras de Platão contêm poucas alusões a eventos históricos contemporâneos, exceto a prisão de Sócrates...” No fundo, isso parece aquela leitura de Lakatos sobre a ciência em que se protege o núcleo heurístico da sua corrente de pesquisa, evitando o problema...

considerando que há a possibilidade do autor ter tentado reproduzir o que os personagens fictícios realmente disseram, é lícito atribuir pela grafia mimética esse ordenamento? Dito de outro modo, se nos diálogos claramente Sócrates vai de jovem até os seus 70 anos, discute vários temas, com várias pessoas, podendo, portanto, ter uma linguagem característica, ela própria sofrendo alterações no tempo, tudo isto sendo bem representado pelo autor, seria justificável desconsiderar este aspecto do personagem em prol da assunção da autoria? Seria imprudente que a análise estilística repousasse sobre a ordem da cronologia interna dos diálogos bem como sobre a fala dos personagens? Porque deste modo, ao que parece, é possível desdobrar em análise estilística léxico-dramática (em que a escrita reproduz os *logoi* dos personagens) e análise estilística léxico-diégética (em que se abarca o *logos* do autor como totalidade da obra). Alguém poderia objetar que a *lexis*, enquanto grafia, escrita, representa diretamente o pensamento do autor, o que é altamente plausível, porém como poderemos ter certeza de que este pensamento também não é altamente mimético e que sua intenção última era o de reproduzir o mais fiel possível tais discursos, ações e situações<sup>77</sup>? Obviamente este está incluso naquele, o que nos leva a aceitar tacitamente a tese. Aqui só não desejamos deixar implícitas possibilidades específicas e suprimidas, desdobradas de um evento geral, significando, portanto, que apesar de úteis, podem não ser conclusivas.

Tal discussão só é levantada porque, em nossa opinião, não há nenhuma evidência de que os textos sejam absolutamente históricos ou absolutamente fictícios e, por isso, tomar posição relativa à licença poética do autor, confrontado com outros diálogos socráticos, bem como exigir que tudo tenha sido exatamente assim, implicaria em dois inconvenientes axiológicos que, pelo que vimos na seção 1, o autor dificilmente concordaria: a questão do ser-em-si. Ora, como vimos, Platão admite que nossa condição para o conhecimento exige naturalmente um afastamento daquilo que “é”. O nome, a imagem, a definição e o conhecimento são os meios de que dispomos para nos aproximarmos da coisa. Assim, eles também seriam os meios pelos quais nos afastamos dela, numa eterna fabricação de imagens do real. No entanto, como saber qual delas é a verdadeira ou a que melhor se aproxima do real? Pelo que se segue, não há como saber qual é mais verdadeira. Ele só diz que a inteligência, que podemos entender como o intelecto em ação ou o conhecimento (o quarto item) é o que mais se aproxima do quinto, isto é, do ser. E como não há motivo nenhum para entender que ao dizer isso ele acredite

---

<sup>77</sup> Em um romance, obra de ficção, isso deve ser mais plausível do que em uma obra que retrata o real.

que o conhecimento se resolva em absolutas verdades construídas, preferimos entender, ao menos momentaneamente, que a verdade construída sobre o ser é sempre uma verdade dialeticamente posta e testada pois que sempre em movimento. Por isso, acreditamos que o autor realmente tenha consciência da condição da fabricação dos discursos e como sendo um natural poeta, conhecedor de uma técnica poética e que apreendeu a filosofia de Sócrates.<sup>78</sup> Um poeta que enquanto desenvolvia seus dons artísticos, refletia sobre as questões filosóficas de sua própria obra, desdobrando a sua filosofia do seu personagem. Assim, ele sabe que não pode reproduzir todos os aspectos da realidade socrática, mas apenas o essencial para uma satisfação momentânea, já que dialética, bem como também entende o limite da liberdade poética e da imitação, pautando-se pelo mesmo critério. E isto seria a sua verdade, verdade relativa ao seu *logos* e seu modo de ser elaborado (poética ou filosoficamente falando), sua “crença antidogmática”. Daí também o porquê de seus leitores e comentadores padecerem da mesma sina: sempre tentar promover uma nova imagem de Platão, uma imagem diferente das outras, mas sempre de alguma forma ou por algum aspecto ligadas umas às outras.

É natural que os diálogos tenham sido escritos e reescritos sempre que fosse pertinente e embora não tenhamos certeza de que os textos constituam uma trama só desde o início<sup>79</sup> ou que apesar dessa concepção original houveram alterações decorrentes de novas circunstâncias<sup>80</sup>, ou até mesmo que cada texto foi escrito devido a uma circunstância específica mas que ao fim se confere um caráter de unidade, só podemos nos assegurar de que os textos dos *Diálogos* comportam complexidades no que se refere a sua composição que muitas vezes são encobertas por questões interpretativas. Por isso, precisamos apreender fenomenologicamente os textos e identificar suas nuances, desconstruindo juízos apressados, frequentemente confundindo análise e método, e esclarecendo melhor as distinções. Portanto, é lícito dizer, no interior do *Corpus* podemos distinguir até três enfoques distintos, sendo o primeiro para o protagonismo de Sócrates, o segundo para o protagonismo de outros personagens, que por sua vez se subdivide nos

---

<sup>78</sup> Se respeitarmos os tempos dos diálogos com o tempo do autor, é mais provável que ele tenha aprendido de Sócrates e reproduzido o que este disse, no tempo em que disse, do que imaginar uma licença poética que permitiria Platão fazer Sócrates dizer o que ele, autor, desejasse. Caso contrário, a temporalidade nos diálogos, como infelizmente se fez até Benoît, seria desnecessária.

<sup>79</sup> Não é improvável que Platão ou escreveu todos os textos de uma só vez, ou tinha uma única intenção ao fazê-lo que foi se manifestando aos poucos. Também não parece impossível que ele tenha escrito todos os diálogos, excetuando-se *As Leis*, durante a vida de Sócrates. Vide nota seguinte.

<sup>80</sup> Essa parece ser a tese dos que pensam a cronologia dos diálogos segundo um modelo de evolução do pensamento do autor a partir da complexidade dos textos. (ROSS, p.ex.).

que Sócrates está presente e naquele em que não há sua presença. O diálogo *Leis*, p.ex., se realmente se trata do último texto de Platão<sup>81</sup>, inclusive permanecendo inacabado pelo fato da morte do autor, não contendo o personagem Sócrates e também nenhum dos outros nomeados nos diálogos anteriores, pode nos indicar o término não só do protagonismo socrático, mas também da saga de seu pensamento, o que nos leva a pensar que há outro(s) *logos(i)*<sup>82</sup>, outro momento do autor, que apesar de desiludido por suas experiências malsucedidas na Sicília, pode também ter se aproveitado dos sucessos empreendidos com amigos e discípulos em outras áreas<sup>83</sup>. Isso explicaria a confusão relacionada à *Carta II*, 314 c onde Platão diz que tudo o que se diz nas obras é de Sócrates. Ora, ainda que esta carta não tenha sido escrita antes das *Leis*, certamente ela se refere ao que foi escrito antes das *Leis*<sup>84</sup> e, portanto, embora não conclusiva, ela pode sim atestar a intenção do autor em reproduzir o Sócrates histórico<sup>85</sup>. E para sermos consequentes com o dito mais acima, ao escrever as *Leis*, Platão já deveria ter organizado as outras obras segundo a ordem que lhe parecia ideal<sup>86</sup>. E assim, detectando essas intenções, podemos rastrear o espectro que as une.

Aliás, conclusivo parece ser o autotestemunho da *Carta VII*, no caso de autêntica. Nela Platão relata detalhes de sua vida, fala claramente sobre o problema do conhecimento (digressão filosófica) e justifica seus atos perante à opinião pública ateniense e também aos parentes e amigos de Díon. Neste passo compreendemos que os diálogos poderiam retratar o mais fiel possível do Sócrates histórico, e que em vida Platão tentou imitá-lo o quanto pôde<sup>87</sup>. Porém, se também entendermos que são obras de ficção

---

<sup>81</sup> Novamente atentamos para o uso dos testemunhos. De fato, para nossa análise não importa que tenha sido o primeiro ou o último texto a ser escrito, mas sim a cronologia dramática (interna à obra) e o enfoque dos protagonismos.

<sup>82</sup> Talvez seja mesmo o ponto máximo de encontro entre a *lexis* e o *logos* do autor, muito embora um de seus personagens seja impessoal (o Ateniense). Mesmo assim, esta afirmação necessita de estudos ulteriores, já que nosso enfoque aqui ficará restrito à análise da saga socrática.

<sup>83</sup> Como por exemplo Eudóxo, Teeteto, Heráclides, Xenócrates e até mesmo Aristóteles, etc. Ver acima nota 26 sobre Guthrie, pp. 464- 510.

<sup>84</sup> Não estamos dizendo aqui que concordamos integralmente com os estudos cronológicos dos diálogos, especialmente os estilométricos. Mas para além de nossas dúvidas sobre estes métodos, apenas queremos dizer que esta carta (*Carta II*) para efeitos de compreensão, deve ter sido escrita, no mínimo, antes das *Leis* e talvez no intervalo entre a mudança de enfoque do protagonismo socrático nos diálogos.

<sup>85</sup> Percebam que nossas asserções sempre são relativas ao modo como os discursos de que dispomos da vida e da obra de Platão, excetuando as sobreposições de terceiros, de testemunhos e de comentadores, se ajustam com facilidade sem que precisemos forçá-los.

<sup>86</sup> É praticamente impossível não conjecturar que uma coisa são os diálogos com Sócrates e sua vida de pesquisa e outra coisa as *Leis*. Se há realmente duas ou três intenções distintas, notadamente marcadas pela troca dos personagens ou de protagonismo, é preciso comparar o escopo de ambas.

<sup>87</sup> GILL, Christopher. O diálogo de Platão. In: *Platão: Leituras*. Org. Francesco Fronterotta e Luc Brisson. Ed. Loyola. São Paulo, 2011, pp. 53-71. O autor diagnostica três abordagens interpretativas da qual a primeira é ver os diálogos como veículo da filosofia de Sócrates e Platão, cf. p. 55.

baseada em fatos reais, Platão pôde em determinado momento e medida, ter feito os seus personagens se comportarem de forma bastante semelhante ao que ele, autor, pensa, filosoficamente falando, mas guardando a devida medida e evitando o abuso mimético. Não se trata de simplesmente reproduzir ele mesmo, Platão histórico em Platão personagem, conforme *Apologia* 34 a e 38 b e *Fédon* 59 b (presença-ausente), mas de detectar se, onde, quando e em quem o Platão histórico, autor, manifesta opiniões semelhantes às suas, ato certamente inverificável nos diálogos, porém passível de ser reconstruído a partir das cartas (especialmente a supracitada VII) e do estudo sobre o uso mimético que aqui discutimos. Aliás, este é um ponto que deve nos guiar: atribuir a personagens anônimos a voz de Platão é no mínimo controverso, já que, como visto acima, em alguns diálogos ele é personagem, e se quisesse falar por si mesmo, reproduzir-se não seria um problema, seja ele técnico ou filosófico.

Ao levantarmos a classificação por gêneros literários bem como ao aclararmos suas interrelações, depreendemos que a voz do diálogo, isto é, a do TU (ou do VÓS) é um meio termo entre o subjetivo e o objetivo, é um apelo do autor que dissolve sua personalidade no mundo, nos personagens e, portanto, no drama, que tecnicamente não tem narrador (ou o tem indiretamente), mas aquilo que o autor queria expor na sua totalidade e sequência. Evidencia também não somente com relação a uma personagem específica<sup>88</sup>, mas outras que serão utilizadas como contraponto de discussões. Por exemplo, no caso dos diálogos que têm Sócrates como personagem, claramente a *lexis* dispõe a leitura do texto numa ordem na qual figura Sócrates admitindo desde muito cedo uma teoria das ideias como solução para os problemas do conhecimento e do ser, e segue a vida toda enfrentando as dificuldades pertinentes a este problema, tentando superá-las, mas ao vê-la refutada, no início com Parmênides e por último com o Estrangeiro de Eleia, acaba tornando-a uma aposta, uma esperança e uma fé no *Fédon* e, portanto, jamais constituindo uma doutrina que se consolidasse por parte do personagem. Ora, o que justificaria dizer que os temas e seus desenvolvimentos nos diálogos tenham sido objetos de discussão após a morte de Sócrates? E ainda, ao fazer seus personagens falarem o que pensa o autor, no sentido de sua doutrina, por que estabelecer isso a partir de uma conexão com personagens e eventos históricos? Não seria isso um tipo de imitação que é tão discutida nos diálogos, aquela que afastaria e muito do real, manipulando seus

---

<sup>88</sup> DORION, *op.cit.* Além de elencar uma série de situações e comportamentos paradoxais do personagem Sócrates nos diálogos platônicos (pp.31-37), o autor ainda faz um parênteses onde ressalta que a licença poética dos autores dos *logoi sokratikoi* impede a reconstituição das doutrinas do Sócrates histórico (p. 38).

personagens ao sabor da imaginação? O tão apaixonado e reconhecido pupilo de Sócrates, em sendo isso verdadeiro, seria mesmo capaz de inventar toda essa trajetória reflexiva? Ou como um artista nato, oriundo da aristocracia grega, para quem a memória é uma excelência na distinção entre os indivíduos aptos intelectualmente, se como verdadeiro poeta que enveredou pelos caminhos da filosofia Socrática, Platão não teria a necessidade de relatar o mais fiel possível o homem que foi pra ele o melhor e mais justo, seja rememorando os fatos que presenciou, seja descrevendo relatos daqueles que os tinham presenciados e dos quais gozava extrema confiança<sup>89</sup>? Aliás, parece ser justamente por enxergar que seguir ou desenvolver ao extremo o suposto pensamento do Sócrates histórico<sup>90</sup> implicaria em uma adesão ao imobilismo parmenidiano, Platão, que em determinado momento de sua vida freqüentou os mobilistas heracliteanos (Crátilo), sentiu a necessidade de rever criticamente esta tendência. É o que poderia explicar a inclusão no percurso socrático de outras vozes protagonistas. Seriam elas críticas, desdobramentos ou assimilações? Serviriam para refutar de vez a Teoria das Ideias do personagem Sócrates ou para reavaliá-las e explicitá-las? Visaria com isso condenar a prática socrática ou salvá-la das confusões que as imagens do filósofo e da filosofia, no contexto poético, político e pedagógico da *paideia* grega poderiam proporcionar? E assim, que sentido teria em propagar a memória de um herói que nada vence? O não protagonismo de Sócrates seria suficiente para justificar o abandono da história e introduzir a ficção? Talvez a teoria das ideias seja isso mesmo, uma teoria, uma visão, uma conjectura ou contemplação aspirando a ser tese, mas permanecendo hipotética, maleável, não comprometida, em última instância, com uma protologia<sup>91</sup>, por mais que daí se possa construir uma, mas sendo sempre um pensamento socrático assimilado e difundido por Platão com seus propósitos. Além do mais, se no caso dos personagens impessoais das *Leis* pode-se imaginar uma ficção, deveríamos imaginar também no caso do Estrangeiro de Eleia? Sendo uma conversa no dia seguinte ao Teeteto, talvez ela estivesse incluída na camada dialógica nas quais conversam Euclides e Terpsião, portanto seria também uma rememoração de uma conversa que o próprio Sócrates relata a Euclides que depois de

---

<sup>89</sup> Veja-se o Anexo II no fim deste texto a distribuição das camadas dialógicas ou miméticas. Elas podem nos dar uma ideia da possibilidade dos relatos serem históricos e Platão os querer descrevê-los.

<sup>90</sup> Não temos como atestar a distensão reflexiva de Platão na sua dimensão temporal, pois ele poderia tanto já ter compreendido os limites da teoria e a sua necessidade de superação e ainda assim seguindo seu projeto de transformar Sócrates em um novo tipo de herói, bem como promover a revitalização da discussão para elucidar o caminho das ideias.

<sup>91</sup> REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. Ed. Loyola. São Paulo, 1997. Ver pp.117-166 e também toda terceira parte onde o autor estuda o que chamou de teoria dos princípios primeiros da realidade e seus nexos estruturais com a teoria das ideias.

algum tempo resolve transcrevê-la. E como escreve o que lhe acude a memória, logo, lembrar do nome do protagonista do *Sofista* seria de responsabilidade do próprio Sócrates.

Ora, isso parece convergir tanto para o que Platão diz sobre o conhecimento na digressão filosófica da *Carta VII*, 342 b (1), quanto para uma indeterminação sobre a figura do Platão histórico, possivelmente nem dogmático e nem cético, segundo alguns testemunhos históricos (2) e, também, em última instância e em certa medida, ao próprio Sócrates histórico (3). Poderíamos formular essas perspectivas do seguinte modo: (1) A impossibilidade do conhecimento absoluto do ser; (2) o retorno ao suposto pensamento de Platão na Média e Nova Academias, representado pela *αὐτομάτη* e associado ao caráter do mestre enquanto crente numa verdade que não se pode atingir plenamente; e (3) o saber que não se sabe socrático, desdobrado em Ironia (aspecto herdado da comédia?) e Maiêutica (aspecto herdado da tragédia?), ilustradas dramaticamente.

Para o primeiro ponto, Platão nos diz explicitamente na *Carta VII* 342 b – 344d como ele compreende a questão do conhecimento. Segundo ele, o conhecimento consta de cinco itens ou etapas: o nome (*ὄνομα*), a definição (*λόγος*) e a imagem (*εἰδωλόν*), o conhecimento (*ἐπιστήμη*) e o ser em si mesmo (*αὐτότῳ*). A seguir ele esclarece estes pontos com o exemplo do círculo. O nome seria este mesmo “círculo” e a definição seria a de ser “uma figura cujos pontos são equidistantes do centro”; a imagem seria como aquela desenhada na areia. Em relação ao quarto ponto, entendido como ato subjetivo (*ἐνὶ ψυχῇ*) de captar a essência de algo e mostrá-lo, isto é, reproduzi-lo (seja por palavras, seja por imagens, ou ainda ações), Platão elucida que pode ocorrer de três formas: ou uma intuição intelectual (*νόησις*), ou uma opinião verdadeira (*δοξαστικὴ*) ou ainda por um método científico (*ἐπιστήμη*); e por fim o ser em si mesmo, inexaurível e inesgotável em suas possibilidades, mas que se deixa entrever, tanger mesmo, de modo que possibilite e até mesmo fundamente os quatro passos anteriores. É a ideia do círculo que guia a mão de quem desenha a imagem do círculo na areia, imagem que é contraditória, pois tangencia retas enquanto que ao círculo perfeito isso seria impossível. Portanto, é preciso conciliar um aspecto transcendente (*ἐπέκεινται*) e outro imanente (*ἐπιπέδον*) ao mesmo tempo<sup>92</sup>. Estes aspectos devem ser compreendidos no interior do próprio ser (ou de sua análise), no seu âmago como constituintes de sua natureza. Devem

---

<sup>92</sup> cf. Platão. *Sofista*, onde a discussão muda das ideias para o SER ou consolida as ideias como o SER que se deixa ver.

ser compreendidos também com relação ao sujeito. O aspecto transcendente provocaria uma tensão na alma que busca, elevando-a e impulsionando-a a superar suas contradições e limites e o aspecto imanente seria o resultado expresso produzido na esfera do judicativo, do mimético, da palavra refletida e formulada. Ora, o que é isso senão o reconhecimento da necessidade de um saber forte para responder as demandas que a alma se põe e, portanto, superar-se, bem como também o reconhecimento dos limites das capacidades humanas para tal empreendimento<sup>93</sup>? O que é isso senão o atestado em uma crença psicológica<sup>94</sup> nas ideias de Verdade e de Bem que caminham juntas com a gradual consciência da insuficiência das nossas condições para detê-las em absoluto?

Estaríamos aqui diante da polêmica entre Forma e Conteúdo e suas mútuas determinações, o que parece, volta e meia, ser o problema filosófico por excelência. E esta tese é apresentada de modo a perceber os limites do conteúdo e abrir o leque para outras investigações como as especulações sobre a Forma (eidos/j), a Ideia (Idea/a) ou o Ser (to on, ou Onsi/a) que o momento histórico já preparava. Platão foi quem se debruçou sobre esse problema, promovendo a discussão herdada do Sócrates histórico sobre as ideias e seu modo de buscar fundamentá-las, evidenciando seus limites e consequências, paralelamente ao seu projeto político. Porém, de modo algum isso se reflete nos diálogos. O que vemos é COMO Sócrates pensava através do seu retrato nos diálogos e que possivelmente o autor destes diálogos, herdou esses temas, refletiu sobre eles e formou sua própria visão de mundo, mas expressa isso nas cartas, não nos diálogos. Pode ter expresso nas doutrinas orais também, mas como material de que dispomos sobre isso é difícil de se reconstituir, então fiquemos apenas com as cartas<sup>95</sup>. E, aqui pode-se sugerir a seguinte tese: a escolha da Forma diálogo<sup>96</sup>, dramatizando as dificuldades de Sócrates em sustentar as ideias, mas ainda assim fiel a elas constitui para o autor o melhor modo de transmitir a tensão dialética entre a instabilidade e flutuação dos juízos e a exigência, contraditória, pois impossível, da unidade absoluta de sentido. Por isso, ao que

---

<sup>93</sup> TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escritura em Platão*. Trad. Fernando Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. Ed. Discurso Editorial. São Paulo; Editus UESC. Ilhéus, 2003. P.103 e ss, especialmente p. 117 onde se deslinda a relação entre *Eros* e *Logos* e conclui pelo seu papel constituinte da filosofia para Platão.

<sup>94</sup> CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Ed. Loyola. São Paulo, 2010. Na p.44, Casertano elucida a importância de não somente TER uma verdade, mas também de ACREDITAR nela e demonstrá-la.

<sup>95</sup> E ainda que tentássemos, a intenção aqui de seguir a opinião em primeira voz de Platão, mostra diferenças consideráveis para a reconstrução das doutrinas não escritas. Estariam elas mais para uma “filosofia não escrita”, no sentido de uma organização proposicional da discussão dialogada de Sócrates que também ilustraria a tensão dialética entre a necessidade judicativa e contradição inerente ao próprio ser.

<sup>96</sup> Exceção às *Leis*.

parece, dialética<sup>97</sup> no sentido socrático-platônico<sup>98</sup>, é a constatação da inseparabilidade ontológica entre Forma e Conteúdo, Mente e Matéria, Ser e o Ente, Transcendência e Imanência, através do movimento do *logos* que parece indefinido, na busca de saber qual determina qual, ou seja, de uma exigência de anterioridade de um sobre o outro, mas que não a garante, mesmo que se acredite. É como se o desejo de unidade provocasse uma tensão transcendente que ganha satisfação momentânea na necessidade judicativa. Por isso, a Forma “diálogo”, tal como nos lega Platão, não pode e nem consegue desprezar seus conteúdos, assim como o corpo não pode desprezar as sensações e também como o conhecimento não pode ser elaborado sem a *doxa* e muito menos a filosofia sem a arte (entendida como técnica ou poética). Tudo isso mostrando as condições do homem enquanto animal pensante<sup>99</sup>. Mais justificativas que corroboram esta tese a seguir.

O segundo ponto refere-se à fama ou reputação com a qual os antigos concebiam Platão e o seu pensamento. Se nos reportarmos para dentro da própria Academia veremos que aqueles que lá estiveram tinham várias aspirações e diferentes inspirações filosóficas. Temos dogmáticos como Espeusipo e Eudoxo voltados para o desenvolvimento das matemáticas; pragmáticos como Aristóteles, inclinado para a Biologia e a História; Erasto e Corisco na Ética e Política; céticos como Arcesilau e Carneades, preocupados com a dialética e muitos outros. Como não são eles personagens de textos dramáticos<sup>100</sup> e sim personagens históricos é de se supor que apesar de suas características e talentos pessoais, Platão influenciou bastante em suas vidas, claro, para aqueles com os quais conviveu, e vice-versa. No entanto, julgar que temos nos diálogos repercussões dos debates que se aprofundam nas questões matemáticas (*Teeteto*, *República*, *Timeu*), da Política (*Político*, *Leis*) Ontologia (*Parmênides*, *Sofista*), Mímesis

---

<sup>97</sup> Cf. GILL, op.cit. p. 53. “...A representação da dialética, uma filosofia em ação, no quadro de uma conversação entre duas pessoas, dirigidas por uma delas ao sabor das perguntas e respostas apresentada numa forma literária que põe em cena fatos e feitos dos personagens.”

<sup>98</sup> Almejamos mostrar exatamente essa possibilidade: Platão herda a teoria das ideias do Sócrates histórico que ele dramatiza verossimilmente, numa caminhada deste personagem para ilustrar não necessariamente uma doutrina, mas um modo de pensar baseado EM ideias (exigência), ou seja, não a filosofia DE Sócrates, mas a filosofia COMO Sócrates, ao modo de Sócrates. Isso é a obra de Platão, a que envolve a saga socrática. Em relação ao que ele autor pensa, pode-se dizer que é a organização proposicional destes mesmos temas que, embora não representado dialeticamente, Platão conclui que é da própria natureza do homem, enquanto ser que almeja o conhecimento, ser dialético. Por isso, as cronologias dos diálogos são, ao menos até aqui irrelevantes porque não importa quando Platão escreveu, ele não falava dele e sim do Sócrates. Por isso também o estudo da temporalidade da lexis ser importante para nos fazer refletir sobre as temporalidades em geral e evitar imiscuir umas nas outras sem a consciência disso.

<sup>99</sup> *Crát.*, 399 c, sobre *anthropos* sendo um animal que analisa o que vê.

<sup>100</sup> Exceção a *Teeteto* que aparece em alguns diálogos e talvez *Aristóteles*, cf. já comentado na nota 21 acima.

(*Fédon, Fedro, Crátilo*), Dialética (*Eutidemo, Górgias*) e etc., como resultado destas pesquisas e que Platão põe na boca de Sócrates ou outros personagens é um tanto apressado. Por que não ter escrito diálogos com os títulos/nomes dos personagens desta fase? Por que não reproduzir os diálogos da Academia ao invés de situar as “inovações” ou desenvolvimentos sobre as Ideias e a matemática, p. ex., na época sócrática? O que impediria o autor de registrar tais fatos tão mais próximos dele do que alguns dos diálogos que ele mesmo escreveu sobre Sócrates?<sup>101</sup> Como sucedeu com Sócrates, a quem os discípulos retratam de formas diferentes e conforme o humor de cada um, não deve ter sido diferente com Platão. E neste sentido, identificar o autor dos diálogos, estes sendo multifacetados nos seus temas, com apenas uma das correntes que emanam dos seus seguidores não parece conclusivo, e sim, talvez, uma adesão tácita desta corrente<sup>102</sup>. Pensá-las como um todo constituindo as características e o pensamento de Platão e até mesmo seus momentos, isso sim, parece mais adequado. E assim, somando-se ao ponto anterior, poderíamos nos arriscar a dizer que a filosofia de Platão é *logopoética*, isto é, o esforço reflexivo que resulta em um *logos*, um discurso, uma linguagem, visualizado através da dialética das ideias, retratada tanto em sua vida (cartas, evidentemente) quanto em sua obra (os diálogos, menos evidente), porque é isso o que ele aprende de Sócrates e que tenta retratar em seus diálogos, como modelo alternativo de *paideia*. Nem só dialética (a forma), eterna dinâmica dos contrários que se resolvem uns nos outros (Heraclitismo), nem só teoria das ideias (o conteúdo), entendida como um conjunto de princípios que constituiriam uma sofisticada doutrina imobilista (Eleatismo), mas de ambas (forma e conteúdos) constituindo um todo, uma síntese dos seus momentos como pessoa histórica e autor dos textos dramáticos com intenção filosófica reformista, que, mesmo aglutinando os pontos (1) e (2), como visto acima, tem como base, justifica-se e fortalece-se mesmo é no ponto (3) que passaremos agora a argumentar.

Neste terceiro passo, compreenderemos como a influência de Sócrates se fez tão presente e tão marcante na personalidade de Platão que até o próprio autor teve dificuldade em se divorciar da imagem do amigo. Assim pensamos porque a admiração e

---

<sup>101</sup> Caso mais emblemático, o do *Parmênides*.

<sup>102</sup> Talvez também o fato de existirem duas correntes tão distintas e extremadas indique que o fundador da Academia transitou ou mesmo se colocou numa bipolaridade da qual nunca saiu e que a opção por apenas uma delas revela mais a disposição dos seus partidários do que do próprio autor. Entendemos exatamente isso: como não se pode concluir definitivamente sobre à qual pólo pertence o autor, apreendemo-lo na mistura, nem cética nem dogmática, mas que ao acreditar na verdade e buscá-la, retrata os sucessos e insucessos desta busca enquanto revela nossa capacidade para tal empresa, isto é, justamente o que fez seu amigo Sócrates.

o fascínio que o velho Sócrates<sup>103</sup> exercia sobre o autor dos diálogos ocorreu desde muito cedo. Alguns familiares do então jovem ateniense (de 420 - 399 a. C. entre os 8 e os 28 anos de Platão) pertenciam ao séquito do famoso filósofo. Por isso, mesmo que se diga que Platão não o frequentou desde sempre, ele deveria ter conhecimento sobre Sócrates desde tenra infância. Desta forma, é possível que ele tenha introjetado, conforme o humor que lhe é próprio, as características do amigo. É plausível a tendência a imitar os heróis. No entanto, até que ponto se deu esta imitação é que temos de ressaltar. É comumente aceito que a figura histórica de Sócrates destilava sua ironia evidenciando a contradição dos seus interlocutores e, por assim dizer, desmascarando “pseudos saberes”. Mas era mesmo essa Ironia, apenas uma figura de linguagem, um deboche velado, bastante comum na comédia antiga, ou ela tinha outras características? Ao analisar os diálogos, por exemplo, segundo a *diatáxis* da *lexis* de Benoit e não isolados em si mesmos, compreendemos que a trajetória de Sócrates inicia-se com a tese das ideias que refutadas proporcionaram um longo período de silêncio aporético<sup>104</sup>. Após o ímpeto inicial e com o conselho de Parmênides em relação ao seu futuro na filosofia, Sócrates ainda se depara com o que disse o oráculo de Delfos. Na *Apologia* de Platão, Sócrates lembra que desde jovem, um amigo seu, Querefonte, consultou o oráculo sobre se haveria alguém mais sábio do que ele na Grécia, ao que o oráculo respondeu negativamente. Ao saber disso, Sócrates, entendendo que não sabia nada, viveu o drama de discordar do oráculo por sua consciência atestar sua ignorância e ao mesmo tempo compreender a verdade contida no *logos* do deus que não pode mentir. E depois de um longo período aporético, ele resolve interrogar aqueles que são reconhecidamente sábios em suas áreas e disso resultou que estes pretensos sábios não sabiam do que diziam, muito menos tinham consciência disso, enquanto, ao contrário, Sócrates entendia que sua superioridade era justamente por saber que não se sabe. Ora, se as imagens representam este drama do pensar, seria a Ironia socrática apenas um debochado modo de envergonhar seu interlocutor provando-o que nada sabia? Se em missão para compreender o que disse o deus, Sócrates sai a procura da prova de que ele não é sábio, mas opostamente encontra o seu saber na negatividade dialética da aceitação tácita dos discursos, podemos considerar a Ironia apenas uma figura de linguagem? Ou talvez devêssemos entender Ironia (*eiOrwnei/a*)<sup>105</sup> como derivando do

<sup>103</sup>Quando Platão nasceu em 428 a.C. Sócrates já tinha mais de 40 anos.

<sup>104</sup>BENOIT (2015), p. 131.

<sup>105</sup>CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Ed. Klincksieck. Paris, 1968, p. 326 e 370.

verbo *ei0/romai / e0ro/mai*, perguntar, questionar e que também se aproxima de *e0/roj*, amor ou desejo, este impulso para algo além de si que, neste caso seria o saber? Seria a filosofia do Sócrates histórico este desejo singelo de busca da sabedoria que permaneceria durante toda a vida e, portanto, uma atividade constante de retificação ou revisão das suas opiniões, sentimentos e ações? Certamente, essa visão da filosofia socrática está representada nos Diálogos de Platão. Além do mais, mesmo que não se depreenda dos textos uma doutrina sistemática, o próprio Sócrates fez escolhas relevantes em vida do ponto de vista político, moral, etc. (não capturar Leão de Salamina; beber no banquete; não cuidar dos próprios filhos; participar de batalhas; ser acompanhado por um *dai/mwn*). Sendo assim, parece razoável que Platão quis imitar a imagem, a postura do seu amigo e é até mesmo discutível se se pode caracterizar um rompimento com ele ao escrever os textos<sup>106</sup>.

Contudo, é muito plausível supor que em algum momento de sua trajetória, Platão tenha se colocado a pergunta sobre que conhecimento ou saber é esse a que aspira um filósofo? É possível atingi-lo, agarrá-lo e, portanto, tornar-se sábio de algum modo? Se de algum modo Platão desenvolveu a teoria das ideias como resposta a esse problema ou se foi Sócrates quem a formulou, como ele descreve no *Parmênides* ou ainda se ela surge de membros da Academia, dificilmente saberemos com exatidão. Mas talvez o que mais importa é que, tal como ele nos legou os Diálogos em seu modo de exposição (*Darstellung*), devemos compreender sua intenção. E nesta, não só o questionamento e a dúvida pontual se põem através da Ironia do personagem Sócrates, vivendo o drama de encontrar tal conhecimento, como também se evidencia outra característica atribuída ao Sócrates histórico, a saber, a Maiêutica. Como se sabe, trata-se da arte de parturejar ideias, posição na qual Sócrates se encontra diante daqueles que amistosamente se colocam à disposição para o diálogo filosófico, o autêntico diálogo. Em certa medida, não seria a imitação da forma de vida de Sócrates, isto é, imitar o seu percurso histórico de reflexão que interessa ao Platão, autor e reformista? Os diálogos não difundiriam a necessidade de reflexão que implicaria numa postura diferenciada em relação ao imediatismo e incontínuas de uma sociedade corrompida pelo luxo e superfluidades? Entendemos que se trata de uma hipótese plausível. A inspiração geral da confecção dos diálogos segundo intenções políticas, artísticas e filosóficas do autor, qual seja, difundir um ideal

---

<sup>106</sup> Como vimos, Sócrates aparece escrevendo, compondo no início do *Fédon*. Há também o testemunho de DL de que Sócrates quando jovem ajudava o trágico Eurípedes a escrever suas peças. Vide nota 27 acima.

(e não somente as ideias, enquanto doutrina, porém como parte deste percurso), aquele do drama do pensar, isto é, da (s) condição (ões) que envolve(m) a própria reflexão: a vida de Sócrates.

Portanto, a partir dos exercícios que aqui apresentamos e com os dados que foram levantados, pode-se concluir, ainda que temporariamente, que os diálogos de Platão podem ser analisados em até três partes, uma com Sócrates protagonista, outra com Sócrates, mas não sendo protagonista e a outra com as *Leis*<sup>107</sup>; que conscientes desta separação, compreendemos ainda assim que Platão inaugura<sup>108</sup> uma forma literária que poderíamos denominar de drama filosófico ou ficção histórico-dramática, forma que evidencia sua intenção em convidar à reflexão a comunidade a qual pertence, à Grécia inteira, ao mesmo tempo que reverencia e eterniza a memória do mestre e dos temas tratados através do uso consciente da imitação que também é explicitado nas próprias obras e servem ao autor como contexto; e, por fim, que se nós leitores, ao nos depararmos com essas cenas dramáticas, com todo esse percurso dramático do pensar, percurso em que forma e conteúdo jamais se separam, poderíamos não só questionar a realidade imediata que nos é dada (dialética negativa instaurada pela Ironia) mas também procurar, em nosso próprio drama reflexivo, encontrar as respostas para nossas inquições (dialética positiva instaurada pela Maiêutica) tendo como exemplo ou inspiração, o herói de Platão, seu amigo Sócrates, por um lado; Deixemos para hora oportuna para desdobrar as complexidades envolvidas no *logos* dos outros personagens protagonistas para enxergar assim ou continuidade ou uma diferenciação e pô-la em relevo.

## 2.5 *Sobre a obra*

Para que e para quem Platão escreveu os diálogos? Tal questionamento é feito consciente da não necessidade de que se possa escrever com o fim de expor o que se escreveu bem como também da possibilidade de não se dirigir necessariamente a alguém.

---

<sup>107</sup> Nosso estudo, por economia de tempo, ficará restrito aos diálogos com Sócrates sendo protagonista, considerados autênticos, porque desejamos focar na discussão sobre a linguagem na saga do Sócrates Platônico.

<sup>108</sup> Se o contexto era o da escrita dos diálogos socráticos pelos discípulos de Sócrates, somente o testemunho de Aristóteles promove uma diferenciação entre Sócrates e Platão. No entanto isso não quer dizer nos diálogos e sim por outros meios, como o oral p.ex.

Mas supondo que esta possibilidade foi objeto de reflexão e decisão consciente do autor dos Diálogos, qual a finalidade, quando e por que ocorreu e a quem se remeteriam os discursos?

Em livro que nos conta sobre a história do texto de Platão, Henri Alline<sup>109</sup> dissecou essa problemática através de alguns registros históricos da vida de Platão, bem como do modo de produção de textos disponíveis à época. Considerando uma tradição que acreditava que Platão já escrevia obras poéticas antes mesmo de frequentar a Sócrates<sup>110</sup> e também devido às condições de confecção, edição e divulgação de textos pertinentes ao período<sup>111</sup>, Alline detecta que apesar de em Atenas já haver um público letrado e uma demanda pelo consumo de obras literárias, os textos iniciais de Platão podem não ter sido feitos para publicação. O autor levanta a hipótese segundo a qual Platão tinha certo prazer por imitar as cenas irônicas, nas quais Sócrates desfere críticas mordazes aos seus interlocutores, mas ainda assim, acatando os ensinamentos do “mestre”, não os tornava público. Exceção feita para aqueles pertencentes ao séquito socrático e com o fim de ilustrar o estilo do mestre, reproduzindo seus feitos nas batalhas discursivas. Conta ainda Alline que após a morte de Sócrates e as suspeitas que recaíram sobre seus discípulos, eles se dispersaram pela Grécia e Platão retirou-se para junto a Euclides em Mégara<sup>112</sup> e que provavelmente as conversas entre os amigos de Sócrates continham exposições sobre o modo como cada um relembra do mestre. A partir daí, os escritos de Platão tomariam outro rumo e não seriam mais um divertido entretenimento para o grupo, mas se converteriam numa verdadeira missão, aquela de levar aos outros filósofos os exemplos do mestre, com a intenção *mais de abertura para a reflexão do que guia em direção a uma tese própria de Sócrates*<sup>113</sup>, já que os escritos eram aporéticos e com um caráter cético, embora deixassem claro que Sócrates foi o melhor educador da juventude e foram os atenienses que não o compreenderam<sup>114</sup>. E mesmo circulando internamente nas mãos dos amigos, que poderiam copiá-los, transcrevê-los, etc., ainda permaneceriam sem pretensão de difusão ao grande público.

---

<sup>109</sup> ALLINE, H. *Histoire du texte de Platon*. Ed. Édouard Champion. Paris, 1915.

<sup>110</sup> Idem, *ibidem*, p.2-3.

<sup>111</sup> Idem, *ibidem*, p.1-2.

<sup>112</sup> Idem, *ibidem*, p.3-4.

<sup>113</sup> Idem, *ibidem*, p.4 “...aussi les voyons-nous plutôt destinés à ouvrir les esprits qu’à les guider;”

<sup>114</sup> Idem, *ibidem*, p.4.

Assim, vale lembrar, os diálogos, copiados e transcritos privadamente, não tardariam chegar ao grande público. E em seu retorno a Atenas, antes mesmo de instituir a Academia, Platão se preocuparia com a edição e difusão dos textos, tendo inclusive uma estrutura ou aparato (técnico e ideológico?) que o auxiliava no empreendimento de publicação em massa. E depois de aderir ao “comércio livresco”, ele teria se dedicado a alguns cuidados de edição para que alterações ocorridas pelos próprios mercadores não influenciassem as tiragens dos textos, constituindo assim, fontes seguras para a transmissão de sua obra. Com o estabelecimento da Academia, esse processo se organizou ainda mais e suas obras poderiam, de forma bastante cuidadosa, chegar ao seu público destinatário conforme o desejo do seu autor. Portanto, ao menos em relação aos primeiros diálogos, ainda que não escritos para publicação, esta acabou ocorrendo e, depois disso, foi respaldada pelo autor. Seria assim também com os diálogos que seriam escritos posteriormente. Tanto que, prosseguindo com a análise de Alline, textos como o *Parmênides* e *Sofista* seriam textos endereçados à especialistas. O *Fédon* e o *Teeteto* seriam dedicados a um grupo de amigos de Sócrates e Platão e a outras escolas que tivessem alguma afinidade com o fundador da Academia. Todos estes casos, de algum modo, favoreciam a difusão das obras de Platão, ainda que indiretamente.

Todavia, essa reconstrução do caminho da produção platônica está assentada mais em testemunhos e hipóteses do que em fatos. Por isso, basta-nos aqui apenas a ligeira constatação de que houve um certo empreendimento relativo àquela produção e também à sua difusão e sobre isso não nos estenderemos mais. Podemos tratar, assim, da forma dos Diálogos e sua relação com o contexto artístico da época. Em que medida os textos de Platão podem se assemelhar a outros gêneros literários antigos, especialmente os dramáticos como p.ex. a Tragédia e a Comédia? Sabemos que na Atenas de Péricles, a dramaturgia poderia confeccionar os seus textos incluindo a música que seria encenada nos papiros<sup>115</sup>. Assim, na peça *Orestes* (321-344), do poeta trágico Eurípedes, encontra-se gravada no texto original a “trilha sonora”, a parte musical que seria encenada juntamente com as falas dos personagens. Assim também em *As Rãs* (209-220), do comediógrafo Aristófanes, encontramos veladamente, não a música, mas sim a musicalidade, a grafia do ritmo que comandaria o espetáculo ou a encenação dramática.

---

<sup>115</sup> DELAUAUD-ROUX, M-H. In: *Clássica* Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 25, n. 1/2, ano 2012, PP 125-132. Disponível em: <https://classica.emnuvens.com.br/classica/article/view/80/80>. cessado em 19/01/2017.

Por outro lado, como atesta Menezes Neto<sup>116</sup>, os diálogos de Platão são herdeiros dos elementos literários da comédia e elenca as semelhanças entre eles, quais sejam, linguagem coloquial, contexto cotidiano, jogo de palavras, paródia, estilística, sátira, invectiva, a referência a personagens históricos, além do uso de personagens em situações tipicamente cômicas<sup>117</sup>. Talvez, tais indicações materialmente inscritas nos papiros antigos nos permitissem demarcar as diferenças entre um texto unicamente literário dramático, mas não teatral, isto é, apenas para leitura, o que seria o caso dos diálogos, e os textos que, além disso, são feitos para a encenação teatral naquele período. Além disso, se como descreve Aristóteles em sua Poética<sup>118</sup>, “*a comédia imita homens inferiores... e a tragédia homens superiores*”, seria o caso de pensar que o diálogo platônico é um híbrido intragenérico que incorpora elementos de outros gêneros literários e os articula num debate<sup>119</sup>. Para isso, seria necessário um breve estudo sobre os gêneros artísticos / literários, não tanto quanto os entendemos nas preocupações dos teóricos contemporâneos, mas sim como eram compreendidos à época. E, principalmente, isso nos possibilitaria especular sobre a capacidade e a intenção de Platão com relação a sua obra, vendo-o como artista-filosófico<sup>120</sup>, genuíno herdeiro cultural do contexto grego de Homero e Hesíodo, mas também de Heráclito e Parmênides.

Anatol Rosenfeld em seu texto *O Teatro Épico*<sup>121</sup>, remonta, curiosamente, a Platão e Aristóteles para classificar as obras literárias. Segundo ele, no livro III de *A República* (394 a - d), Sócrates fala de três formas de imitação: A primeira seria a imitação plena, compreendida como o modo de fazer falar personagens (diálogos) que encenam sem jamais o autor falar por si mesmo (tais como na tragédia e na comédia); em segundo, o relato do poeta sobre seu estado anímico, aparentemente se referindo aos ditirambos

<sup>116</sup> MENEZES NETO, Nelson de Aguiar. Os elementos cômicos do diálogo platônico. In: Revista Ítaca, UFRJ, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/2751> Acesso em 20/01/2017. VEJA-SE TB LUISA BUARQUE.

<sup>117</sup> Idem, ibidem, ver em especial o potencial cômico / bufônico de Sócrates e outras figuras.

<sup>118</sup> ARISTOTE. *Poétique*. Trad. Ch. Batteux. Ed. Jules Delalain et fils. Paris, 1874. Cap.II, p. 5.

<sup>119</sup> Cf. elucida MENEZES NETO, p. 5 e ss, sobre a importância filosófica do processo de composição dos diálogos de Platão. É interessante notar que o autor ressalta uma atopia dos diálogos, tal como já os classificava Aristóteles na sua poética, cap. I, pp.3-4. Os diálogos socráticos (filosóficos?), assim como os Mimos de Sófron e Xenarco são imitações em prosa e, até então, não possuíam uma classificação conhecida.

<sup>120</sup> SCHLEIEMACHER, F.D.E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Ed. UFMG. Belo Horizonte, 2002, p.30. A insistência do autor em relação à inseparabilidade entre Forma e Conteúdo nos diálogos nos instiga a pensar o modo de determinação entre eles, suscitando a questão de se tal determinação, embora necessária e explícita, não encontra termo em nenhuma prioridade de uma delas e, por isso, os diálogos seriam, ao fim, propositalmente dialéticos, abertos ao horizonte do entendimento e da compreensão.

<sup>121</sup> ROSENFELD, Anatol. *O teatro épico*. Editora Perspectiva. São Paulo, 1985, p.15.

(semelhante à lírica); e em terceiro, a mescla deste dois, isto é, narração seguida de diálogo ou encenação (como p.ex., a epopéia). Já para Aristóteles, ainda segundo Rosenfeld, há vários modos<sup>122</sup> literários de se imitar a natureza. De modo bastante semelhante ao que diz o Sócrates de Platão, o estagirita fala sobre dois gêneros, o épico (ou narrativo) e dramático. Porém, diferencia no interior da narração duas formas, uma na qual se introduz um terceiro (o autor, no caso das epopéias) e a outra na qual se insinua o próprio autor, ou seja, em primeira pessoa sem que intervenha outro personagem. Explica ainda Rosenfeld que deve ser assim, visto que o personagem platônico e Aristóteles reconhecem, no caso da narrativa em primeira pessoa, a expressão dos cantos dionisíacos, as bacantes, etc. Já no caso da narrativa em terceira pessoa, reconhecem obras como as de Homero. E, por fim, no caso do drama, entendem a encenação de personagens que constroem a cena por si mesmos diante do espectador. É, portanto, nos esforços desses dois pensadores inaugurais que Rosenfeld enxerga a origem categórica dos três gêneros literários.

No entanto, continuando sua análise e entendendo que essa universalização ou cristalização dos gêneros já foi criticada como um artificialismo ao longo da história, Rosenfeld mostra a importância dessa distinção entre os gêneros, pois ela estabelece um esquema que, embora privado de pureza e sem pretensão de norma reguladora, descreveria de forma relacional a realidade literária multiforme. Ou seja, ainda que as essências dos gêneros literários permaneçam eficazes para a análise, não devem ser tomados como absolutos e sim como modelos intercambiáveis não para orientar meramente o fazer artístico, mas para nortear o estudo e compreensão formais do texto, isto é, ajustar a multiplicidade dos fenômenos a certa ordem (p.15). Dessa forma, Rosenfeld passa, então, a descrever a teoria dos gêneros.

Para o autor, a primeira dessa categorização constitui o gênero Lírico, no qual os poemas seriam em geral de pequena extensão e de presença marcante de um EU que exprime um estado anímico, jamais cristalizando-se em personagens nitidamente destacados (p.16). O segundo gênero é o Épico, constituído por poemas (ou não) de maior extensão e no qual um narrador apresenta personagens envolvidos em uma trama de acontecimentos. Por fim, o gênero Dramático contém as obras dialogadas nas quais os próprios personagens atuam sem serem apresentados por um narrador. Ao Lírico, em que

---

<sup>122</sup> ARISTOTE, *op.cit*, III, pp. 5-6.

o EU expressa os sentimentos de forma rítmica, pertenceriam obras do tipo canto, ode, hino e elegias. Ao Épico, que seria uma estória que alguém nos conta, pertenceriam a novela, o conto, o romance e a epopeia. Ao Dramático, enfim, no qual **os diálogos se destinam a serem “levados à cena por pessoas disfarçadas que atuem por meio de gestos e discursos no palco”**, pertenceriam obras da tragédia, comédia, farsa e tragicomédia (p.17-18).

Dessa forma, com a explicitação destes três pontos (público e publicização dos diálogos; a inscrição da música e da musicalidade nas obras a serem encenadas e a classificação por gêneros), como poderíamos categorizar os Diálogos de Platão? Além disso, ao conseguirmos categorizá-los, isto seria suficiente para compreendê-los? E por último, entendendo que não há pureza entre os gêneros, seria possível destacar algum entrecruzamento entre eles que permitisse melhor classificar a obra do filósofo ou poeta e, assim, melhor entender seu significado?

É possível considerar que os textos de Platão constituem obras profundamente dramáticas<sup>123</sup>. E também que ao analisar os seus aspectos dramáticos, descobriu-se uma temporalidade interna aos textos que permitiu ordená-los corretamente, conforme uma suposta intenção do autor. Segundo essa ótica, mesmo que haja narração nos diálogos ela está sempre inserida em um diálogo anterior<sup>124</sup>. Consequentemente, esta disposição mostra um enredo dramático, nos moldes da tragédia e da comédia, evidenciando tanto o contexto artístico no qual o autor e sua habilidade ou capacidade estão inseridos quanto também uma trama repleta de aventuras e desventuras entre as personagens, lugar de atrito e contradições. Porém, imediatamente uma questão reclama nossa atenção: a presença de Sócrates em quase todos os diálogos, mas também a sua ausência no maior

---

<sup>123</sup> Cf. introdução, p. 8 e também BENOIT (2015), p. 33. Em nossa lista, as obras de Platão que iniciam-se por narrativa ou diálogo indireto são: *Lísis* (Sócrates narra sua marcha para o Liceu e no caminho encontra Hipótales); *Cármides* (Sócrates narra sua volta ao cerco de Potideia e se encontra com Querefonte); *A República* (Sócrates narra que descia, no dia anterior, ao Pireu juntamente com Glauco); e por fim *Parmênides* (Céfalo narra sua ida de Clazômenas para Atenas onde se encontra com Adimanto e Glauco). O *Axíoco* também é introduzido desta forma, mas é considerado apócrifo. Todos os outros escritos, sejam autênticos, espúrios ou duvidosos (exceção das Definições) são diálogos diretos, mesmo a *Apologia* (grande monólogo com partes dialogadas, mas na presença dos atenienses e dos juízes).

<sup>124</sup> Cf. Benoit (2015) pp. 34-41. O autor destaca o caso dos diálogos que são considerados narrativos, mas que na verdade representam diálogos no interior de outro diálogo (casos de *Protágoras*, *Banquete* e *Fédon*) ou mesmo narrativas inseridas no interior de um diálogo primeiro (caso *República-Timeu*). Deve-se ressaltar ainda os casos do *Parmênides*, *Lísis* e *Cármides* em que o diálogo indireto ou narrativa está inserida num contexto dialógico, já que quem narra logo passa à conversação, o que não impede, na forma e no conteúdo, que se analise as obras como dramas.

ou mais extenso deles, a saber, as *Leis*<sup>125</sup>. Isto nos autoriza perguntar se Platão quis dizer algo com os textos nos quais Sócrates estava presente, algo diferente do que quis dizer com as *Leis* e seus outros personagens, isto é, se são dois conjuntos de “peças” diferentes nas quais cronologia interna e sequência dramática devem ser divorciadas, ou se, de fato, devemos entender na totalidade do corpus, o sentido do *logos* do autor, entendendo as duas partes como constituindo a mesma sequência léxico-noética e / ou tendo a mesma finalidade? Sócrates diz na *República* 394 d que “... onde o *logos*, como um sopro nos levar, ali devemos ir” e isso deve certamente constituir um bom método para análise de uma obra. Contudo nos diálogos quem fala com quem e para quem? O *logos* de um personagem tem sempre uma identidade que o diferencia dos demais *logoi*; ele é sempre de alguém que está em algum lugar e fala com um determinado propósito para alguém. Isso diretamente na trama. Por outro lado, indiretamente há a mensagem do autor, a partir da trama, para quem recebe a mensagem, no caso, o leitor. Sendo assim, pelo menos em um primeiro momento da análise, justifica-se a divisão dos diálogos naqueles com Sócrates e aqueles em que ele não aparece, ainda que em ambos possa haver tanto uma sequência temporal interna quanto uma comunidade de temas, ideias e fins. Isso significa que utilizando a metodologia da *lexis* para abordar universalmente os diálogos de Platão, não devemos nos esquecer da heterogeneidade que ela expressa. Trataremos disso mais adiante.

Outro fato interessante é que ao analisar os tipos de dramaturgias antigas chegaríamos às questões que se pode denominar de metapoéticas, metadramáticas ou ainda metateatrais. Seria a filosofia ou a poética platônica uma espécie de dramaturgia do pensar? Baseada em fatos reais, ela não seria produto do seu contexto? Os diálogos socráticos, não seriam eles próprios, dramas? Não seriam uma alternativa literária / poética ao teatro dramático e à epopeia, seja porque, enquanto técnica da escrita (*graphê*), reúne elementos das dramaturgias trágica e cômica<sup>126</sup>, seja como crítica de uma *sociedade do espetáculo* buscando avançar em seus modos de transmissão e recepção dos valores

---

<sup>125</sup> DORION, Louis-André. A figura paradoxal de Sócrates nos diálogos de Platão. In: *Platão: Leituras*. Org. Francesco Fronterotta e Luc Brisson. Ed. Loyola. São Paulo, 2011, pp. 29-42. Além da quase onipresença de Sócrates nos diálogos, indicando profunda influência sobre Platão (p. 29), que inclusive acreditaria estar autorizado a atribuir ao Sócrates histórico as teses defendidas por este nas obras (p. 38), o autor destaca ainda a retirada progressiva de cena do mestre que passa de protagonista a um mero interlocutor presente até eclipsar-se totalmente nas *Leis*.

<sup>126</sup> P.ex., da tragédia o enredo de um herói que desde o início foge do seu destino e depois de todas as aventuras e desventuras acaba fracassando nessa fuga ao encontrá-lo. Já da comédia, o dito mais acima, nota MENEZES NETO, imagens do cotidiano, personagens reais, ironias, etc.

sociais, etc.?<sup>127</sup> Segundo os estudiosos<sup>128</sup>, uma das principais características que diferencia Dramaturgia Cômica (D.C.) ou o Teatro Cômico (T.C.) da Dramaturgia Trágica (D.T.) ou o Teatro Trágico (T.T.), no que tange aos aspectos metapoéticos, é a presença de autorreferências do autor conscientizando a plateia de sua presença no teatro e do que estão fazendo ali. Segundo Luisa Buarque, a insistência no alerta sobre a tecnicidade do T.C., especialmente em Aristófanes, aponta para uma realidade presente e não para um mundo ficcional. Essas e outras estratégias metateatrais colidiriam frontalmente com as da tragédia. Isso porque a tragédia seria uma composição ilusória, fingindo ser real. E nessa oposição entre a tragédia como ilusão que encobriria as estratégias metateatrais, e a comédia enquanto consciência dessas estratégias, deveria haver um espectro de outras possibilidades de escrita dramática que surgiriam como alternativas a ambas<sup>129</sup>. E o diálogo socrático, incluindo o drama platônico, poderia ser uma dessas alternativas, contrapondo ao teatro da ilusão o drama da verdade, que nada mais seria que o drama da des-ilusão.<sup>130</sup> Ora, sendo realmente essa a proposta platônica para o drama, então recordar feitos e gestos da vida de Sócrates, suas discussões, etc., seria o legado de um modo de desfazer crenças comuns instauradas e preservadas pela poética grega em geral até aquele momento (mitologia, teatro, sofística, etc.). Os diálogos socráticos<sup>131</sup>, em especial os diálogos platônicos, seriam uma nova forma de drama capaz de concorrer com os outros gêneros pelo seu espaço na paideia grega, sendo seu princípio distintivo a verdade à que se chega no debate público dos argumentos dialógicos racionais em prosa conduzidos por argutos e irônicos personagens.

E é neste percurso que gostaríamos de discutir sobre a origem dos Diálogos enquanto obra literária e sua adesão por parte de Platão. E nisso já reside uma problemática que tange tanto à Arte, quanto à História, enquanto ciência, e à Filosofia propriamente dita. Teriam os Diálogos a intenção de reproduzir a vida dos personagens e

---

<sup>127</sup> Sócrates faz exatamente isso. Do ouvido para a visão e desta para a inteligência? VERNANT, PIMENTA, CAMPOLINA

<sup>128</sup> TAPLIN apud BUARQUE DE HOLANDA, *op. cit.*, p. 6.

<sup>129</sup> Cf. PESSANHA, J.A.M., pp. 15 – 18, para quem “há um movimento reflexivo que já antes de Platão é crítico da poesia, do tipo homérica, mas ainda assim é filosofia poética”. Platão estaria neste contexto.

<sup>130</sup> MATTEI, J-F apud PESSANHA, *ibidem*, pp. 26-29: “é preciso sair de uma forma de teatro que se nega, assim como de uma arte que se rejeita para que se construa a arte pelo avesso. É preciso inverter o que está invertido”.

<sup>131</sup> Não nos interessa aqui tratar das distinções entre os vários compositores dos diálogos socráticos, muito menos especular sobre idiosincrasias relacionadas às suas dissidências. Para nós, todos eles como membros do séquito socrático se esforçaram para reproduzir a vida de Sócrates. Uma boa coletânea sobre o assunto encontramos em “*Sócrates*”, de DONALD MORRISON (Org.).

a história de Atenas ou dos lugares onde são retratados? Ou todos eles são, em última instância, obras de arte, *mimesis* (*mi/mesij*), oriundos de uma *techné* (*texnh/*) específica e com um fim determinado? Ademais, o quê de filosófico há neles, já que para muitos eles transmitem uma doutrina, velada ou não? Usando a terminologia cunhada por Benoit, ou seja, a da temporalidade da *lexis*, pode-se afirmar com bastante segurança que a maioria dos personagens, bem como os eventos que marcam a temporalidade dramática dos diálogos, é histórica<sup>132</sup>. É claro que num texto poético os personagens sempre são elaborados segundo a ótica do autor, e assim, importaria pouco ou quase nada sobre como as coisas aconteceram. No entanto, e apesar da suposta licença poética, vimos assentando que dificilmente o escritor Platão, com seus dotes artísticos, se afastaria do que ele aprendeu com Sócrates, naquilo mesmo que ele representa nos seus diálogos sobre *mimesis*<sup>133</sup>. Portanto, não temos motivos para duvidar que os diálogos de Platão, exceto as *Leis*, pretendam, de fato, retratar a vida e o pensamento de Sócrates. Aliás, apesar das críticas à escrita tecidas no *Fedro* 275 c - e, há um ponto em comum com relação à ela no qual o autor se assemelha às opiniões dos seus personagens (e porque não às das pessoas reais?!). Em várias passagens do diálogo, o personagem Sócrates critica a escrita e seu uso. Mas crítica aqui parece ter mais o sentido kantiano do que um mero desprezo. Significa refletir sobre as condições, limites e usos da escrita e não necessariamente um descarte sumário. Tanto que, no *Fédon* 60 d, o próprio Sócrates passa o tempo que lhe resta escrevendo<sup>134</sup>. Neste sentido, parece superado o problema da escrita, já que ficou claro que escrever um texto que critica a própria escrita não impede que se a conheça, enquanto técnica, e se a use. Muito menos se é um personagem e não o autor dizendo. Ao contrário, transmite na própria crítica, as possibilidades mais adequadas ao seu uso.

Mas voltando a discussão sobre a consideração dos diálogos serem retratos históricos ou poéticos vejamos o que diz a profa. Eliana Yunes<sup>135</sup>, especialista em análise e interpretações de obras literárias. Questiona ela o seguinte:

---

<sup>132</sup> Exceção feita aos personagens Estrangeiro de Eleia de *o Sofista* e *o Político*, o Sócrates Jovem do *Sofista*, Aristóteles no *Parmênides*, os três que dialogam nas *Leis*, Protarco e Filebo no *Filebo*, etc.

<sup>133</sup> Assumimos aqui, enfim, que o fundamento da escrita dos diálogos e do modo de lê-los está, portanto, contido nos próprios diálogos.

<sup>134</sup> Conta-nos Diógenes Laércio que Sócrates quando jovem auxiliava o trágico Eurípedes a escrever suas peças. Vide LAERTIUS, Diogenes. *Live, opinions and remarkable sayings of the most famous ancient philosophers*. Londres, 1696, p.109. VIDE nota 27.

<sup>135</sup> YUNES, E.L.M. Análise e interpretação de obras literárias: obstáculos entre obras e leitor? In: *Revista Perspectiva*. r.CED, Florianópolis, v.3, n.6, jan/jul 1986, pp. 68-74. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/issue/view/707/showToc>> Acesso em: 04/11/2016.

“...qual a diferença do texto literário (com o texto informativo)?... a realidade não se constitui  
 senão pela relação que o homem, sujeito que a “contempla”, estabeleça com ela pela linguagem.  
 Qualquer aproximação com o real se dá pela construção e manifestação verbal. A diferença está nos  
 tipos de textos que falam do real; todos serão versões do mundo com pretensões diversas em relação à  
 verdade (p. 70).”

Continuando, Yunes lembra a distinção feita por Hegel entre *História* e *Poética*. A primeira seria um discurso sobre o mundo, fiel ao real. A segunda seria um discurso sobre o mundo em que o homem se vê sujeito/objeto das ocorrências, não sendo necessariamente vinculado ao real. Assim, a ficção pode (re)inventar o mundo e sua referência seria interna ao discurso. Desse modo, prossegue Yunes, diferentemente do texto informativo, o poema convida o leitor a explorar os sentidos do texto (p.71). Enquanto as interpretações dos fatos, no caso do texto informativo, surgem do contexto, devendo sua qualidade à objetividade e unidade de sentido, as obras de artes são oriundas da relação pessoal do autor, da obra e do leitor num contexto específico de intertextualidade/subjetividade que se cruza na linguagem, e sua maior qualidade se deve ao fato de permitir o cruzamento de sentidos, ampliação das significações, recriação da complexa ambiguidade das situações de vida, etc. (p.71). Ora, os Diálogos de Platão são, em sua totalidade, um conjunto de textos informativos sobre a vida e o caminhar de Sócrates, em especial, e de Atenas do século IV, em geral? Ou são resultado da reflexão de um autor inserido num determinado contexto e que deliberadamente escolhe a forma dramático-dialogada para expor a metamorfose de seu pensamento inicialmente, como visto acima, visando imitar para ilustrar, depois exemplar e por último, a finalidade era não só resgatar e perpetuar a memória de Sócrates, tornando-o um novo tipo de herói ou modelo a ser seguido, personagem que propõe uma teoria das ideias como uma resposta para os problemas do conhecimento e, por isso mesmo, enfrentou por toda sua vida as dificuldades em se convencer a si mesmo e aos outros dessa possibilidade, mas com isso também ampliar o debate, indo além da saga socrática<sup>136</sup>? Isto quer dizer que no mínimo há uma base histórica para a construção poética de Platão. E mesmo sendo produzidos poeticamente, ou seja, visando um efeito estético e não uma simples informação, bem como sendo dirigidos pelo autor (autoria poética!), ajustando cenas, personagens e discursos, o “teor”, o impulso e a característica dos personagens não devem ter sido

---

<sup>136</sup> Por isso as três seções desta tese: Saber o que Platão pensa filosoficamente; saber o que diz sua obra, como e porquê diz o que diz, dentro de suas condições; e por fim, como pensar a partir do que se mostrou e progredir dialeticamente.

adulterados<sup>137</sup>. Por isso, para superarmos a controvérsia entre Histórico e Poético, isto é, entre a mera reprodução de cenas reais e a encenação de cenas realmente possíveis, é preciso ou ter certeza de qual delas é a opção do próprio autor ou que seja uma tomada de decisão consciente do exegeta. Isso porque o termo “poético” assume no mínimo duas acepções diferentes, mas em estreita relação de dependência, que revelariam, em última instância, a intenção do autor. O primeiro significado é o de “ato material de produção” (para nós, o fato, neste caso, literário) e que estaria mais relacionado ao momento de confecção da obra, ou seja, sua cronologia. O segundo significado é o de produto deste ato enquanto imagens. O primeiro sentido estaria ligado à prática efetiva do autor facilmente constatável pelo simples fato dos *Diálogos* existirem, enquanto que o segundo significado estaria, antes, ligado a uma concepção teórica, ou seja, do que produzir, como e porquê. A primeira concepção parte da *lexis* como resultado e organiza a leitura. A segunda leva em conta o processo da elaboração da *lexis*, sem desprezar a sua ordenação. E sendo a primeira aquela do professor Benoit, e da qual surgem nossas inquições, pretendemos explorar aqui a análise que envolve a segunda acepção.

Que a maioria dos diálogos conta a trajetória de Sócrates do *Parmênides* ao *Fédon*, nisso não há problemas. Que as *Leis* sejam outra “peça”, com outra intenção e motivação, nisso há. Porque nela, a trajetória de Sócrates já não existe. Ao estabelecermos a relação lexis-diegeese acima ficou patente que a narrativa numa obra dramática depende da narração do autor que neste caso mudou o cenário, os personagens e talvez até o teor da mensagem. E se devemos respeitar na análise “quem fala”, sendo outra a trama, os personagens sendo outros, não deveríamos confundir o *logos* dos diálogos com Sócrates e o *logos* das *Leis*. No máximo poderíamos cotar a cronologia dos fatos e a cronologia dos fatos dramáticos. Logo, se os textos são históricos faz sentido demandar uma análise primeiramente separada entre esta subdivisão dentro do *Corpus Platonicum*, a saber, uma dos diálogos com Sócrates e a outra com as *Leis*. Se são poéticos, só serviria para nos alertar em relação aos momentos do *logos* do autor. Quanto ao saber se ainda e em que medida os textos se sustentam como objetivos / informativos / históricos, segue abaixo uma discussão.

Retomando a classificação por gêneros, conforme Rosenfeld, no Lírico, o EU que se exprime (individual ou coletivo) não tem a intenção de comunicar este estado de

---

<sup>137</sup> Para o Sócrates platônico da *República* 397 e – 398 b, Homero é censurável por abusar da *mimesis*, não por usá-la. Cf. BRANDÃO, *op. cit.*, p. 2.

alma a alguém, mas sua finalidade é a expressão imediata, presente (p. 22-24). Já no Épico, um narrador, distanciado do mundo, conta algo, uma estória a alguém. Algo que já passou, já aconteceu e, portanto, está no passado. Aqui sim, vê-se a necessidade da comunicação, já que o discurso vai de quem conta para quem recebe com a intenção de transmitir ou mostrar como os personagens se comportam sem se transformar num deles (p. 24-26). Por último, com relação ao gênero Dramático, mesmo desaparecendo a relação sujeito/objeto (como no Lírico), o mundo se apresenta absoluto em relação ao autor/narrador, unindo a objetividade e distância da Épica e a subjetividade e intensidade da Lírica. O narrador desaparece absorvido pelos personagens que mantêm, cada um em si, parte dele<sup>138</sup>. Os personagens se emancipam do narrador, numa espécie de narração indireta, mas guardam sua essência. Poderíamos dizer que essa emancipação se dá do seguinte modo: do ponto de vista, p.ex., de um drama *histórico*, quem diz são os personagens, o tema, etc., diretamente. Já do ponto de vista drama *fictício*, quem diz é o autor, mas indiretamente. Rosenfeld, pp.26-29, cita Hegel<sup>139</sup> “*para quem o gênero dramático é aquele que reúne em si a objetividade da epopéia e a subjetividade da lírica*”, na medida em que representa como se fosse real, em imediata atualidade, uma ação em si conclusiva que, originando-se na intimidade do atuante, se decide no mundo objetivo, através de colisões entre indivíduos. Assim descrito, o tempo do gênero Dramático não é o presente eterno da lírica nem o passado da narrativa, mas um presente linear que passa, se desenvolve, ligando causalmente eventos e com um futuro inesperado. E não sendo a voz do EU (lírica) nem a voz do ELE (épica), a voz do drama é a do TU (ou do VÓS), constituindo, portanto, nem expressão nem comunicação, mas chamamento, convocação, apelação (p. 34). Esta função linguística apelativa teria como fim, ainda segundo Rosenfeld, externar as vontades que se confrontam através do diálogo visando mutuamente influenciar umas às outras.

Dito isto, e assumindo o que foi exposto, podemos assentar alguns pontos que acima ficaram em suspenso. Em primeiro lugar, parece que de fato os Diálogos de Platão, ainda que compreendidos como inteiramente dramáticos, não foram elaborados para apresentação teatral e nem inicialmente para a publicação, isto é, não foram feitos como peças para serem encenadas, visto que embora contenham elementos literários comuns à tragédia e à comédia, não contêm em si descritos outros elementos constituintes

---

<sup>138</sup> Vide o problema da participação no *Parmênides* 131 a e ss.

<sup>139</sup> cf. HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*. Vol. IV. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. EDUSP. São Paulo, 2004. p. 200.

tradicionais da cênica grega (as músicas inscritas, p.ex.). Além do mais, é preciso que se estude os diálogos com Sócrates e os sem Sócrates de forma separada, mesmo que casualmente convergências léxico-teóricas possam disso ser desdobradas. Não é de todo impossível imaginar que Platão inicialmente tentava retratar fatos reais, e que somente depois de muito tempo quisesse manifestar opiniões outras que as de Sócrates e seus outros personagens, passando assim, da reprodução de um **drama histórico** para uma **ficção filosófica** nas *Leis*. Por isso, o cuidado na análise sobre o seu *logos*, enquanto *phoné*. Por fim, o que mais vale ressaltar, é o fato de que, compreendidos como Dramáticos, os diálogos apresentam um convite, um apelo que parte das suas personagens, manifestando a intenção última do autor. E como um subgênero dramático, a **ficção filosófica** e o **drama histórico** reuniriam personagens e fatos históricos na tentativa de captar o espírito, as condições sociais da pessoa ou da época o mais fiel possível e com o intento político-filosófico e nesse panorama acompanhar o drama do próprio autor, que com sua obra nos conclama à reflexão, ao mesmo tempo que ilustra pontos nos quais a sua preocupação é mais latente, sempre tendo como horizonte a urgente reforma política tão cara a Platão, autor e personagem histórico que, frustrado pela política de seu tempo, assume diversas modalidades de intervenção: A instituição da Academia, a confecção dos diálogos e as viagens à Sicília. Poderíamos dizer, para concluir, que Platão inaugurou um subgênero dentro do gênero dramático, que aqui designaremos de **drama histórico-filosófico**, fazendo uso consciente da imitação para atingir seus fins políticos.

### **Conclusão**

Afinal, o que são os diálogos de Platão? Não só Platão, mas também outros seguidores de Sócrates escreveram diálogos tendo o mestre por personagem. Aristóteles reconhece este gênero literário como os *Logoi/ Swkrati/koi* (discursos socráticos ou diálogos socráticos). Desde então se levantou o problema de qual destes seguidores emanava o verdadeiro Sócrates histórico. Contudo, a querela foi classificada como um falso problema, já que Sócrates nada escreveu e tudo que se sabe sobre ele ou é o que está descrito nestes diálogos ou doxografia de terceiros. Sendo Platão um desses seguidores, seria justo no mínimo dizer que o Sócrates dos seus *Diálogos* é um retrato fiel ou mais

próximo possível do que foi realmente o mestre. E na busca da Filosofia de Platão, chegamos a uma clara concepção técnica do autor, ao mesmo tempo que detectamos não poder julgarmos sua originalidade filosófica (ao menos nos diálogos socráticos). Dessa forma, o talento artístico de Platão pode ter se somado ao que ele recebeu do mestre; se chegou a promover uma filosofia genuína, não deveríamos atribuí-la aos diálogos nos quais Sócrates é protagonista. Teríamos também dificuldades em saber isso nos outros diálogos, porque os seus personagens protagonistas são anônimos. E como já vimos, não podemos atribuir a Platão o que diz seus personagens sem as devidas ressalvas, pois que ele poderia ter dito por si. Então, o mistério que ronda essas, diríamos, segunda e terceira intenções, deve ser problematizado de forma a realçar essas distinções. Sem dúvida alguma, para as pretensões científicas, o uso da *lexis* é o guia para compreender os textos de forma universal. No entanto, acreditamos ser necessário, no interior mesmo da *lexis*, pôr em relevo estas distinções para que a compreensão geral não implique numa homogeneização do *logos* do autor, mas sim no reconhecimento da sua totalidade discursiva como heterogênea.

Vimos as condições que permearam a fabricação dos textos. Sabemos também o que o autor pensa sobre a realidade e dos motivos da existência dos diálogos, enquanto uma nova poética para a nova *polis* almejada por Platão. Pretendemos agora, organizar a experiência da leitura e compreensão conforme as três partes diagnosticadas (Sócrates protagonista, Sócrates não protagonista, Sócrates ausente). Mas precisamos, pela ordem do dia que se nos impõe, nos limitar aos diálogos em que Sócrates é protagonista. Em trabalhos futuros, analisaremos as outras partes.

### SEÇÃO III – HERMENÊUTICA: compreensão nas vozes dos OUTROS.

“Ora, tornarmo-nos semelhantes a outrem com respeito à voz e ao aspecto é imitar aquele ao qual nos tornamos semelhantes.” (*República*, 393 c).

#### 3.1 *Compreensão no interior da diátaxis da lexis.*

Depois de organizado os diálogos e a ordem nas quais a sua cronologia interna nos permitiria acompanhar uma sequência léxico-noética<sup>140</sup>, poderíamos levantar algumas questões. Em primeiro lugar, o que significa ilustrar o caminhar do pensamento socrático do *Parmênides* ao *Fédon* tendo o *Sofista* no meio? Não exatamente no meio, mas lembrando que este diálogo se situa dramaticamente no ano de 399 a.C., isto é, pouco antes da morte de Sócrates, portanto, no mesmo ano dramático em que o ocorre o *Fédon*. Se em vários diálogos, inclusive elaborados cronologicamente mais cedo, predominou a figura de Sócrates e seu filosofar, por que tardiamente escrever o *Parmênides* (em que as “ideias” resultam para o jovem Sócrates como resposta à necessidade de um conhecimento duradouro, estável ou imóvel) e o *Sofista* (onde já no fim da sua vida, as ideias são rechaçadas como tal resposta pelo Estrangeiro de Eleia)? Faltava, na visão do autor, explicitar que essa teoria ou discurso era do seu amigo desde jovem e que, mesmo sofrendo as críticas do personagem *Estrangeiro de Eleia*, ele iria até o fim com ela no *Fédon*? Ora, se assim nosso autor dispôs sua obra é plausível supor o interesse em mostrar no mínimo duas coisas: por um lado, a saga do pensamento socrático, com suas atribuições e características, tendo início e fim bem delimitados; por outro, uma diferenciação crítica desta saga, que poderia ser uma nova etapa do pensamento do autor (original ou não), superando a primeira, ou até mesmo uma etapa revisionista, incrementando novas perspectivas. Como tendemos a ver Platão mais como um poeta da nova paideia, um poeta-filósofo<sup>141</sup>, diga-se de passagem, é interessante notar como apesar

<sup>140</sup> Lembrando que a ordem da cronologia interna aos diálogos a assumimos do prof. Benoit.

<sup>141</sup> Com o espírito filosófico herdado de Sócrates, este sim representante da filosofia (ou de um tipo dela), enquanto atividade incansável de busca do conhecimento e da verdade, consolidando-se num caráter ao mesmo tempo moderado, reflexivo, apaixonado e que exemplifica com sua vida este ideal. Platão, como artista dotado de impulso político reformador e a quem deveríamos comparar mais a Homero e a Hesíodo do que a Aristóteles e a Epicuro (ou seja, intermediário entre a mitologia/poesia e a filosofia sistemática),

da devoção que prestou ao amigo<sup>142</sup>, há situações em que seu herói não só não vence batalhas discursivas, mas também deixa de protagonizar as atenções, culminando com seu específico silêncio diante do Estrangeiro de Eleia no *Sofista*. Este não enfrentamento, apesar de destacado, não deve ser encarado como uma verdadeira fuga do debate. Isto porque o prólogo do *Sofista* dá indícios de uma conversação amistosa, além de propor uma curiosidade cara a Sócrates<sup>143</sup>. Resta saber se todo esse debate crítico, que aparentemente culmina com refutação da teoria das ideias que Sócrates<sup>144</sup> voltará a defender no *Fédon* é de fato uma antítese ou uma reformulação do que se entende pela relação ser e linguagem, ou ainda uma descrição de uma conversa real. Para isso, busquemos como se estruturou essa relação ao longo dos diálogos, mais especificamente, na saga socrática.

No entanto, muito se falou sobre uma parte dos diálogos como representativa do Sócrates histórico e outra parte usando-o como um personagem porta-voz do autor. Boa parte dessas análises são baseadas, como já dissemos, na declaração de Aristóteles sobre Platão separar os universais dos particulares enquanto Sócrates não o fazia. Isso promoveu um rastreamento progressivo da construção da TEORIA DAS IDEIAS de Platão que simplesmente foi feito desprezando a organização temporal interna dos textos. Muitos mal-entendidos se sucederam após isso e nos fizeram praticamente ver um amálgama entre Sócrates e Platão, sendo quase a mesma pessoa, muito embora houvesse entre eles uma hierarquia<sup>145</sup>. Todavia, agora conscientes da *diatáxis* da *lexis* e desdobrando as condições da poética platônica, algumas trilhas interpretativas nos são aclaradas: por um lado, pode-se pensar no desenvolvimento dos diálogos ao longo da vida do autor como rememoração sua dos eventos e debates, claro, nos quais isso era possível, bem como rememoração de outros com os quais se tem a confiança de um retrato

---

eleva Sócrates ao patamar de Aquiles e Odisseu, fazendo dele a imagem que se deve cultuar, o ícone a ser seguido. Senão em sua totalidade, ao menos dentro das condições que organizamos aqui da obra e restringindo o alcance, isto nos parece totalmente plausível.

<sup>142</sup> Não é por acaso que preferimos usar a palavra “amigo” ao invés de “mestre”. Primeiro porque é o termo usado por Platão nas cartas; segundo porque se os próprios diálogos tentam mostrar que Sócrates se recusava a ensinar, então seu séquito é mais de admiradores do que de pupilos.

<sup>143</sup> Porque ele deseja saber se o sofista, o político e o filósofo são equivalentes ou distintos.

<sup>144</sup> Para quem lê desconsiderando a dramaticidade. Porque para quem a lê assim, desde sempre nunca se formou uma “teoria” no sentido forte desse termo, mas apenas uma conjuntura, uma pesquisa, situações hipotéticas, etc.

<sup>145</sup> Vide nota 143 acima. Sócrates sendo “mestre” de Platão ou de qualquer um implicaria numa forma de descendência intelectual que se projeta e, no caso do intérprete, orienta sua a leitura.

fidedigno de tais conversações<sup>146</sup>; por outro lado, se de fato existe uma teoria originalmente platônica sendo desdobrada dos e nos diálogos socráticos, então o autor amadureceu no seu tempo cada ponto de tal doutrina e conforme lhe pareceu oportuno, usou o personagem histórico para transmitir tal pensamento. Ora, esta última asserção nos parece ainda uma tentativa de, calcados na ideia de um Platão filósofo, reargumentar a favor de uma “criação” platônica, de uma originalidade filosófica posta nos diálogos usando personagens para tal. E sinceramente, já chegamos a pensar assim, visto que essa parecia a possibilidade mais evidente. Entretanto, ao tentarmos procurar o *logos* do autor<sup>147</sup>, isto é, sua linguagem, seu discurso, ou até mesmo sua teoria e suas crenças, pudemos perceber que não há um critério muito claro para adotar o que Platão diz nas cartas com o que dizem alguns de seus personagens, especialmente Sócrates, como originalmente seu. E também que suas opiniões sobre o SER e o CONHECIMENTO na *carta VII* estão muito mais para uma síntese analítica dos temas discutidos dialeticamente por Sócrates nos diálogos. Ou seja, separando autor e personagens, bem como os meios e os tipos de comunicação, a única evidência de que temos, se podemos respeitar o sujeito do discurso, é que Platão reproduziu o mais que pôde o Sócrates histórico nos diálogos e que de tudo isso, ele apreendeu determinadas condições que assumiu pra si<sup>148</sup> como momentaneamente válidas.

Aliás, esse parece ser o carma dos estudos platônicos: atualizar a leitura e propor métodos de interpretação pode apenas propor caminhos de aproximação da verdade platônica. Isso porque ainda que possamos impor um método externo à inspiração dos próprios diálogos, sempre se chega a um momento em que se desvela a retomada de um ponto interno ao texto e que se transforma novamente no princípio organizador da leitura. Por exemplo, entendemos que o estudo da temporalidade da *lexis* que nos guiou até aqui como paradigma de leitura, representa uma concepção metodológica situada no atual momento da história da filosofia. Assim, sua verdade, para além da desconstrução de algumas imagens sedimentadas da figura de Platão, revelou em seu processo descritivo, o real discurso dos diálogos de Platão. E real no sentido forte do termo, do em si, do tautológico. Assim, poderiam findar todos os discursos futuros. No

---

<sup>146</sup> Importante destaque da poética são os diálogos que contém camadas dialógicas. Platão poderia não estar inventando, mas inventariando, através de registros ou relatos de companheiros do séquito socrático.

<sup>147</sup> Sujeito da enunciação vs sujeito do enunciado, vide seção 2.

<sup>148</sup> Ou seja, ele reconheceu alguns temas que reproduz como condição para sua própria escrita, tal como vimos na seção 2 desta tese.

entanto, na *República* há um discurso sobre a *lexis*, o que nos levou a pensar que nos próprios diálogos poderia ser encontrada a fundamentação da sua construção poética. E foi isso que nos ensejou o desejo de partir da ordenação literal da obra, fazendo o cruzamento entre as cronologias interna e externa à obra para compreender seus pressupostos segundo as condições às quais pertencia o autor.

Decidimos, portanto, fazer uma análise que diferenciase poética e hermenêutica para que, em decorrência disso, fosse possível encontrar um modo diferente uni-las. Concebemos a poética em dois sentidos, quais sejam, “ato material de produção” e “produção de imagens” e propomos desenvolver este segundo sentido. Percebemos nesta pesquisa que é bastante plausível que Platão tenha tentado reconstruir o mais verossímil possível a imagem de Sócrates, inclusive fazendo disso um novo ícone para a futura paideia grega. Já em relação à hermenêutica, enquanto explicação do texto, ou a descrição léxica (o em-si dos diálogos), isso já foi feito brilhantemente pelo prof. Benoit nos seus estudos sobre as temporalidades e a Odisseia de Platão. Quanto a nós, resta comentar o que se aprende dos diálogos, do ponto de vista da técnica (seção 2) e da recepção (seção 3), buscando compreender este “drama do pensar”, mais especificamente, o drama socrático.

### **3.2 O início da saga socrática no *Parmênides***

Uma das maiores confusões que pudemos atestar em relação aos diálogos de Platão refere-se ao fato da determinação do *Parmênides* como um diálogo escrito numa fase conhecida como cronologicamente tardia de sua vida. Isso é atestado seja pelas dificuldades lógicas que o leitor atribui ao diálogo, seja por nele estar contida a famosa crítica à “*regressão ao infinito*” de Aristóteles, relacionada ao problema da *participação*. Por isso, foi fácil associar um escrito de “maturidade” com o “desenvolvimento de uma teoria” e até mesmo uma explicitação ou revisão crítica. No entanto, devemos admitir, esses pressupostos estariam ainda sob aquela tutela do Platão filósofo deduzido primeiramente do testemunho aristotélico. Aliás, aventou-se a possibilidade do personagem “Aristóteles” deste diálogo, um jovem que acompanha o velho Parmênides no começo do texto (127 c) e depois se exercita na dialética do mestre eleata na última

parte (135 d – 166 c), como sendo o grande filósofo, aluno da Academia. Ora, no texto, diz-se que esse jovem “Aristóteles” foi um dos trinta tiranos, supostamente da revolução oligárquica ocorrida em 404-403 a. C.<sup>149</sup> Claro que poderíamos pensar que chamá-lo de “tirano” poderia ser uma forma metafórica de criticar seu aluno sobre o modo como Aristóteles, o filósofo, tratava a tese de seu mestre, Platão. No entanto, respeitando mais o texto do que as opiniões externas, isto é, o sujeito do enunciado, foi Céfalo de Clazômenas, o narrador do diálogo, quem descreve o personagem. Além do mais, ainda respeitando a *lexis*, se nem Platão era nascido em 450 a.C., muito menos Aristóteles, o filósofo, pois que este veio ao mundo em 386 a.C. Aliás, é preciso dizer, é muito óbvio que sendo o texto de Platão, este só poderia estar reproduzindo um relato desta época. E apesar de nada sabermos sobre este Céfalo, os irmãos de Platão, Glauco e Adimanto, estavam presentes à cena, não necessariamente à de 450 a.C., mas numa ulterior camada dialógica que permitiria que o relato chegasse o mais fidedigno possível ao autor dos diálogos. Então, não prescindiríamos de atribuir uma certa historicidade da cena se aceitássemos que Platão, não apenas um poeta, que descreve cenas, mas um poeta filósofo que admirava Sócrates, tivesse a intenção de se aproximar o máximo da verdade do fato.

Seguindo a *lexis*, importa dizer que no *Parmênides* é Sócrates quem admite as Formas enquanto a solução para problema para a “estabilidade do conhecimento”. Após o prólogo (126 a – 127 d), enquanto encadeamento das camadas dialógicas que remonta a Pitodoro recontando a conversa solicitada por Céfalo, ocorre a leitura do escrito de Zenão sobre a impossibilidade do múltiplo. E Sócrates observa que o que ele pretende de fato é defender a tese do seu mestre Parmênides sobre o UNO (127 d – 130 a). A partir disso, o diálogo é comumente dividido em mais duas seções. Uma é referente à conversa entre Parmênides e Sócrates (130 a - 135 d) e a outra uma espécie de exercício dialético entre Parmênides e Aristóteles (135 d - 166 c). Focaremos mais na conversa entre Sócrates e Parmênides pois que nosso interesse é entender o discurso de Sócrates ao longo dos textos platônicos segundo a cronologia interna à obra.

Ao questionar Zenão sobre a impossibilidade das coisas múltiplas, pois este diz que em sendo assim elas seriam semelhantes e dessemelhantes ao mesmo tempo,

---

<sup>149</sup> Em sua *Guerra do Peloponeso*, p. 212, Tucídides nos fala de um Aristóteles, filho de Timócrates e Hierofon, como um comandante da marinha ateniense durante a guerra. Seria ele um traidor, como o foi Alcibiades? Não temos informações sobre isso. Porém, do mesmo modo, também não deveríamos deduzir a ficção anacrônica.

portanto, impossíveis enquanto múltiplo (127 e), Sócrates lhe objeta que a questão não deveria se restringir à coisas, mas às Formas ou Ideias (εἶδοι/ἰδέαι), já que não parece nada incomum constatar em um objeto qualquer tanto uma ideia quanto o seu contrário. Parece-lhe evidente que o problema da **unidade** e da **multiplicidade** é diferente da questão sobre as coisas terem parte ou participarem do uno ou do múltiplo, como atesta seu exemplo de que ele mesmo poderia ser composto de braços, pernas, etc., e por isso, participar da ideia de multiplicidade, bem como poderia tomar parte na unidade ao ser referido como sendo um entre os homens que ali estão (129 a). Ora, temporalmente, essa admissão de Sócrates do **Eidos** por volta do ano de 450 a.C. é a mais antiga referência à questão das Ideias ou Formas como aquilo que é em si. Assim, pode-se dizer que a teoria das ideias ou das formas é um *logos* (teoria ou discurso) socrático. Pode-se dizer também que tal como ela é apresentada no diálogo, ela é muito mais uma opinião assistemática, não muito bem fundamentada, ainda que concatene alguns anseios como no caso a questão da **participação**, da *mimesis*, da **autopredicação**, etc. No entanto, ela faz parte do que Platão deseja mostrar como primordialmente o que caracterizava Sócrates e que o motivou perscrutar sobre a verdade por toda a vida. O então jovem Sócrates introduz no debate com o grande Parmênides algo que ele já traria no seu íntimo, propriamente como seu: as Formas e o modo de relação entre elas e também a relação entre as Formas e as coisas (129 e). E mais: na sequência, Parmênides lhe pergunta se ele separa as Formas em si das coisas que delas participam, ao que assente afirmativamente Sócrates (130 a). Logo, além das posições acima elencadas, Sócrates também seria quem inaugurou a noção de dualismo, ainda que não fique claro, nesta sua asserção, qual é o tipo de separação que ele está pensando (se lógica ou ontológica, etc.). No entanto, as dificuldades pelas quais Sócrates irá passar em toda sua saga estariam apenas começando.

No que se segue, o Eleata coloca a questão sobre do que há Formas separadas. Coisas como homem, água, fogo? Perplexo, Sócrates não sabe decidir. E então lhe questiona Parmênides se coisas aparentemente insignificantes bem como cabelo, lama ou sujeira, teriam ou seriam constituídos, cada um, por uma Forma? Ao que Sócrates responde de modo negativo (130 b-d)<sup>150</sup>? Fica claro para o Eleata que os impulsos juvenis de Sócrates, apesar de belos, ainda o impedem de ver as questões filosóficas com mais

---

<sup>150</sup> A resposta é estranha: diz Sócrates que “estas coisas também são ou existem, mas dizer que delas há Formas é um absurdo” (130 d - e). Não é nosso escopo exaurir as possibilidades filosóficas do texto e sim lê-lo na ordem e sistematizar as falas. Porém, fica o registro de que a frase nos parece sem muito sentido.

acuidade. Mas ainda há esperança! Por isso, prossegue Parmênides conduzindo a investigação para os modos de participação a que o jovem filósofo poderia estar se referindo. Seriam as Formas epônimas, isto é, elas dão nomes às coisas (131 a)? Cada coisa que participa, participa da Forma inteira ou apenas de uma parte dela? Há outro modo de participar? E estando a Forma inteira em cada uma das coisas múltiplas, seria ela ainda uma (131 b)? Sócrates não parece ver problemas nessas colocações, mas seu interlocutor logo o esclarece: Sendo uma e idêntica a si e estando ao mesmo tempo nos seres múltiplos e separados dela, então a própria Forma estaria separada de si mesma. Sócrates ilustra um exemplo para mostrar de que tipo de participação ele fala. Para ele, a participação poderia ser como o dia, que sendo UNO e IDÊNTICO a si, está também simultaneamente por toda parte. Ao que se lhe opõe Parmênides o exemplo da vela de um navio, deitada sobre os homens num convés e lhe pergunta se assim ela estaria toda inteira em cada homem ou uma parte dela em cada um? Uma parte apenas, responde Sócrates.

Utilizando as Formas da Grandeza, do Igual e do Pequeno (131 c - 131 e), Parmênides com facilidade argumentativa mostra a Sócrates o ridículo de pensar a participação das Coisas nas Formas. Se algo toma parte do Grande, estando, portanto, esta forma dividida por todas as coisas grandes, então ela se tornaria menor que si mesmo enquanto que cada parte seria maior que ela própria. Exemplos deste tipo levam o sábio de Eleia a questionar qual seria então o tipo de participação da qual fala, o já não tão confiante em suas opiniões, Sócrates (131 e). Desse modo, desejando aclarar mais o que diz os enigmas<sup>151</sup> do efebo, o sábio ancião reflete que talvez a crença socrática na participação é devida ao fato de se ver várias coisas semelhantes e nisto detectar uma certa característica que é UNA e IDÊNTICA em todas elas. Contudo, após anuência de Sócrates, outra crítica lhe é imposta. Tomando novamente o Grande de um lado e todas as coisas Grandes de outro, surgirá um novo Grande que as envolveria e assim indefinidamente. Este esquema seria semelhante ao do **Terceiro Homem** utilizado por Aristóteles na *Metafísica*<sup>152</sup> onde descreve que a autopredicação reflete o problema

<sup>151</sup> É bastante curioso que na leitura a partir da ordenação temporal interna dos diálogos, enxergamos que o que Sócrates fala e cobra ironicamente de alguns dos seus interlocutores nos textos posteriores, tentando desvendar o que eles dizem sem muita reflexão, ele sofre aqui no *Parmênides*. Uma análise estritamente descritiva desta ordem poderia sugerir uma inversão do que ocorreu na história do Platonismo, isto é, ao invés de ir do esquema refutação-aporias para fundamentação dialética das ideias ocorreria o contrário, tentando fundamentar as ideias e o modo de participação das coisas nelas, Sócrates passaria toda a vida no esquema refutação-aporia. Mesmo quando do desenvolvimento de suas conversações surge algo positivo, em seu último ato no *Fédon* ele apenas pode apostar na existência das ideias.

<sup>152</sup> Cf. *Metafísica*, 990b, 991c, 1032 a, 1079 a. Mesmo esquema de *Rep.* 597 c, *Timeu*, 31 a., apud, ED. GREDOS dos diálogos.

conhecido como “regressão ao infinito” (132 a - b). E percebendo que este caminho já não parece mais adequado, Sócrates emenda dizendo que talvez as Formas sejam apenas pensamentos, ocorrendo apenas na alma. Ao que lhe retruca Parmênides dizendo que se é pensamento, só pode ser de algo e não de nada, de algo que é e, portanto, de algo que é uno, o que transformaria tudo em pensamento, o que seria um absurdo. Por fim, entende Sócrates que poderiam as Formas serem modelos ou paradigmas existentes na natureza promovendo a simples imitação das coisas como essa relação de participação. Mas novamente redundaria numa regressão ao infinito, como atesta Parmênides, já que se separa o semelhante das coisas que se lhe assemelham, isto é, separando o modelo das cópias, jamais se saberia como distinguir o todo das partes sem um novo Semelhante os envolvendo para tal (132 c – e).

Reconhecendo essas enormes dificuldades enfrentadas por aqueles que desejam defender as Formas em si e por si mesmas, Sócrates ainda ouviria do sábio Eleata que as consequências seriam ainda mais devastadoras. Sintetizando, Parmênides alerta para o fato de que esta assunção implicaria que as Formas de modo nenhum se relaciona conosco. E estando perfeitamente no seu estado, sendo ciência perfeita das coisas, elas seriam para nós absolutamente incognoscíveis (133 b – c). Também Deus, possuindo o conhecimento perfeito da realidade, dessa forma jamais se imiscuiria nas coisas humanas. Ora, disso se segue que entre as Formas em si e o modo de suas relações em sua dimensão são diferentes do que ocorre aqui. Parmênides ilustra o dito com o discurso sobre o Senhor e Escravo (133 d – 134 a). Em si mesmos, sua relação é definida pelo seu próprio contrário. Mas para nós, um só faz sentido devido à relação com o outro, sendo algo concreto, isto é, não a Forma em si, mas encarnada em alguém. Logo, para nós, não se é Senhor do Escravo em si, mas do escravo concreto, assim como não se é servo do Senhor em si, mas de um senhor também concreto<sup>153</sup>.

Encerrado o exame sobre os modos de participação em que resultou impossível que a unidade das ideias como exigência cognitiva pudesse fundamentar o conhecimento humano, passa-se ao exercício dialético sobre as consequências de se afirmar que o ser é e que o ser não é. Esta ginástica intelectual ocorre entre Parmênides e

---

<sup>153</sup> Filosoficamente entendemos o seguinte: no plano das Formas, elas se definiriam por relações recíprocas de contrários enquanto que no plano humano os graus dessa relação dependeriam da constituição dialética concreta que caracterizaria um amplo espectro de imagens e conceitos (*doxa*) no trânsito entre os extremos. Como aqui isso já é metaléxico, vamos deixar suspenso para vermos se Sócrates chegará no futuro a nos permitir tal possibilidade interpretativa.

Aristóteles, o jovem (135 d -166 c). E longe de negligenciar sua importância, abdicaremos de explicitá-la pois que nosso escopo é, como dito acima, a saga Socrática. E sendo um relato, talvez ele sirva para mostrar que estando Sócrates presente, teria ele conhecimento de tal exercício e, assim, poderia ulteriormente aplicá-lo.

Seguindo<sup>154</sup> a ordenação da *lexis* de Benoit<sup>155</sup>, depois de ver suas crenças abaladas Sócrates entra no mais profundo silêncio aporético por mais de 10 anos até nova manifestação nos diálogos que seguem uma segunda fase que vai de 434 a 410 a.C. Dois importantes acontecimentos dela resultam: a revelação do oráculo de Delfos, que orienta o *ergo* socrático até a consciência de que o saber que nada sabe é compreendido como uma forma de saber; e o discurso erótico da sacerdotisa Diotima de Mantinéia que ilustraria graus da realidade e do conhecimento. Novamente, para o que importa aqui, vamos nos deter apenas numa interpretação do *Banquete*.

### 3.3 A relação linguagem-desejo (e0/rwj kai\ lo/goj)

A relação entre desejo e linguagem está expressa com mais clareza nos diálogos *Fedro* e *O Banquete*. Para o que interessa aqui, vamos fazer uma análise das passagens principais apenas destes diálogos, nas quais são **mostradas** esta relação (sem descuidar, óbvio, da explicação geral dos diálogos). Não é nossa intenção fazer uma exposição minuciosa do texto, mas apenas tratar especificamente de partes relevantes para o nosso estudo sobre a linguagem na saga socrática e, quiçá, do autor.

Iniciemos pelo *Banquete*. Nele há o encontro de Apolodoro e um companheiro, em que é solicitada a recordação da festa de Agatão. Este, no ano de 416 a. C.<sup>156</sup>, ganhou um concurso de poesia e ofereceu uma festa para comemorar. Dentre os vários convidados estava Sócrates. Cumpre notar que, ao que parece, pela primeira vez Sócrates cuida da aparência e se prepara para a festa (*Banq.174 a - b*)<sup>157</sup>. O desenrolar

---

<sup>154</sup> É preciso ficar claro que ao seguir a “ordem dos diálogos conforme a *lexis*”, isso não implique que simplesmente seguimos a “metodologia das temporalidades”. Relendo os textos e rediscutindo fundamentos, extraímos as consequências dentro da ordem e não do método.

<sup>155</sup> BENOIT, pp. 121-171 para o quadro da temporalidade da *lexis* e sua explicitação. Vide anexo I.

<sup>156</sup> Cf BENOIT, A.R.H. *op.cit.*, 2015 p. 149.

<sup>157</sup> PESSANHA, J. A. M. Platão: As várias faces do amor, pp 90-91 In: Sérgio Cardoso (et al.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 77-103. Quer ficar belo para falar do Belo? “...mas

desta faz com que os convidados proponham um modo de comemorar e com isso fica assentado que cada um, tal como disposto na mesa, pronunciaria um discurso em louvor do deus (*to/n O/Erwta*, 177 e).

Assim sucedeu, passando de Fedro (178 a - 180 b), Pausânias (180 c – 185 e), Erixímaco (186 a – 188 e) que primeiro discursaram até Aristófanes (189 a – 194 e), Agatão (195 a – 197 e) e por fim, Sócrates (198 a- 212 b). Cada um, a exceção do último, fez o encômio ao deus ressaltando suas qualidades e virtudes. Chegada a vez de Sócrates, estupefato pela beleza dos discursos dos antecessores, sente-se incapaz de pronunciar palavras tão belas. Porém, impelido pelos outros a não descumprir a regra estabelecida, pôs-se a falar, mas da sua forma habitual<sup>158</sup>.

Sócrates admirou os discursos anteriores, mas lembrou que antes de se elogiar o deus é necessário compreender sua essência. *Eros* era o deus do amor, mas o que é o amor (*tij estin o9 O/Erwj*, 199 c)? Essa pergunta já quer mostrar-nos algo: que para se falar de um objeto tem de se saber o que ele é. Seria isso uma forma de compreender que o nome de algum modo representa, indica ou significa (*dh/lwma*, *Crát.*, 433 b) o ser? É provável. Em sua busca pela essência do amor e dialogando com Agatão, Sócrates conclui que o amor é o desejo de algo (*Banq.*, 200 a) e de algo que não se tem (*Banq.* 200 d-e), portanto, desejo do Belo e do Bem (*Banq.*, 201 b-c). Nem por isso, no entanto, ele é Feio e Mal (*Banq.*, 201 e). O Amor é algo de intermediário entre o Belo e o Feio, entre o Bem e o Mal (*ti metacu/ - Banq.*, 202 b). Atesta-nos isso a analogia que ele descreve sobre o nascimento de *Eros*.

Conta-se que os deuses fizeram uma festa e que todos foram convidados menos a deusa *Penia* (*Peni/a*, 203 b). Isso porque ela era desprezada e deslocada, já que desprovida de recursos, pobre e carente. Ao fim da festa, ela vai ao jardim comer dos restos e encontra embriagado o deus *Poros* (*Po/roj*)<sup>159</sup>. Este é deus cheio de recursos, de expedientes, conhecido por sua habilidade e astúcia. Assim, a deusa vendo-o sem

---

*talvez também porque iria anunciar uma ascese apolínia, uma certa purificação, um certo afastamento do sensível e a superação do corpóreo: calçados de sandálias, seus pés já não tocam a terra”.*

<sup>158</sup> Seu método peculiar de perguntar e responder, isto é, a *dialética*.

<sup>159</sup> Nos diálogos platônicos, deve-se sempre levar em conta as cenas dramáticas. Por isso cabe perguntar: por que o deus astuto, inteligente e cheio de recursos encontra-se desprotegido e acaba sendo tomado, usado pela deusa desprovida destas características? Não usou ela de um recurso? Não lhe ocorreu um expediente para a satisfação de uma necessidade, uma carência? Ter um filho era mesmo necessário? Certamente são imagens consideráveis, mas que serão analisadas em trabalhos ulteriores. Fica aqui apenas a noção de que os extremos podem não ser tão absolutos e Platão tinha consciência disso.

guardadas, resolveu copular com ele e dessa relação nasceu *Eros*. Este herda, portanto, as características de seus genitores: do pai, a astúcia, o engenho, o recurso; da mãe a carência, a falta, a miséria (203 c-d). *Eros*, o deus do amor é, pois, o deus ao mesmo tempo carente que tem recursos para resolver sua carência. É o deus miserável que possui astúcia; é o deus da pobreza que tem meios de saná-la. Por fim, é o deus carente que contém em si mesmo os meios para suprimir a carência (203 e).

Este mito foi relatado a Sócrates por Diotima de Mantinea, uma espécie de sacerdotisa do deus Apolo que inicia os homens nos mistérios do amor. Assim, intermediária entre deuses e homens, ela exerce o papel de levar as súplicas destes àqueles, bem como comunicar aos homens a vontade dos deuses. Assim também representa *Eros*, ser mediador que interpreta, traduz e transmite, pela linguagem, a relação entre o divino e o humano<sup>160</sup>.

Dessa forma, a compreensão de Sócrates de que o amor não é nem belo nem bom, mas a busca do Belo e do Bem, sem que por isso seja necessariamente feio e mau, unida à revelação de Diotima sobre *Éros* como intermediário entre mortais e imortais, parece mostrar que há graus intermediários de ser<sup>161</sup>. Isso porque faz entrever que há também algo entre a sabedoria (*sofi/a*) e a ignorância (*a0maqi/a*), que podemos chamar de opinião verdadeira (*to\ o0rqa\ doca/zein, 202 a*)<sup>162</sup>, propondo, talvez, que também haja graus intermediários da linguagem ou realidade. Percebe-se agora a relação estreita que *Eros* guarda com *Logos*. Ambos são meios pelos quais lidamos com o absoluto-infinito e o relativo-finito. Há, primeiramente, uma indeterminação sobre o que se entende por Amor<sup>163</sup>. E segundo os discursos proferidos no diálogo, os elogios feitos ao Amor passam da indeterminação para algo determinado. Uma determinação sempre aproximativa. Somente no relato de Diotima por Sócrates se esgota sua essência<sup>164</sup>, definição que ilustra o fim de um processo dialético (no caso do diálogo) numa imagem que cumpre as exigências de identidade, mas justamente nisso abre a compreensão da sua natureza como

<sup>160</sup> PESSANHA, *op.cit.*, p. 96-97.

<sup>161</sup> Atesta-nos isso a compreensão de que os discursos anteriores aos de Sócrates, como aparências ou imagens do amor, são partes incluídas e devidamente justificadas na sua essência evidenciada por Sócrates-Diotima e não excluídas dela. (cf. ALMEIDA, C.L S. de. A causa espiritual da síntese dialética no Banquete. In: *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, cap.2.

<sup>162</sup> A frase inteira é “*to\ o0rqa\ doca/zein a0/neu tou= e0/xein lo/gon dou=na*” (opinião verdadeira sem justificação, *grifos meus*)

<sup>163</sup> Assim como há também para todos os (pré) conceitos.

<sup>164</sup> ALMEIDA, *op.cit.*, p.68.

transitoriedade. Assim, a sequência dos discursos no *Banquete* nos mostra as diversas concepções advindas da tradição e de seus hiatos em busca de um pressuposto originário, como causa da perspectiva gerada em cada uma dessas concepções, mostrando, também, que essas falas não são isoladas (nem assim permanecerão), mas antes são interligadas. Mostra também a possível associação entre nome e coisa, entendida aqui como imagem, que pode variar segundo as percepções, abarcando a relatividade discursiva<sup>165</sup> com que se fala do amor. Havendo uma escala ascensional em *Eros* na busca do Belo e do Bem (201 a – 211 d), percorre-se a particularidade dos seres sensíveis. O desejo, na sua mais irrefletida expressão, lança-se a um corpo, como satisfação imediata da procriação do Belo. Após saciar-se, observa que outro corpo também é capaz de promover sua satisfação, e assim indefinidamente. Mas já no plano sensível-empírico, Sócrates mostra-nos o jogo que mediatiza multiplicidade e unidade. É esta que se pretende alcançar, pois a essência do Belo, isto é, o Belo em si (*au0to\ to\ kalo/n*, 211 d) que torna as coisas belas, é o objeto máximo do desejo. Logo, o amor deve nos conduzir da corporeidade à essência do Belo, ascendendo do degrau menos reflexivo, instintivo até o inteligível que se manifesta nas artes, nas ciências e na política<sup>166</sup>.

No entanto, resta uma questão: o que é o Belo em si, isto é, o Belo absoluto? Como objeto, é possível conhecê-lo? É acessível ao discurso humano, ao *Logos*? De que forma a ideia ou o inteligível se manifesta no sensível? Sócrates não responde diretamente a isso. Segundo Pessanha, “*diante do não-hipotético,(...), cessam os entrelaçamentos relativos e relacionais do logos*”<sup>167</sup>. A ideia seria para o Sócrates platônico o objeto do desejo que condiciona a busca sem jamais deixar-se apreender absolutamente, instaurando uma busca inútil? Ou será que o que temos, podemos e devemos utilizar é tão somente um híbrido<sup>168</sup> que podemos compreender, ao menos discursivamente, também como participação (*meqe/xonta*, 211 b)? A verdade prometida é continuamente adiada; o Belo em si mesmo, objeto do desejo, é inatingível em sua totalidade. A dialética permanece como critério de correção e guia, numa circularidade ascendente, sempre

<sup>165</sup> O paradoxo no *Banquete* é: ao se estabelecer a oposição entre sabedoria e ignorância para ilustrar uma condição intermediária, isto é um saber ou uma opinião? O relativismo não é posto de forma horizontal, mas vertical. Essa parece ser a guinada socrática do porquê a dialética precisa das ideias como guia da produção discursiva.

<sup>166</sup> Logo, também o discurso (nome) deve levar-nos das múltiplas opiniões (denominações) à Verdade (semelhança com a ideia) sobre os seres.

<sup>167</sup> PESSANHA, *op.cit.*, p. 98.

<sup>168</sup> “...o9/ti o9 lo/goj to\ pa=n shmai/nei kai\ kuklei= kai\ polei= a0ei, kai\ e0/sti diplou=j, a0lhqh/j te kai\ yeu=dh/j.” *Crát.* 408 c, onde Sócrates fala da natureza híbrida do discurso.

tentando adequar o nome (e também os discursos) às coisas que percebemos, tendo, pois, a sua finalidade como início e termo da investigação filosófica.

Se ninguém filosofa entre os deuses, como então é possível compreender de que forma *Eros* proporciona essa mediação entre nome ou discurso e o ser ou Forma? Sendo, por um lado, os nomes, os discursos e as coisas evidentemente algo delimitado, finito, a Forma ou o ser, no caso o Belo, por outro lado, seria então, infinito? É racional ou irracional? Eis que chega ao fim do *Banquete*, 212 d, Alcibíades promovendo o discurso apaixonado sobre o amor. A moderação cede lugar a vazão dos sentimentos, ao arrebatamento, ao êxtase. Sócrates será elogiado como encarnando o próprio Belo, amado e não amante<sup>169</sup>. Ainda assim, sem ter ouvido o discurso de Sócrates, Alcibíades nada mais faz do que provar por um exemplo vivo (Sócrates) o que é esse amor ao Belo. Sem adentrarmos em detalhes, vemos que existe espaço para o discurso apaixonado, supostamente emotivo ou “irracional”, do qual irrompem a razão, a ordem e a beleza<sup>170</sup>. O desejo, a desrazão, a desmedida, a mania, não são totalmente excluídas da verdade, como se supõe na tradição platônica, mas antes são incluídas no processo de constante busca. É como se do caos emergisse a ordem, irrompendo daquilo que é desorganizado a harmonia, do pré-conceito ao conceito.

Disto poderíamos inferir que as Ideias ou Formas, por serem tão somente inteligíveis, são, pois, irracionais? E mais, infinitas? Todavia, como do irracional, infinito e indeterminado poderíamos obter o racional, finito e determinado? Pensamos ser *Eros* a única resposta a essas perguntas, justamente porque são feitas e refeitas constantemente (ou seria, indefinidamente?!). E é na construção de uma linguagem, ou melhor, na sua constante correção orientada pela ideia do Belo (e do Bem) que parece acenar a dialética socrática. O modo dialético de perguntas e respostas, sempre orientado pelo desejo de conhecer do filósofo, e que parece guiado por paradigmas (*to\ ei0=doj*)<sup>171</sup>, permitiria a elaboração de leis e de discursos visando o aperfeiçoamento do homem na *polis*,

---

<sup>169</sup> Segundo Alcibíades, Sócrates finge ser amante, mas é na verdade o amado. Há aqui a inversão de papéis na relação erótica da Paideia grega que corrobora com a visão da ascensão, da busca e aperfeiçoamento constante dos enamorados que Platão lega à posteridade, e não a mera satisfação com um grau menos elevado, no caso a paixão violenta por um corpo belo, *Banq.* 215 a – 222b.

<sup>170</sup> Como sugere a crítica à imagem do Platão dogmático da tradição, reforçada nos últimos tempos pelos estudiosos dos *a0/grafa do/gmata* (doutrinas não escritas). Cf. Benoit, *op.cit.* e também TRABATTONI, *op.cit.*, especialmente pp. 21 – 36.

<sup>171</sup> Cf. p.ex. em *Crát.* 389 a - b, em que Sócrates pergunta a Hermógenes “para o quê olhará quem desejar construir uma lançaadeira, para uma imagem ou para o modelo do qual se originou a que partiu?”

tornando-o, portanto, mais feliz. Sim, porque se para Sócrates, ainda que nem todos os homens busquem o conhecimento, mas sim que todos busquem a felicidade, é preciso compreender que a felicidade também deve ser buscada tal como a ascensão erótica. Há na felicidade graus hierárquicos assim como no conhecimento e em estreita relação com esse<sup>172</sup>. A felicidade enquanto mistura entre o bem e o prazer, Sócrates irá tratar no *Filebo*. Para o que foi dito aqui, basta compreender que a mediação parece ser uma exigência que remonta ao *Parmênides* e a discussão sobre o modo de participação das coisas nas Formas, e que pela primeira vez instaurou o jogo aparência-essência. Dessa constatação e com o amadurecimento do pensamento do personagem Sócrates, temos a divisão extrema entre realidades só aparentemente irreconciliáveis. Mundo sensível e mundo inteligível, Coisas e Formas, são opostos que para existirem, necessitam de se complementarem, de se determinarem um no outro para que possa haver algum tipo de conhecimento e, portanto, de linguagem. Interpretar essa divisão como separação absoluta (*xwrismo/j, xwri/j*)<sup>173</sup> é tomar partido de uma leitura estritamente conceitual e sem dinâmica dos diálogos platônicos, reforçada atualmente pela conjuntura fornecida pelas doutrinas não escritas de que Platão possuía um saber secreto, oculto que deveria ser fornecido apenas aos iniciados da Academia. É também desprezar a escrita em prol da oralidade, ainda que se possa criticá-la. Enfim, é adotar uma postura que compreende Platão como um precursor do intelectualismo ultra-metafísico, no qual as Ideias ou Formas isoladas em sua dimensão seriam o fundamento de outra realidade e das quais não temos acesso, impossibilitando, desde o início, a busca ao conhecimento tão proclamada e exaltada por Sócrates.

### **3.4 Nome, discurso e ser (o0/noma, lo/goj, o0/n)**

Após uma jornada de desconstrução de imagens, valores e conceitos, bem como se de fato apreendeu o discurso de Diotima sobre o amor no Banquete, Sócrates

---

<sup>172</sup>“Ele é como o limite para o qual tendem nossas incessantes e sempre insuficientes aproximações; parece sempre transcender nossas múltiplas artimanhas de linguagem, nossos esforços para dizê-lo em si mesmo, direta e exaustivamente, permanecendo apenas refletido nas imprescindíveis e precárias tentativas desse dizer. Seu modo de transcendência sugere aquele que, segundo Platão, é o das idéias em relação aos objetos físicos e à própria linguagem.”<sup>172</sup> *Idem, ibidem*, pp. 82-83.

<sup>173</sup> *Parmênides*, 130 a - c.

chega ao seu último ano de vida, em 399 a. C., em que suas aporias voltam-se não apenas para o objeto do conhecimento, mas também das próprias condições e dos modos pelos quais se pode conhecer algo. Apesar de velho e cansado, oportunidades lhe surgem e nele renovam o fôlego para discussões caras ao herói de Platão. Depois do *Teeteto*, onde Euclides de Mégara relata a Terpsião a conversa entre Sócrates, Teodoro, Teeteto e o jovem Sócrates, conversa que termina com a promessa de uma nova reunião no dia seguinte e da qual trata o diálogo *Sofista*; depois também do *Eutífron*, de onde Sócrates sai frustrado por ter acreditado que iria encontrar no renomado adivinho, a chave para a solução do seu processo judiciário, encontro provavelmente ocorrido no mesmo dia do encontro com Teeteto e Teodoro, um pouco mais tarde; Depois disso, seguindo a cronologia interna da obra, segue-se o diálogo *Crátilo*, ocorrido na tarde daquele dia bastante agitado de 399 a. C. E, lembrando mais uma vez, vamos estudar esse recorte pois acreditamos que ele seja de bastante influência no que se refere ao entendimento, poderíamos assim dizer, metalógico ou metapoético do qual Platão pôde, ao nos descrever a saga socrática, ter desdobrado para si ou internalizado as consequências. Assim, neste diálogo, a dicotomia *fu/sij* e *no/moj* apresenta-se como contrariedade, superação e síntese da mesma. E a partir da transposição de planos, unindo a concepção do amor como busca do Belo e do Bem no *Banquete*, é possível detectar o princípio agente da formação de todo discurso: o desejo. Esta potência, que por causa da sua pluralidade de objetos, proporciona uma igual pluralidade de discursos é evidentemente, para todos e para cada um, monológico, o que impede que haja uma verdadeira comunicação. Por isso os *Diálogos*, como obras para Platão, bem como as situações dialógicas como conversas (amistosas ou não) para Sócrates, cumpriram uma função essencial na e para a filosofia, pois esta, enquanto desejo de conhecimento, é pressupostamente dialógica.

A aporia com a qual se encerra o *Crátilo* permite-nos depreender a noção de correção dos nomes caracterizada por uma dupla função: uma que se pode chamar de referencial ou comunicativa, na qual designa algo na realidade, isto é, faz o recorte do real, distinguindo as coisas ou objetos entre si; e outra, a intelectual, que serve para nos instruir sobre a natureza ou essência das coisas às quais o nome corresponde. Esta dupla função é o resultado da refutação das teses extremas – tomadas em si mesmas – convencionalista e naturalista. A primeira, defendida por Hermógenes, irmão de Cálidas, é lugar-comum na Grécia do séc. IV a. C. em que predominava a máxima protagoreana do homem-medida e corresponde à função que aqui denominamos de **referencial**,

fazendo dela uma simples adequação do nome à coisa. A segunda tese, a naturalista, advogada por Crátilo, um pretensioso sábio que se autodenomina heraclítico. Trata-se de um dos mentores de Platão e sua teoria do elo natural com as coisas representa a função que aqui chamamos de **intelectiva**, por pretender revelar a essência do ser designado por um nome e que, por isso mesmo o torna correto.

O embate entre as duas teses, colocado já no início do diálogo, trata na verdade de uma querela antiga, discutida, sobretudo, pelos sofistas acerca do binômio **no/moj-fu/sij**. Foi, entretanto, somente ao desfazer esta oposição que Sócrates pôde sintetizar as duas funções dos nomes. Contra Hermógenes, Sócrates lhe mostra que as coisas têm uma existência própria e estável, uma realidade independente de nossa imaginação (**fantasmati** - *Crát.*, 386 e) e que os nomes são instrumentos naturalmente adequados para realização da fala<sup>174</sup> enquanto ação. Contra Crátilo, Sócrates argumenta sobre a possibilidade de se dizer nomes falsos, já que os nomes são imitações das coisas e, por isso mesmo, não exatos<sup>175</sup>. A conclusão que se tem é a seguinte: é impossível se conhecer as coisas sem os nomes; mas os nomes não são confiáveis para nos ensinar sobre a essência das coisas, o que aparentemente é um paradoxo.

Estaria, portanto, o *Crátilo* encerrado nas aporias das teses opostas como sendo mais um degrau na caminhada Socrática, que vai do *Parmênides* até o *Fédon*. Entretanto, a saga de Sócrates não serve apenas para descrever a história de sua vida filosófica, mas ao mesmo tempo e do ponto de vista da recepção, proporcionar reflexões sobre os temas tratados. Assim, cabe perguntar, se ambas as teses revelam aspectos e condições da linguagem humana, seria possível o conhecimento e a enunciação verdadeira? Se há uma antítese entre as noções de *no/moj* e *fu/sij* no séc. V a.C., esta antítese sempre existiu ou passou por mudanças ao longo do tempo? Como conceber esta relação, de modo excludente ou sintético? Rastreando essas noções, podemos chegar a algumas distinções, bem como associações mais próximas do que elas representavam à época.

Em primeiro lugar, podem ser verificados *no/moj* e *fu/sij* no clima intelectual do séc. V a.C. como mutuamente excludentes. Aquilo que existia por *no/moj*

---

<sup>174</sup> *Crátilo*, 385a–391b.

<sup>175</sup> *Idem*, 428a – 431c.

não existia por *fu/sij*<sup>176</sup>. Assim, *fu/sij* era entendida como natureza ou totalidade, uma permanente fonte material, bem como a constituição ou o conjunto de características de uma coisa particular ou classe de coisas, ou ainda o “jeito como as coisas são”, prevalecendo em ambos a propriedade dos seres tal como são, por direito ou por vontade<sup>177</sup>. Já *no/moj* deriva de *nomi/zetai*, segundo os antigos e quer significar algo em que se crê, que se pratica e que se sustenta ser certo de forma partilhada, pressupondo um sujeito agente<sup>178</sup>. Tem aspecto dinâmico, dependente de quem pensa, acredita e faz e trata do que é prescritivo e normativo. É a lei, o costume e a convenção<sup>179</sup>.

No entanto, nos primeiros escritores helenos, essas duas noções, *no/moj* e *fu/sij*, não eram incompatíveis. A própria força das leis era algo que estava baseado na natureza. Mais tarde, Aristóteles faria a distinção entre **leis particulares**, determinadas por um povo em relação a si mesmo (podendo ser estas escritas ou não) e **leis comuns** que são de acordo com a natureza e, portanto, universais<sup>180</sup>. É Crátilo quem defende desde o início do diálogo a tese de que há, por natureza (*fu//sij*), uma denominação justa para cada um dos seres e o nome não consiste na denominação que alguns empregam conforme uma convenção e sim que existe uma retidão dos nomes. Para Hermógenes, a justeza do nome nada mais é do que acordo e convenção (*sunth/kh kai\ o0mologi/a* 384d). Dessa forma, é instaurada a dicotomia entre as teses e Sócrates é chamado a julgá-las. Mas será que elas são realmente teses contrárias?

Em primeiro lugar, Hermógenes parece entender *no/moj* como uso, enquanto Sócrates, claramente entende *no/moj* por lei<sup>181</sup>. É precisamente por causa dessa confusão que a tese convencionalista será refutada, pois que *no/moj*, como vimos, é uso, mas uso compartilhado, tendo, portanto, força de lei, costume e convenção (*no/moj = e0/qoj*), afastando-se de qualquer forma de arbitrariedade absoluta, tal como formulada por Hermógenes<sup>182</sup>. “*Ter significado é ser usado com consistência*”<sup>183</sup>. Fica evidente que ainda

<sup>176</sup> GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 57.

<sup>177</sup> KERFERD, G.B. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Ed. Loyola, 2003, pp. 189-190.

<sup>178</sup> *Idem, ibidem*, p.190. Também GUTHRIE, *op.cit.*, p. 58.

<sup>179</sup> *Id.*, *ibid.*, 191; GUTHRIE, *ibidem*, p.58.

<sup>180</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 137 b4-11, apud KERFERD, *op.cit.*, p.193.

<sup>181</sup> GOLDSCHMIDT, V. *Essai sur le Cratyle. Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*. 2. ed. Paris: Vrin, 1982, p.61.

<sup>182</sup> “*Pode-se modificar o nome como bem quiser, o nome não pertence a nenhum objeto particular, e assim tanto no indivíduo como na cidade*”(Crát., 384 d).

<sup>183</sup> CROMBIE, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platon*. Vol.2 Madrid: Alianza Editora, p.471.

que o indivíduo possa denominar um ser conforme lhe aprouver, este ato não cumpre as exigências ou o *te/loj* da fala: o de comunicar e distinguir as coisas uns para os outros<sup>184</sup>, já que o nome não é objeto, mas instrumento e só pode ser definido por sua função<sup>185</sup>. Pode-se perceber que Sócrates leva ao extremo a tese convencionalista, criticando a noção de arbitrariedade absoluta do signo, em que o indivíduo isolado determina o nome a ser empregado. No entanto, fica em aberto a questão de um modo de convencionalismo moderado, técnico talvez, em que a relatividade do signo possa ser determinada por uma comunidade linguística, ou seja, a lei determina o nome a ser empregado<sup>186</sup>. A linguagem de Sócrates é cuidadosa. A crítica ao *relativismo absoluto* é explicitada no confronto com a tese protagoreana do homem-medida<sup>187</sup> e parece dizer mais respeito às suas consequências do que à sua compreensão em si mesma. Não se trata do modo como o sujeito é afetado, entendido como sensação pura e simplesmente, pois assim os juízos estariam encerrados em cada indivíduo, mas sim do ordenamento ou disposição da capacidade psíquica. O que é frio não vai deixar de ser frio por causa do modo como se percebe. O problema para Sócrates é o entendimento de que essa tese promova um individualismo exacerbado, determinado pela desvinculação entre o ser e a linguagem<sup>188</sup> e, assim, não haver nenhum critério com o que regular o *lógos* ou o discurso senão a imaginação individual<sup>189</sup>.

Em segundo lugar, se Crátilo entende que os nomes têm um elo natural com os seres, e a natureza é algo carente de ordem, estabilidade e varia com o indivíduo, pois nada mais é que fluxo, ao passo que as leis são universais, a própria noção de identidade fica prejudicada, pois não há como identificar algo com uma natureza mutável. Teria ele realmente compreendido a teoria de Heráclito quando este diz que “...: *pois alimentam-se todas as leis humanas (em devir) de uma só, a divina (absoluta)*”<sup>190</sup>? Talvez a confusão

<sup>184</sup> GOLDSCHMIDT, *op.cit.* p.49. O próprio Hermógenes reconhecerá isso em 388 c. INSTRUIR E DISTINGUIR.

<sup>185</sup> *Idem, ibidem*, p. 57.

<sup>186</sup> NETO, A.M.R.B. *Sobre o Crátilo de Platão*. Tese de doutorado, USP, 2011, p. 67.

<sup>187</sup> Cf. CASERTANO, G. *Op.cit.*, p.135, nota 23, a tradução da frase de Protágoras seria: “De todas as coisas é medida o homem, das que são, como são, das coisas que não são, como não são”.

<sup>188</sup> Como visto acima, o privado por mais livre que seja, depende de uma rede de significações públicas sem as quais ele não teria nem sequer a chance de trocar os rótulos que prega às coisas de forma arbitrária. Cf. JEANNIÈRE, A. *Platão*. Trad. Lucy Magalhães; revisão técnica Geraldo Frutuoso; consultor Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995, p. 57 e ROGUE, C. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. Ed. Vozes Petropolis –RJ, 2005, pp. 21-35.

<sup>189</sup> E por isso a crítica à retórica, muitas vezes capaz de falar, persuadir, mas sem conhecer aquilo de que fala. Cf. ROGUE, *op.cit.* p.32.

<sup>190</sup> HERACLITO, frag. 114 in: *Os Pré-socráticos*. Coleção Os Pensadores. Seleção de textos Prof. José Cavalcanti de Souza. Ed. Nova Cultural. São Paulo, 1996.

de Crátilo seja a mesma de muitos sofistas e das pessoas em geral na Grécia do séc.V a. C.: conceber a realidade a partir do mobilismo universal. Mobilismo este que permitiria uma associação apressada entre o que é apreendido e ao mesmo tempo fugidio. Isso porque, segundo Pradeau<sup>191</sup>, o termo *fu/siv* era confundido com o termo *ei=Odov*, já que ambos designavam o aspecto ou configuração de algo, a sua natureza, o que se mostra do ser, sendo, pois, sua característica. Ora, esse modo de pensar o termo natureza ou essência parece mais fixar o sentido do ser do que instalá-lo no perpétuo devir. E a discussão de Sócrates no diálogo mostra justamente como desfazer essa associação entre natureza, enquanto essência e mobilismo, ao mesmo tempo em que vai construindo a sua própria concepção sobre a relação linguagem e ser. Como observa Pradeau, nos séc. V e IV a.C. o termo *ei0=doj* é empregado para designar gênero ou espécie de caso ou indivíduo que apresenta caracteres comuns. *Ei0=doj* torna-se sinônimo de natureza, *fu/sij* e ambos de *lo/goj*, entendido como definição<sup>192</sup>. Logo no início da seção etimológica, há a tentativa de mostrar esse vínculo entre natureza e a classificação por *ei0=doj*<sup>193</sup> e parece que todo o restante do diálogo visa desfazer esse vínculo ou ao menos reformulá-lo. Parece interessante para ilustrar o problema e vislumbrar uma resposta, o que escreve Goldschmidt no seu prefácio do *Essai sur Le Cratyle*. Lá ele diz que por ser imanente aos indivíduos, a linguagem se impõe a eles e daí toda crítica dos nomes vindos da convenção acaba servindo para fixar opiniões e perpetuar erros antigos<sup>194</sup>. Os estudiosos da sofística e da retórica nada mais fizeram do que estudar a linguagem a fim de aperfeiçoar o seu instrumento de ensino<sup>195</sup> e o diálogo platônico mostra Sócrates no enfrentamento à linguagem corrente, feita sem técnica, com base exclusiva no mobilismo e relacionada unicamente à afecção<sup>196</sup>. Logo, combater a *do/ca*, a partir de um ideal consciente da insuficiência da *fu/sij*, bem como da necessidade de uma metafísica<sup>197</sup>. Ora, mais uma vez, parece ser a sombra da exigência de unidade e identidade parmenidiana que guia o *lo/goj* socrático. Mas assim como naquela discussão de outrora, o impasse permanece entre o desejo de unidade e os resultados negativos das discussões, mostrando a tensão dialética entre a transitoriedade do nome e do discurso entre o anseio humano de conhecer e dizer

---

<sup>191</sup> PRADEAU, J-F. Les formes et les réalités intelligibles.L'usage platonicienne du terme eidos. In: FRONTERROTA, F. EIDOS-IDEA. *Platone, Aristotele et la tradizione platonica*.pp.17 e 18.

<sup>192</sup> *Idem, ibidem*, p.22 grifos meus.

<sup>193</sup> *Crát.*, 393 c.

<sup>194</sup> GOLDSCMIDT, *op.cit.*,p.07.

<sup>195</sup> *Idem, ibidem*, p.14.

<sup>196</sup> *Idem, ibidem*,p.15.

<sup>197</sup> *Idem, ibidem*,p.15.

as coisas e a progressiva conscientização da impossibilidade de apreensão absoluta do Ser.

### 3.5 *Relativismo absoluto vs relativismo crítico (o0/noma-ei0=doj)*

Vamos agora deslindar essas questões a partir do modo como os diálogos contendo a saga socrática parecem ter criticado três formas de sabedoria correntes à época.

Em primeiro lugar, a corrente de pensamento que se atribui a Leucipo e Demócrito teria levantado a seguinte questão: as sensações existem por natureza ou por convenção? A convenção dependeria da *do/ca* e das impressões, então a linguagem corrente fixa as opiniões. Tudo o que existe são átomos e vazio. A linguagem é resultante da convenção que serve para propagar opiniões. Logo, por natureza não existiria nenhum nome vinculado a nenhuma sensação, que é como se constitui o ser, segundo Demócrito<sup>198</sup>. Demócrito ainda poderia ter estabelecido quatro critérios para se entender a questão da convenção como a *homonímia* (diferentes coisas são chamadas pelo mesmo nome), a *polionomia* ou *polinomia* (diferentes nomes designam uma só e mesma coisa), a *metátese* (que mostrava a ordem intercambiável das palavras, indicando a não naturalidade) e a *formação irregular da linguagem* (pois pode-se formar um verbo de uma determinada palavra x, mas não de outra y)<sup>199</sup>. Esta postura, ainda que diagnosticasse o uso convencional da linguagem, atrelava, sub-repticiamente, o vínculo entre sensação, entendida como modo privado de ser afetado por algo, e os nomes que se pudesse atribuir à elas. No entanto, essa confusão foi atribuída aos sofistas, em especial Protágoras, como veremos mais à frente.

Em segundo lugar, encontramos a questão da impossibilidade de dizer o falso<sup>200</sup>. Ainda que muitos autores atribuam a postura que compreende a não existência do erro ou a impossibilidade de contradizer aos Sofistas, a Parmênides, etc., no *Crátilo* essa

---

<sup>198</sup> GOLDSCMIDT, *op.cit.*, p. 18.

<sup>199</sup> *Idem, ibidem*, p.18 (grifos meus).

<sup>200</sup> *Id. ibid.*, p.15. Conforme Goldschmidt, Antístenes seria o primeiro Filósofo da Linguagem, já que Demócrito parece não ter se preocupado com a relação pensamento-linguagem, mas apenas em levantar questões com aspectos mais “filológicos”. Muitos acreditam, inclusive, que o *Crátilo* foi escrito em resposta a Antístenes, que não era sofista, mas um dos discípulos socráticos. Para nós, como vimos, é mesmo Sócrates quem tratou destas questões e Platão apenas teria reproduzido o diálogo real ou o mais verossímil.

discussão tem ecos também em Antístenes, um discípulo socrático. Isso porque conforme Goldschmidt<sup>201</sup>, Antístenes foi o primeiro a dar a definição da “definição”, entendendo que o *lo/goj*, o discurso composto de elementos, consiste em revelar o ser, enquanto que os elementos em si mesmo (*stoikei=on*) não comportam definições, apenas denominação (*o0/noma*). Sabemos que ao final do *Teeteto* Sócrates rejeita completamente essa ideia (201d-208c). Conforme Goldschmidt, para Antístenes *fu/sij* = *o0/noma*, diferentemente dos sofistas, pois que parece propor estabilidade (Parmênides?!) entre nome e coisa. “*Antístenes crê num lado irracional da linguagem que só se torna racional se ultrapassa os nomes e forma o discurso*”<sup>202</sup>. Diz ainda Goldschmidt sobre Antístenes que este entende que se os interlocutores têm em vista a mesma coisa, eles deveriam enunciar a mesma definição<sup>203</sup>. Em si mesma, esta tese não encerra um relativismo que dependa do modo de perceber dos interlocutores (o que varia não é a percepção, mas a imaginação quando da feitura dos juízos?!) e sim a relação dos sujeitos com o ser, sendo esta última o critério para uniformização dos juízos. E embora para Goldschmidt, o *Crátilo* seja uma preparação para a fundamentação ontológica do *lo/goj* no *Sofista*, é preciso admitir que há uma coincidência entre sua análise lógica e a léxica, justamente porque o *Sofista* ocorreria, dramaticamente, também no ano de 399 a. C., sendo a continuação da conversa relatada no *Teeteto*, cumprindo o compromisso ali firmado de se encontrarem no outro dia (*Teet.*, 210 d)<sup>204</sup>.

Por último, temos a tradicional referência à tese protagoriana do homem-medida<sup>205</sup>. Temos de um modo geral uma visão absolutamente crítica de Platão em relação à essa tese, indicando que ela é insustentável e, em consequência disso, logicamente autodestrutiva. Tal interpretação se deve ao modo apressado de associar o “*como cada coisa aparece a ti, para ti será, tal como aparece a mim, assim será*”. Evidentemente não se trata da mutação ou alteração dos seres no momento de sua aparição. Dizer que a mesma coisa que aparece para mim é diferente da que aparece para outro (e até para si mesmo em outro momento) acarreta uma interpretação no mínimo equívoca. A noção de medida

<sup>201</sup> *Id. ibid.*, p.21.

<sup>202</sup> GOLDSCHMIDT, *Essai*, p. 21. (grifos meus).

<sup>203</sup> *Idem, ibidem*, p.21.

<sup>204</sup> Esta coincidência não deve deixar iludir: uma coisa é dizer que uma teoria evolui de um estágio a outro diagnosticando, valorativamente, estágios inferiores relacionados ao conteúdo da obra. Outra coisa é descrever a sequência dramática, reproduzindo cenas baseadas, muito provavelmente em fatos reais, mostrando o desdobramento de discussões vinculadas entre si não somente pelo tema ou conteúdo, mas pela ordem temporal interna do registro.

<sup>205</sup> Cf. acima, nota 66.

a que se refere o sujeito, segundo Protágoras, não é, necessariamente, o estabelecimento da dissolução das coisas na subjetividade. Tão pouco parece promover uma desvinculação, por causa mesmo dessa hipotética dissolução, entre ser e linguagem, compreendendo com isso que o rótulo que se dá a um ser é meramente dependente da fantasia do indivíduo (e aqui, esta tese se assemelharia à anterior). Basta observar para isso o que Hípias, um dos sofistas, diz no *Protágoras* sobre lei de natureza e lei humana, essa última entendida como arbitrária<sup>206</sup>. Ainda que se possa questionar o oportunismo do uso, os sofistas, de um modo geral, parecem saber da distinção entre natureza e convenção. Não. Protágoras parece, antes, pensar numa escolha fundamental, numa valorização que o indivíduo pode dar às coisas e, a partir disso, ter opiniões diferentes sobre as coisas, ou seja, o que torna as opiniões possivelmente relativas não é a coisa, mas **o como** somos afetados por ela. Ora, até aqui, o Sócrates platônico parece estar de acordo com Protágoras<sup>207</sup>. No entanto, a diferença vai se estabelecer quando se percebe a necessidade de se produzir discursos que se refiram cada vez mais ao ser e não ao modo como nós o percebemos. Por isso, a exigência da pergunta socrática *ti/ eOstin*; permite um deslocamento reflexivo capaz de ressignificar o juízo emitido por hábito e sem reflexão. Justamente por isso, a crítica socrática recupera essa exigência para buscar um critério que regule a retórica, que é o uso discursivo visando à persuasão, pois esta pode tanto se realizar segundo a imposição de pontos de vistas quanto pelas noções de entendimento e discernimento, ambas manipuladas por quem domina o estatuto das imagens<sup>208</sup>. Se o sofista convence alguém, é porque faz sentido para seu interlocutor<sup>209</sup>. Mas isso não é diferente para o filósofo, nem para o político, e talvez nem para o cientista, etc. É por isso também que Sócrates se empenha em desconstruir a tese protagoreana, já

<sup>206</sup> PLATÃO. *Protágoras – Górgias – Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes, 2. ed. rev. Col. Amazônica, Série Farias Brito. Belém: EDUFPA, 2001, 337 a-d.

<sup>207</sup> Cf. CASERTANO, G. *op.cit.* p.36. As coisas só nos afetam de forma diferente porque estamos pré-dispostos a isso. Então é o desejo de cada um que os permite fazer juízos diferentes, não a própria coisa. Veja capítulo sobre *Éros e Lógos*.

<sup>208</sup> Como será visto ulteriormente no capítulo sobre o *Sofista*, a diferença entre o Sofista e o Filósofo é o desejo genuíno de cada um, jamais observado no seu íntimo, mas apenas desvelado nas ações que permitem compreender o modo de vida. O primeiro (o Sofista) visa o entorpecimento irrefletido; o segundo (o Filósofo) chega (e também leva) a este mesmo entorpecimento, mas de modo refletido. Fica claro que nessa batalha para encontrar a verdade, tanto pública, quanto privada, ambos seriam delatados como produtores de imagens, porém separados pela intenção que só se consegue, efetivamente compreender, por aqueles que imitarão tais comportamentos. A filosofia dialética de Sócrates é uma filosofia em busca deste valor, do qual sua caminhada, representa apenas os rastros.

<sup>209</sup> Segundo CASERTANO, *op.cit.*, p. 91-97, o que é inaceitável para Platão (no nosso caso, Sócrates platônico) é a tentativa, se verdadeira, de Protágoras de construir o conhecimento com base na sensação e não que ela em si promova o engano. Com base na passagem 65 a – 65 d do *Fédon* ele argumenta que não são os sentidos que nos enganam, mas o contato da alma com os sentidos. Parece, assim, que só a alma, através dos juízos, pode se enganar, não os sentidos.

que a retoma em várias de suas conversações nos diálogos platônicos, de forma direta ou indireta. Parece entender a necessidade de se destruir a imagem de um *relativismo exagerado* em nome da fundação de um *relativismo crítico*. O que importa é sempre a opinião do homem, que é livre, mas não é solitário<sup>210</sup>. “*Todo pensamento é uma opinião subjetiva, mas o enunciado dessa opinião se desenrola no contexto de uma convenção coletiva*”<sup>211</sup>. E compreendendo o contexto da democracia ateniense, Abel Jeannière acompanha Sócrates, para quem não se pode dizer qualquer coisa e de qualquer forma, pois que a enunciação tem como finalidade agir sobre os indivíduos, o que implicaria numa necessidade de se ter critérios para avaliar as ações<sup>212</sup>, e esse critério seria a “*apreciação do contexto convencional sob o ângulo do sucesso político*”<sup>213</sup>. Poder-se-ia entender esse sucesso como o fato das convenções técnicas, isto é, leis elaboradas por um nomoteta (*nomote/thj*) competente, acabar ou diminuir as disputas “sociais” (justiça?) relacionadas aos valores adotados, a partir da interpretação dos nomes estabelecidos como normas? Seria uma elaboração definitiva, caso as extinguisse de vez ou uma constante revisão, dada a impossibilidade de identificar nomes e coisas? E essa impossibilidade, marcaria a desistência ou mesmo o fim do processo reflexivo (*diale/gesqai*), que produziria as leis em detrimento da cognição e em prol do utilitarismo vulgar, ou sua consciência permitiria regular o *lo/goj* em outras instâncias que não a do movimento ou repouso, exclusivamente, como na prática vinha ocorrendo de forma confusa? Seria, por fim, este o projeto do Platão fundador (empreendedor?) da instituição de ensino no jardim de Academos, isto é, reproduzir a saga socrática, porque ela ensina a refletir e a bem fala (eu0 le/gein)? Se no *Crátilo* se vê tais discussões e se no *Sofista* e o seu desenvolvimento, a última opção seria mais plausível, já que além de nos permitir superar as interpretações engessadas dos diálogos platônicos, ainda evidenciaria que o nome, assim como as sílabas e as letras, não são irracionais, mas só podem ser entendidas como partes de um todo, por isso, num contexto maior que é o *logos*, este sim, tratado no *Sofista*.

### 3.6 Separar para reunir (*diai/resij kai\ sunagwgh/*)

<sup>210</sup> Cf. Jeannière. A, *op.cit.*p 57.

<sup>211</sup> *Idem, ibidem.* p 57.

<sup>212</sup> *Idem, ibidem,* p. 57 e também *Crát.* 387 d – 390 e.

<sup>213</sup> *Idem, ibidem,* p.57.

As interpretações ordinárias do *Crátilo* ajudaram a corroborar uma imagem da filosofia platônica como adepta ao imobilismo parmenidiano, na luta contra o mobilismo heracliteano. Isso porque uma dúvida perfaz muito bem o sentido aporético do diálogo: é preciso ir das palavras às coisas ou, ao contrário, das coisas às palavras? A resposta, base dessa imagem, é: das coisas às palavras. Mas seria isso o ponto fundamental, ou dialetizando-o, poderíamos verificar outras possibilidades de interpretação? Refutando o mobilismo e aderindo ao imobilismo no diálogo, implementando a necessidade de uma metalinguística para garantir o fundamento da linguagem, a “Teoria das Ideias” seria preservada e ganharia novos contornos no *Sofista*. No entanto, a aproximação destes dois diálogos não parece ser promovida pelo tratamento dado à linguagem, pura e simplesmente. Já no *Crátilo*, quando fica explícita a questão da impossibilidade de se identificar nome e coisa, sendo o nome uma imitação da coisa<sup>214</sup>, e essa imitação é realizada segundo o modelo da semelhança-dessemelhança, onde são verificadas as particularidades que diferenciam ao mesmo tempo o essencial para a aproximação ou semelhança, parece que tudo isso concorda plenamente com a inclusão do Movimento e do Repouso como partes do Ser e não uma identificação isolada.

Joly em seu *Le renversement platonicienne* lembra da concepção de Festugière sobre o problema da contemplação em Platão, de forma que esta evidenciaria a separação entre a teoria do conhecimento e da linguagem. Segundo Joly, separando a contemplação do movimento dialético que a prepara, teríamos a distinção entre VER e DIZER<sup>215</sup>. Assim, a teoria metalinguística designada pela tradição platônica realizava o que entendemos por “as essências escapam ao pensamento discursivo”, o fundamento do conhecimento estaria além da linguagem e, portanto, o que era mais conhecível era também o mais indizível, vinculando essa ideia de indizível à ideia de incomensurabilidade e irracionalidade<sup>216</sup>. No entanto, Joly desconstrói essa noção ao mostrar que ir das palavras às coisas não é uma questão de escolher entre um conhecimento das palavras sem as coisas, como poderia propor a sofística, nem um conhecimento das coisas sem as palavras, tal como vimos acima e que seria o platonismo.

<sup>214</sup> Como no caso do retrato e do original, aqui já parece indicar o episódio do “parricídio” lá no *Sofista*. (*Crát.*, 430 a – 431 c; *Sofista*, 239 a – 240 b).

<sup>215</sup> JOLY, H. *Le Renversement platonicienne*. Lógos, epistéme e polis. 2ª Ed. Paris: VRIN, 1994, p. 97.

<sup>216</sup> JOLY, *op.cit.*, p. 99.

Em verdade, essa relação deveria ser feita de modo análogo ao da passagem sobre a cópia e o original, no exemplo do retrato no *Crátilo*, 430 d - e. Este modo não desprezaria a linguagem, pois esta seria a matéria prima para o início do pensar. Em consequência de sua insuficiência, a linguagem como *dia/noia* tensionaria ir do nível imagético/afetivo para o nível de inteligência ou conhecimento, a *no/hsij*, evidenciando este duplo caráter do *lo/goj* como discurso e pensamento. No entanto, esta parada e limite no campo noético, apesar de motor da busca, mostra-se impossível, já que, ao que parece, o discurso sobre o nóético, sendo discurso, torna-se também uma imagem, impedindo de se distinguir a cópia do original. A Ideia ou Forma, que tanto se busca para fundamentar o discurso, gira em círculo em torno de si mesma, permanecendo, portanto, sempre *dia/noia*, se fazendo necessária e se justificando que separar o momento da reflexão com o do juízo é separar o participante do participado, ou seja, a ciência das coisas, das coisas de que se tem ciência<sup>217</sup>, enquanto que na verdade, formam sempre uma totalidade na relação eidética.

Assim, escolher entre dois modos discursivos que se pretendem verdadeiros, um que prega o mobilismo ou outro o imobilismo, bem como relacionar a cognoscibilidade com o irracional, seria a consequência de uma interpretação que descuida da dinâmica do **diálogo** como algo fundamental enquanto filosofia para Platão. Relevar a insuficiência das palavras e submetê-las a uma relação necessária com as coisas para autenticar sua verdade não pode ser apressadamente associado com mero engano e ilusão. As palavras dizem algo. Se Platão reproduz as cenas das discussões de Sócrates, no caso do *Crátilo* isso serve para mostrar que, quando se separa as palavras das coisas, é para melhor decidir sobre o vínculo entre elas e estabelecer a verdade que as une indo das coisas as palavras<sup>218</sup>, restaurando a dinâmica dialógica sempre latente mas que foi suprimida pelas dialéticas do movimento e do repouso. Joly ressalta que é importante procurar outras realidades fora das palavras que nos mostrem, independentemente delas, qual dos tipos de discursos é verdadeiro, isto é, qual faz aparecer a verdade. É preciso ir do modelo à cópia, das coisas às palavras e priorizar “o verdadeiro” sobre “o que diz a verdade”. O exemplo do Belo parece elucidar bem essa questão. O Belo é em si, sempre idêntico a si mesmo. Assim, dizer o que é o Belo é mais correto ou justo do que dizer do

<sup>217</sup> *Id. Ibid.*, p. 105. Assim também para a separação sensível – inteligível.

<sup>218</sup> Basta ver a distinção feita entre *philonikia* e *philosophia* no texto de JOLY, *op. cit.*, p. 107. Conforme ele, a *philonikia* refere-se ao modo como a linguagem remete a si mesma e por isso, bastaria falar para se falar a verdade, constatando apenas um uso persuasivo ou retórico. E a *philosophia* em Platão mostraria a necessidade da palavra se remeter à condições extralinguísticas para regular o *logos*, isto é, dizer de forma verdadeira, fazendo uso da dialética.

que ele é Belo ou que coisas são belas. No entanto, essa posição apenas corrobora com a noção de que o momento da essência está separado dos fatos, mas a relação eponímica ocorre no momento da intelecção. Sócrates não vê a retórica usada pelos sofistas apenas como uma técnica formal, preocupada com a composição dos discursos ou com as regras do bem falar, *eu0= le/gein*, mas antes como uma *e0mpeiri/a* (uma prática, hábito, costume, etc.) e visa, por isso mesmo, tatear e estabelecer critérios para a boa formação do nome e do discurso em geral.

### 3.7 Os nomes como intermediários

O *Crátilo* termina com a necessidade de um deslocamento, pois que é impossível falar tecnicamente da linguagem. Ensina-nos que a hipótese ontológica requerida não pode consistir em determinar o ser com um predicado exclusivo indiferenciado – tudo é repouso (e, portanto, o discurso é impossível) ou tudo é movimento (porque assim a impossibilidade é a de se fazer um discurso verdadeiro). De que forma então os nomes poderiam ser elaborados? De que modo a língua ou as várias línguas se relacionariam com as Formas (*ta/ ei=/dh*)? Para compreender essas questões de modo simplificado, podemos acompanhar o que diz Marilúze Ferreira<sup>219</sup>. Ela entende que Sócrates usa quatro critérios para compreender a constituição e usos dos nomes segundo a sua função que é a de instruir e distinguir as coisas no *Crátilo*.

Há, segundo ela, o critério **normativo** que entende a norma ou a lei como um dos modos de se construir os nomes. O nomoteta disponibiliza os nomes aos usuários que devem reconhecer se foram bem ou mal formados (*to\n e0rwtan kai\ a0pokri/nesqai e0pista/menon*, 390 c). A formação se daria na adequação entre sons e sílabas que convém a cada objeto (*to/ e0ka/stw fu/sei pefuko\j a0/noma to/n nomoqe/thn e0kei=non ei0j tou\j fqo/ggouj kai\ ta\j sullaba/j dei= e0pi/stasqai tiqe/nai*, 389 d-e). Como vimos, não é dado a cada um atribuir como quiser nomes às coisas (*ou0k a0/ra panto\j a0ndro/j*, 389 a), pois por mais que seja possível chamar de cavalo ao que chamamos hoje de homem e

---

<sup>219</sup> ANDRADE e SILVA, M.F. *Pensamento e linguagem*: Platão, Aristóteles e a visão contemporânea da teoria tradicional da proposição. Rio de Janeiro: Pós-Moderno, 2002. Iremos resumir aqui a visão desta autora sobre esses quatro critérios que estão nas pp. 38-44.

vice-versa, de modo que um indivíduo possa empregar o nome que quiser, esse procedimento não cumpre as funções do nome, nem as exigências do fim que é a comunicação (*didaskaliko/n ti\ e0stin o0/rganon kai\ diakritiko\n th=j ou0si/aj*, 388 b-c), pois que compromete o valor de verdade, haja vista que o significado ou o sentido da palavra fica prejudicado no entendimento público. A analogia com a lançadeira mostra que a competência para fabricar nomes depende de quem conhece o ser, para quem serve e daí poder escolher o material com o qual confeccionar o objeto. Além do mais, como falar é uma ação (*pra/cij*, 387 a), não deve ser realizada segundo a vontade subjetiva ou fantasia do indivíduo, mas sim conforme o modo natural e adequado que se deve falar.

O segundo critério é o **metafísico** que visa estabelecer uma relação eponímica entre nome e coisa. Aqui já percebemos a distância que Sócrates vai tomar da tese essencialista. Ao procurar nos poetas (Homero, especialmente, 391 d) a origem dos nomes que os gregos herdaram, percebe que há uma distinção entre os nomes que dão os deuses às coisas e os nomes que os humanos dão aos seres (*dh=lon ga\r dh\ o9/ti oi9/ ge qeoi/ au0ta kalou=sin pho\j o0rqo/thta a9/per e0stin fu/sei o0no/mata...*, 391 e). Isso porque os primeiros devem aplicar os nomes com acerto e precisão, já que conhecem a coisa em si. Ao homem, conforme sua visão e seus modos falhos de elaborar nomes, cabe julgar o nome sempre de forma não exata. É assim que, por exemplo, *HECTOR* (*9/Ektwr*, 393 a) e *ASTIANACTE* (*9Astua/nac*) são nomes de reis ou chefes ou governantes, assim como *TEÓFILO* (*Qeo/filoj*, 397 b) só pode ser o amigo do deus, pois que sua formação cumpre as exigências do significado, ainda que sejam por letras diferentes. Isso mostra que a relação eponímica permite a relação sinonímica, ou seja, nomes com caracteres diferentes significarem a mesma coisa, pois que o importante é a fixação do sentido ou significado. Vale observar que Sócrates está usando a mitologia para recuperar o modo antigo de se denominar porque será importante mais a frente criticar a sua insuficiência, ainda que esse método recupere as palavras primitivas, como veremos a seguir.

O terceiro critério é o **etimológico** que visa compreender a formação das palavras que são derivadas a partir das primitivas. Aqui é verificado que os vários nomes elaborados pelos antigos levam em conta uma condição comum, qual seja, a de que eles entendiam que as coisas estão em movimento e por isso usam este critério para elaborar os nomes (397 c - d). No entanto, como será criticado na segunda parte da pesquisa etimológica da conversa com Crátilo, se pensássemos que as coisas em verdade estão em

repouso, os nomes seriam os mesmos e o que mudaria era a forma de entendê-los ou a fabricação do nome sofreria alterações justamente porque o processo de eulogia trata na verdade de um misto entre movimento e repouso? A palavra *SKLÉROTER* (*sklhro/thr*, 434 b - 435 a ) não é o exemplo de que, independente de se adotar o movimento ou o repouso na fabricação dos nomes, ela possui, de fato, as duas condições, já que significa uma coisa e tem letras que implicariam no seu contrário? Ou seja, foi elaborada visando atender algumas exigências, como o uso de letras que indicariam sua qualidade que é a aspereza, ainda que o L (l) signifique o que é liso, e o sentido tenha se fixado assim mesmo? A etimologia parece, assim, apenas remeter à formação antiga para podermos compreender o último critério que ajudaria a decidir se os nomes foram ou não feitos de forma satisfatória. Ela ainda não é a base da verdadeira relação entre nomes e coisas, como pretendiam alguns nem é fantasiosa, já que remete às origens e isso permite rastrear a verdade das coisas a partir do próximo critério.

Este último é o critério **fonético** porque trata da relação entre a divisão das palavras primitivas em sílabas e destas em letras. O estudo do valor das letras seria o critério para a formação das palavras, o mais aproximativo possível do real. As letras imitam qualidades dos objetos, logo o nome seria uma imitação exata das coisas (*gra/mmasi kai\ sullabai=j ta\ pra/gmata memimhme/na kata/dhla gigno/mena*, 425d). No entanto, a imitação por si mesma não é uma identidade, mas sim uma relação de semelhança em que as qualidades essenciais bastariam para representar a coisa e não que ela reproduzisse todas as qualidades (exemplo do clone e a relação modelo-cópia em 432 c). E também por isso, os nomes podem ter letras que não fazem parte da constituição da coisa, mas, depois de fixado o sentido, torna-se suficiente para sua compreensão (434 e – 435 c).

É assim que a autora define que em no *Crátilo* de Platão a exatidão dos nomes

*“...vem a ser uma convenção a partir do momento em que as letras semelhantes e dessemelhantes resultam igualmente expressivas. Mas uma vez admitido pelo uso e convenção, não se pode mudar o nome dos objetos segundo a opinião dos usuários”<sup>220</sup>*

---

<sup>220</sup> ANDRADE, *op.cit. ibidem*, p.43.

Ora, isso nos permitiria pensar que há, no fundo, uma síntese entre as posições convencionalista (relativismo) e naturalista (essencialismo) que seria entendida como uma espécie de convencionalismo técnico (lei de natureza), já que a formação dos nomes abarcaria os dois critérios, agora dialetizados. O espontâneo da tradição cede lugar, não de forma abrupta ou como uma ruptura radical, mas contínua, à reflexão que justificará a correta aplicação dos nomes, que pode ser entendida, como uma constante correção que depende do uso, já que esta verificaria se os nomes foram bem ou mal formados, isto é, evidenciaria suas contradições, mas somente dentro de um contexto linguístico. O nomoteta observa o que é a natureza do nome, molda-o conforme as exigências da *mi/mesij* e da função que se lhe impõe a lei. Mas esta lei é uma correção constante dos erros antigos, por isso, a adoção dos quatro critérios visa a constante retomada dos nomes, dos valores, evidenciando o trajeto, o trânsito entre nomes e coisas na busca do melhor sentido aplicado, ainda que haja dificuldades e até mesmo a impossibilidade disso ocorrer. A oposição entre *no/moj* e *fu/sij* acabou por absorver e veicular antinomias devido à compreensão sobre o fato, oposto à infinita disponibilidade da palavra.

Conclui-se portanto que, apesar do diálogo como uma das etapas da saga socrática, mais uma vez redundar em aporias, desta vez sobre a exatidão dos nomes e seu processo de constituição e uso, os nomes aparecem como intermediários entre os rótulos estabelecidos nas coisas e a reflexão que aprimora o entendimento sobre o ser. No entanto, para compreender a função que os ***o0no/mata*** têm para a caminhada socrática é necessário levar em consideração questões extrínsecas ao *Crátilo* e que caracterizam, não só a formação do ***lo/goj*** (discurso, palavra), mas também o bom emprego do nome (***o0no/ma***), que são ***e0/rwj*** e a tripartição da ***yuxh***<sup>221</sup>.

### 3.8 O desejo de morte e o conhecimento.

---

<sup>221</sup> *República*, livro III. Percebendo que na cidade perfeita há três funções distintas, Sócrates procura identificar no indivíduo uma possível analogia que justifique a correspondência destas partes. São elas a apetitiva, a irascível e a lógica. Aqui a tripartição foi aludida somente para se fazer ver que a cada parte corresponde uma forma de discurso e que desejo, ***éros***, para o Sócrates platônico, está relacionado ao inteligível e não ao sensível.

Segundo Dixsault<sup>222</sup>, seria o *Fédon* e não o *Crátilo* o diálogo que trata sobre a correção dos nomes. Isto porque se a verdade só é alcançada no encontro do espírito puro com as Ideias puras, apenas com a morte, e, portanto, com o divórcio entre alma e corpo seria possível a contemplação pura dos seres que determinam o conhecimento verdadeiro das coisas (*Fédon* 64c-67e). Neste sentido, o conhecimento humano permaneceria sempre algo imperfeito, impuro, híbrido, o que por vezes foi associado ao falso. Mas o que autoriza essa associação apressada entre o discurso, sendo um híbrido, e o necessariamente falso?

Ao seguirmos a classificação dramática das obras, naturalmente entenderemos que o *Fédon* é o último diálogo no qual Sócrates fala, já que se trata do texto em que é encenada sua morte. Assim, reordenando dramaticamente os textos e seguindo a ordem estabelecida pela tese do prof. Benoit, o *Fédon* parece responder a um tema debatido no *Sofista*, 259 e, onde o protagonismo do personagem Estrangeiro de Eleia deixa claro que o discurso, o *logos*, é um entrelaçamento (*sumplokhēn*). Resposta porque em seu último ato, Sócrates mantém a crença na Teoria das Ideias que remonta à sua época de juventude, como relatado no *Parmênides* 131 b, ou seja, de que o conhecimento perfeito é oriundo de um desejo de purificação e separação efetiva entre alma e corpo, o que levaria a cessar esse entrelaçamento discursivo<sup>223</sup>.

Ora, temos aqui algo de muito desconcertante. Por um lado, a filosofia e o filósofo buscam, a partir do discurso, do *logos*, seguir uma espécie de purificação para atingir supostas entidades que, sendo condição do próprio discurso, em si mesmas seriam não discursivas? O pensamento puro é caracterizado pela indizibilidade<sup>224</sup>? É o que se pode tacitamente deduzir. Por outro lado, ao mostrar o protagonismo do Estrangeiro de Eleia no *Sofista*, refutando os amigos das Ideias ou Formas (246b, 248c-249e), assim como recusando no *Crátilo* a identidade absoluta dos *logoi* com o real (432 c, 433 c, 435 a - c), parece haver a ilustração de um aspecto relacional na saga socrática. Neste sentido, é possível também uma leitura complementar. A de que a morte ou de que pensar sobre ela ensina, na vida, a distinguir o que é em si e o que é para outro (imagem, discurso,

<sup>222</sup> DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Paris: Les Belles Lettres: Vrin, 1985, p.189.

<sup>223</sup> PLATON. *Phedon*. Trad. Léon Robin. P.U.F. Paris, 1926. A teoria das ideias é elucidada na passagem 76 d – 80 b.

<sup>224</sup> Uma explicação do ponto de vista da tradição analítica sobre a pensamento discursivo e pensamento não discursivo ver o artigo SOUZA FILHO, D. M. de. Noûs VS. Lógos. In: Revista “O que nos faz pensar”. N.1 ano 1989, pp.7-14. Disponível em <http://www.oquenofazpensar.com/web/index.php/numero/anteriores>. Acesso em 27/01/2017.

etc.), permitindo assim um deslocamento valorativo ou a escolha de um modo de vida que ressignifique e ordene o *lo/goj*. Dessa forma, ter-se-ia uma medida, uma metríctica, capaz de regular, de plasmar, de moldar ou imitar no discurso o que é pensado. Permitir-se-ia também manifestar no sensível aquilo que é inteligível (na imagem, o ser; na palavra, a coisa; no léxico, o noético; no dramático, o conceitual<sup>225</sup>), relativizando, ao modo socrático, a busca pela verdade, bem como dialetizando a própria concepção de *lo/goj*, que bem antes de Platão era compreendido como compactado à *fu/sij*. Isto também evidenciaria um trânsito constante entre o material fonético e o significante, entre o que é dito e o que é pensado, abrindo o horizonte tanto para nossa capacidade de compreensão como de produção do discurso.

Assim, poderíamos pensar em ao menos dois objetivos do diálogo do *Fédon*: uma interna ao diálogo sendo a descrição dos últimos momentos de Sócrates tentando provar a imortalidade (ou não-mortalidade) da alma porque esta prova justifica o seu labor filosófico, (um modo de vida, uma escolha de como ser no mundo, uma forma de agir, uma valorização). Esta justificativa só ocorre porque o filósofo busca o conhecimento e a verdade, mas conscientizando progressivamente da impossibilidade disso enquanto encarnado e entendendo que esse escopo só pode ser alcançado com a morte (entendida como separação entre corpo e alma). Deseja não morrer, mas se preparar, do melhor modo, para ao morrer, encontrar seu destino. Isto significa que o Hades, o invisível, atrai as almas para lá<sup>226</sup>, pois é neste *to/poj*, neste lugar, em que as Ideias puras, sem misturas, em si e por si mesmas (au0th\ kaq'auth/), preencherão o significado da angústia filosófica. É uma fé, uma esperança, uma aposta, assim como o filósofo também tem fé de que pode buscar o conhecimento, porque de alguma forma este deve existir para fomentar e sustentar a sua busca. Há também um objetivo externo que se refere ao como esta saga se encaixa no interior do Corpus. Ou seja, no final da busca socrática, sendo superado pelo Estangeiro de Eleia e procurando revalorizar pontos obscuros do que até então havia discutido, Sócrates arremata sua crença na Teoria das Ideias a partir de uma revalorização do sensível, agora justificado como degrau motor para as Ideias<sup>227</sup>. Assim, os discursos devem imitar as Ideias, pois é delas que as coisas sensíveis que nos afetam

---

<sup>225</sup> BENOIT, *op.cit.* p. 9.

<sup>226</sup> Cf. DIXSAULT, *op.cit.*, cap. IV, especialmente pp. 189-195.

<sup>227</sup> Cf. *Phédon*, 66 b.

participam. E galgando degraus, cada vez maiores de inteligibilidade sobre o ser, pode-se aproximar da verdade, vivendo uma vida que vale a pena ser vivida, pois foi refletida. Isso significa que no fundo, Sócrates está defendendo uma espécie de relativismo, ou seja, que a sua diferença dos sofistas é que nestes últimos impera, em geral, um relativismo absoluto oriundo de uma arbitrariedade, qual seja, uma desqualificação da imagem, enquanto Sócrates sempre expressou a preocupação de que a relação aparência – essência, organiza o discurso ainda que dependa de critérios, diríamos, extralinguísticos para isso.

### ***3.9 Da morte do amigo à vida a ser vivida.***

Seguimos, pois, o itinerário de Sócrates extraindo o significado de suas aventuras e desventuras, atinando para os desdobramentos entre forma e conteúdo nos diálogos. Se um dos pólos que envolvem o ato de conhecimento segundo o próprio Platão na carta VII é o subjetivo, isto é, a alma e suas condições, o interesse por difundir o modelo socrático tem como uma de suas preocupações a investigação sobre a alma e tudo aquilo que a afeta. O *Fédon* não responde por esse tema. Neste diálogo tem-se a discussão sobre a permanência da alma após a morte e não de como ela é constituída. Levantemos, então, onde Sócrates a determina. Isso porque sendo o último diálogo de Sócrates, o fim de sua caminhada, pode-se pensar que tudo o que ele empreendeu para compreender a alma, está, de fato, logicamente, antes do *Fédon*. No *Alcíbiades I*, por exemplo, o diálogo entre Sócrates, já um homem maduro, e Alcibiades, jovem bem dotado e que aspirava a ser um grande político ateniense, é discutido que para esse fim, é preciso saber o que é o Bem e o Mal, já que um governante que pretende aconselhar uma cidade e seus concidadãos deve sabê-lo por si mesmo. E nisso entra em pauta o cuidado de si mesmo (128e) e a distinção entre propriedade, ou seja, aquilo que nos pertence e usamos, como instrumento, e aquilo mesmo que somos. Assim, à primeira classe de coisas se põe o corpo, à segunda, a alma, isto sendo uma aceitação tácita da Paideia grega oriunda dos poetas Homero, principalmente, e Hesíodo. Importa verificar que ulteriormente, no *Fédon*, Sócrates retomará tal distinção para, dialeticamente, redefinir o homem, do ponto de vista do valor.

No *Górgias*, discute-se que é melhor sofrer injustiça do que praticá-la. Nesse sentido, é colocada em pauta uma espécie de punição, como correção direcionada da alma, já que ocorre de ilustrar na distinção vista acima entre corpo e alma, que há males do corpo (como a doença e a miséria) e males da alma (a injustiça) e que este é maior do que aquele. Ora qual o significado disso? Talvez n' *A República* pode-se ilustrar o sentido disso. Retomando o tema da conversa com Polo no *Górgias*, agora na perspectiva de se esforçar para conceber a justiça, Sócrates estabelece o que ficou conhecido como tripartição da alma. Aqui, de forma mais articulada, Sócrates rediscute sua posição intelectualista, aquela da aceitação irrefletida entre alma e corpo, atribuindo à alma a parte racional e os impulsos irracionais atribuídos ao corpo. Os motivos dessa revisão são as conseqüências das teses anteriores. Se os impulsos decorrem apenas das exigências do corpo, e muitas vezes, estes predominam sobre a razão (Cálicles, Trasímaco) dificilmente seria possível controlá-los. Porém, se estes impulsos, se os próprios desejos tivessem uma fonte psicológica, então seria possível edificar um modo de controlá-los e orientá-los.

Pôde, Sócrates, assim, desenvolver a reflexão sobre a natureza da alma. Segundo ele explana na *República*, livro IV 438 d 440 a, existem na alma três funções (e não três partes, como algo espacial), a saber: um elemento lógico, do qual deriva no homem a capacidade de raciocinar; um elemento impulsivo, concupiscível, ou desejante, que faz o homem se atirar em direção a um objeto; e um elemento intermediário entre os dois, chamado de *thymoeides* (*qumo/eidej*) cuja tradução literal é “De um caráter resoluto” corajoso, ou suscetível, mas que também mostra o sentido de uma junção de palavras, *qumo/j* (alma ou princípio da vida ou princípio da inteligência, da vontade, dos sentimentos e das paixões nobres), em suma, **VONTADE** e *ei0dh/j*, que vem de *ei0/don*, *ei0do/*, que significa ver. Ora, parece plausível entender que o homem tem naturalmente esse impulso para ver, analisar, entender as coisas (**Anthropos**, no *Crátilo*). Desse modo também, parece possível um cálculo de como essas funções da alma (que são dinâmicas e não estáticas ou mecânicas) se relacionam no homem. Por exemplo, assim descritas, parece óbvio / lógico e não meramente arbitrário que uma função tem a capacidade de ordenar, outra de atuar, e outra de se lançar, de se mover em direção à. E isso terá conseqüências na comunidade que se organiza conforme esses elementos estão combinados / harmonizados nos indivíduos (HOMOLOGIA, JUSTIÇA). Isso porque o resultado das várias possibilidades de como ocorre essa harmonia será um resultado discursivo teórico-prático, ou seja, o tipo de homem e o tipo de estado que se constituirá

dependerá da produção ideológica resultante do predomínio de uma função da alma sobre as outras nos homens em cada lugar. Até aqui, não parece que há algo chamado dualismo e muito menos uma teleologia que prescreve como deve ser o homem, mas apenas temos a descrição das capacidades psíquicas do homem e suas relações que evidenciam que tipo de realidade se efetivará em cada combinação.

Entretanto, na sua saga, Sócrates enfrenta os problemas resultantes desse discurso. Por exemplo, se não é o corpo que sente, mas a alma, qual o sentido da crítica do corpo e das atrações que dele derivam? Seria o corpo (ou a matéria) naturalmente mal? Ou seria, não em sua essência, mas através dele, que o mal se origina, sendo assim, um problema da alma? No *Timeu*, texto que se segue dramaticamente à República, encontramos postulada pelo personagem homônimo ao diálogo uma alma do mundo constituída de três essências, a saber: O SER, O IDÊNTICO E O DIVERSO. Sem aprofundarmos as questões matemáticas sobre as quais se debruça Timeu (personagem protagonista) para explicar a sua cosmologia, destacaremos apenas o seu princípio geral: a alma deve ser uma atenta mistura de IDÊNTICO E DIVERSO porque sua função é intermediar o sensível e o inteligível, permitindo a comunicação, do ponto de vista cognitivo, entre uma e outra realidade. Agora sim, então, temos o dualismo platônico? Conforme o que se segue, não.

Prosseguindo o seu caminhar, encontra-se Sócrates diante da condenação à morte, estabelecida na *Apologia*. Em 40 c-d, ele declara que sobre a morte não conhece absolutamente nada e por isso, não há razão para temê-la. Lembramos que o contexto da busca socrática se deu na perspectiva de valorizar a virtude ou as virtudes, independentes de suas consequências porque elas são, em si mesmas, suficientes para se alcançar a felicidade (euOdaimoni/a). Sabemos que a felicidade, e não o conhecimento é o fim da existência humana (na visão de Sócrates nos diálogos platônicos). Atesta-nos isso, uma passagem do diálogo *Eutidemo* (278 e – 282 a) na qual Sócrates diz que todos os homens aspiram a serem felizes e esta verdade não admite exceções. Como adendo, isso já mostra, por exemplo, a diferença de inspiração dessa visão e aquela de Aristóteles no início de sua *Metafísica*, para quem “*todo homem naturalmente aspira ao saber*”, e busca conhecer as causas deste saber. Nada mais diferente da Filosofia Socrática (ao menos no que se refere aos diálogos). Não há, nos textos de Platão, uma etiologia. Tanto que o autor não se preocupa em descrever a natureza dos princípios explicativos da realidade, as IDEIAS ou FORMAS, mas se preocupa muito mais em mostrar a existência de princípios

de um certo gênero capazes de fundamentar uma práxis ética e política exemplificado no exercício e na caminhada socrática. Exemplo disso é a discussão entre Sócrates e Cálicles no *Górgias*. Cálicles propõe que a felicidade reside na multiplicação indiscriminada dos desejos e na sua completa satisfação (ou seja, a máxima gratificação dos prazeres). Doravante, o homem mais feliz é o tirano porque se permite fazer tudo o que quiser. Ao contrário, Sócrates opõe à tese que tratamos acima, a de que é melhor (e não preferível ou desejável) sofrer uma injustiça do que cometê-la. E nisso, Sócrates não se preocupa em teorizar ou expor uma doutrina de princípios segundo os quais um dever-ser possa se instalar, mas apenas mostra que tal opinião evidencia a subordinação desse tipo de ação ao princípio absoluto da *eudaimonia*, segundo o qual, a injustiça causa infelicidade a quem a pratica (505b). Disso deriva que o conhecimento constitui um meio (dos vários possíveis como a reta opinião) para que possamos alcançar a felicidade e a Filosofia é uma atividade teórica que tem por finalidade orientar corretamente a ação<sup>228</sup>.

Até aqui, expomos um preâmbulo de como o percurso de Sócrates parece pouco ter como uma doutrina, entendida como conjunto teórico estabelecido, mas, antes, com um processo constante de reflexão sobre uma crença ou postulado, a sua teoria das ideias, e o modo como na sua saga, ele enfrenta os obstáculos que uma tal proposição encerra. Particularmente relevantes são os problemas que vão se sobrepondo e revistos neste processo, devido, naturalmente (aparentemente) às aventuras e desventuras alcançadas neste íterim. E embora para o leitor, os problemas e as questões tratadas nos diálogos possam ser sempre retomadas e revisitadas, para Sócrates, tanto dramaticamente quanto cronologicamente, há um limite: sua existência ou seu tempo de vida. E aqui chegamos ao *Fédon*, diálogo derradeiro do herói que Platão parece instituir para substituir Aquiles ou seja, a obra de Platão produz um tipo de imitação orientada para um fim, este exemplificado na figura de Sócrates e na sua trajetória.

---

<sup>228</sup> TRABATTONI, 2010, pp. 30 - 32

## CONCLUSÃO

*“É a constante repetição da exposição que leva ao ocultamento... Abundância do uso e escassez da reflexão” (DURÃO, p. 2).*

A metodologia das temporalidades do prof. Benoit é, como vimos, um grande marco na história do platonismo. A distinção entre os tempos que envolvem obra, autor e personagens reorganizou o modo de abordagem sobre o pensamento de Platão. Assim, foi possível encontrar uma ordem temporal inscrita nos diálogos, apresentando-nos a Odisseia de Platão. Partindo disso, e verificando a heterogeneidade dos diálogos, acreditamos ter concebido de um lado a “saga socrática” e de outro as *Leis*, e focamos na saga. Contudo, nosso desejo original era compreender o *logos* de Platão e por causa da interdição da *lexis*, não poderíamos mais conciliar outros veículos, como as cartas e testemunhos, com a obra dialógica. Pois, no caso de autêntica, teríamos a certeza sobre ao menos parte do que pensava filosoficamente Platão. Entretanto, sua própria obra, em especial os diálogos com Sócrates, mostra muito claramente uma caminhada filosófica, onde o principal protagonista é representando em várias idades, em vários momentos e de várias formas, muito embora algo sempre lhe seja comum: sua crença nas Ideias como fundamento ou exigência da unidade entre a realidade e o conhecimento. E apesar de todos os esforços empreendidos pela longa trajetória que vai do *Parmênides* ao *Fédon*, é comum também verificarmos os insucessos dessa caminhada dialética. Discutindo a relação entre forma e conteúdo, esperamos ter explicitado as consequências de se privilegiar apenas um ou outro na análise da obra e reembaralhamos os vários aspectos pelos quais se podem abordar um texto (história, literatura e filosofia).

Então, conscientes da saga socrática, precisávamos entender o fundamento e o contexto da escrita platônica para encontrarmos o motivo que justificava escrever sobre um herói que nada vence. Relendo os textos, agora na ordem literal, descobrimos que uma discussão sobre a noção de *lexis* já existia nos próprios diálogos. Por isso, reconsideramos a questão das temporalidades, menos pela exigência de cientificidade que ela promove e mais pela tentativa de adaptá-la ao nosso estudo, já que seria possível conter a chave de leitura como conteúdo nos próprios diálogos. Compreendendo que em relação aos diálogos contendo a saga protagonista de Sócrates só podemos atestar uma autoria poética por parte de Platão; e compreendendo também que para falar de poética, principalmente antiga, isso nos remete aos próprios diálogos, então seria possível um

círculo “virtuoso” para nossas análises que nos foi extraído da própria *literalidade*. Acreditamos ser totalmente legítimo questionar qualquer método de análise, principalmente se ele está mais comprometido com concepções teóricas ou filosóficas distintas daquelas encontradas no próprio texto analisado.

Com a distinção entre os veículos de comunicação (cartas, diálogos, etc.) vem também a diferença entre história e poética. Consideramos assim, por um lado, que as cartas continuam o pensamento platônico determinado temporalmente. Por outro lado, os diálogos da saga socrática, como uma imitação histórico-dramática não teatral de personagens reais, nós os alocamos na poética. No entanto, sendo seus personagens reais (no caso da saga), bem como também históricas as situações e eventos, não seria difícil enxergar todo este contexto determinando as condições de produção do autor. Dito claramente, se os diálogos reproduzem cenas históricas, portanto, anteriores ao próprio tempo de produção dos diálogos (a menos que se pense nesta reprodução imediata, fotográfica, o que só seria possível com alguns diálogos), essa rememoração já seria resultado do que o autor depreenderia das discussões de Sócrates, sobre *logos, mimesis, onoma, eidos, etc.* Assim, não veríamos os diálogos como fases distintas do pensamento platônico usando personagens reais como veículo de suas ideias, mas como puro retrato do Sócrates histórico, tal como pretendiam todos os seus sequitários. A questão socrática, tal como a questão platônica, reduzir-se-ia ao problema dos fatos e, como qualquer julgamento justo, ao benefício da dúvida. Se muitas vezes se partiu do metaléxico para interpretar o léxico, aqui fazemos o inverso, pois que o hipotético tendo como base uma ordenação temporal nos parece mais factível. Some-se a isso o fato de claramente Platão entender que a realidade a que podemos atingir é uma representação mimética, dialeticamente tensionada a se aproximar do ser em si como descrito nas cartas, tínhamos um motivo para justificar o fato de Platão escrever os diálogos. E fazendo parte do movimento dos *Lo/goi Swkra/tikoi*, não é implausível que ele tenha recuperado de memória ou até mesmo de outros (camadas dialógicas) para reconstruir a imagem de Sócrates e nos legar sua vida como a vida ideal, vida filosófica por excelência.

Foi assim que procurando estabelecer a distinção entre sujeito da enunciação e sujeito do enunciado, tentamos aclarar a relação encontrada na *República* entre a diegese

compreendida na escritura (*graph/*), sendo, pois, a narração de um autor, e a *lexis*<sup>229</sup> entendida como narrativa (dicção), isto é, a imagem e a voz de quem fala. Neutralizamos ao máximo a questão dos testemunhos para que isso não gerasse critérios interpretativos, mas dedicamos nossa atenção às cartas e aos diálogos, transformando em vozes autônomas para nosso fim. A partir disso, tentamos reverter o que geralmente se faz, ou seja, condicionar a leitura e a interpretação dos diálogos pela influência das cartas e de terceiros. Evidenciamos as cenas em que o autor nem mesmo poderia estar presente pois que nem era nascido (*Parmênides*) ou era muito jovem (do *Protágoras* ao *Banquete*), ou ainda doente (*Fédon*), o que poderia fazer crer numa espécie de abuso mimético por parte do autor. Contudo, detectamos as camadas dialógicas nestes diálogos, como sendo o que de fato poderiam ter realmente sido: relatos reminiscetes de companheiros e parentes próximos ao autor e, assim, esses diálogos de Platão estariam na esteira do movimento conhecido como *Lo/goi Swkra/tikoi*, pois que sua intenção era reproduzir a vida de Sócrates. E se quisermos ir um pouquinho mais além, conhecendo a amizade testemunhada pelo autor entre ele e seu maior protagonista e relacionando isto ao fato de que Platão empreendeu uma instituição de pesquisa comunitária, não é de se espantar que os diálogos seriam utilizados, em um segundo momento, como veículo da vida filosófica, concorrendo, como obra poética histórico-dramática, com outras formas poéticas na Hélade, sendo o trânsito entre a mitologia (epopeia e teatro dramático) e a filosofia sistemática. Até aqui e circunspecto aos diálogos com Sócrates, Platão seria apenas um poeta, reproduzidor dessas imagens, o mais verossimilhante possível. Seu *logos* propriamente dito, ou estaria nas Cartas, ou nas *Leis*. Este último, deixaremos para trabalhos futuros, até porque pode haver uma espécie de ficção. Mas quanto às cartas, vimos que se devemos respeitar as temporalidades e os domínios, é totalmente plausível que aquilo que o autor descreve como sendo sua opinião sobre o Ser e o Conhecimento, já seja, à época de escrita da *Carta VII*, uma síntese de tudo o que ele apreendeu dos longos anos em que acompanhou Sócrates e o descreveu nos textos. Seu talento poético, sua habilidade na escrita e sua capacidade mnemônica o credenciam como o maior<sup>230</sup> dos socráticos.

---

<sup>229</sup> Se de fato esta distinção é válida, então entendemos que o sentido de *léxis* em Benoit está intrinsecamente ligada à escrita. Nós, acompanhando o Sócrates da República, vamos usar o sentido de *lexis* como estando relacionada ao *logos* da imagem, do personagem da narrativa e não ao autor da narração.

<sup>230</sup> Efetivamente, uma paródia com a classificação ordinária dos outros escritores, conhecidos como “socráticos menores”. Mas se há diferenças entre eles, e quais são, talvez jamais saberemos pois que temos

Tradicionalmente, entende-se que Sócrates, por aparecer em quase todos os diálogos, seria o porta-voz do *lo/goj* de Platão. Mas como vimos, não há nenhum ponto seguro nem nas cartas nem nos diálogos que nos permita estarmos seguros disso. Inclusive discutimos se, diferentemente, Platão não estaria veiculando as ideias, o *lo/goj* e o caminho do próprio Sócrates. Concluímos que a dicotomia história – ficção se dilui ao centrarmos na questão da poética, enquanto produção de imagens e, assim, os textos platônicos, exceto às *Leis*, seriam o retrato do Sócrates histórico na medida mesmo em que o autor se encontrava entre o movimento literário dos *Lo/goi Swkra/tikoi* e o contexto estético – poético do teatro, do drama, etc. defendendo as ideias de Sócrates, suas atitudes, ilustrando seu caráter, etc. Desse modo, antes de julgarmos a Filosofia de Platão (e mesmo se havia uma!), concebemos o autor antes como um poeta do *logos* que visa construir, tal como os poetas tradicionais da Grécia Antiga, a imagem de um herói e sua “moral da história”.

Para isso, relemos<sup>231</sup> todos os diálogos segundo uma ordenação temporal interna de modo que o sentido fosse extraído da exegese dos seus textos, partindo do pressuposto hermenêutico da organicidade da obra ou do conjunto da obra. Assim, pudemos verificar que desde o *Parmênides* até o *Fédon*, há uma sequência dramática nítida, evidenciando a tentativa do jovem Sócrates de fundamentar a sua “Teoria das Ideias” e sua refutação sumária já no *Parmênides*, e toda sua saga, isto é, as aventuras e desventuras do pensamento de Sócrates e o desfecho final com sua esperança diante da morte. E ainda que não reproduzamos todos os diálogos aqui, focando nos diálogos com a presença de Sócrates e o seu protagonismo nessa totalidade<sup>232</sup>.

Com efeito, verificamos o significado da saga socrática à luz do *Corpus Platonicum*, bem como ressignificamos alguns temas oriundos dos textos, agora lidos numa trajetória específica. E apesar de pretendermos descobrir a Filosofia de Platão, o que acreditamos ter conseguido na seção I, descobrimos a filosofia do Sócrates platônico,

---

apenas fragmentos de alguns e os textos de Xenofonte que, de estilo menos refinado que o de Platão, provavelmente retrata Sócrates a partir dos próprios diálogos platônicos ou de outros relatos.

<sup>231</sup> Deixemos claro que para a organização dos diálogos, aceitamos a tese de Benoit, conforme a *lexis*. Entretanto, para além disso, discutimos a especificidade da poética antiga, especialmente oriunda dos próprios textos platônicos, e incorporamos análises não somente do ato de produzir imagens, mas do como isso se justifica a partir das próprias imagens criadas.

<sup>232</sup> E não somente o protagonismo em algumas obras.

realçando o caráter genuinamente artístico do autor, que através de sua arte, e em última instância, mostra a filosofia de Sócrates.

## REFERÊNCIAS

- ALLINE, H. *Histoire du texte de Platon*. Ed. Édouard Champion. Paris, 1915.
- ALMEIDA, C.L S. de. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA. Vol V, n. 10, 2011, pp. 53 – 70.
- ANDRADE e SILVA, M.F. *Pensamento e linguagem: Platão, Aristóteles e a visão contemporânea da teoria tradicional da proposição*. Rio de Janeiro: Pós-Moderno, 2002.
- ARISTOTE. *Poétique*. Trad. Ch. Batteux. Ed. Jules Delalain et fils. Paris, 1874.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Loyola. São Paulo, 2002.
- BENOIT, A.H.R. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. Ed. Annablume. São Paulo, 2015.
- BRECHT, B. *Estudos sobre o teatro*. Trad. Fiama Pais Brandão. Ed. Nova Fronteira. Rio de Janeiro, 1978.
- BRISSON, L; FRONTERROTA, F. *Platão: Leituras*. Ed. Loyola. São Paulo, 2011.
- CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Ed. Loyola. São Paulo, 2010.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Ed. Klincksieck. Paris, 1968.
- CROMBIE, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platon*. Alianza Editora. Madrid, s/d, Vol.2.
- CULLER, Jonathan. *Teoria literária. Uma introdução*. Trad. Sandra Vasconcelos. Beca Produções Culturais. São Paulo, 1999.
- DASTON, Lorraine. *Historicidade e Objetividade*. Org. Tiago Santos Almeida. Trad. Derley Menezes Alves e Francine Iegelski. Ed. LiberArs. São Paulo, 2017.
- DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Paris: Les BellesLettres: Vrin, 1985.
- ELIANO, C. *Historias Curiosas*. Int., Trad. E Notas de Juan Manuel Cortés Copete. Ed. Gredos. Madrid, 2006.
- FRONTERROTA, F. LESZL, W.G. EIDOS-IDEA. *Platone, Aristotele et la tradizione platonica*. Academia Verlag (IPS:21). Sankt Augustin, 2005.
- GAGNEBIN, J-M. *Lembrar, escrever, esquecer*. Ed.34. São Paulo, 2006.
- GOLDSCHMIDT, V. *Essai sur le Cratyle. Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*. 2. ed. Paris: Vrin, 1982.

- \_\_\_\_\_. *A religião de Platão*. Ed. Difusão Europeia do Livro. São Paulo, 1970.
- GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofia griega*. Versão espanhola de Alberto Medina Gonzáles. Ed. Gredos. Madrid, 199, vol. IV.
- \_\_\_\_\_. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética*. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. EDUSP. São Paulo, 2004, vol. IV.
- HERACLITO. *Os Pré-socráticos*. Coleção Os Pensadores. Seleção de textos Prof. José Cavalcanti de Souza. Ed. Nova Cultural. São Paulo, 1996.
- JEANNIÈRE, A. *Platão*. Trad. Lucy Magalhães; revisão técnica Geraldo Frutuoso; consultor Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.
- JOLY, H. *Le Reversement platonicienne*. Lógos, epistème e polis. 2ª Ed. Paris: VRIN, 1994.
- KERFERD, G.B. *O movimento sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.
- LAERTIUS, Diogenes. *Live, opinions and remarkable sayings of the most famous ancient philosophers*. Londres, 1696.
- MARTENS, Ekkehard. *A questão de Sócrates: uma introdução*. Trad. Vicente Sampaio. Ed. Odysseus. São Paulo, 2013.
- MENEZES NETO, Nelson de Aguiar. Os elementos cômicos do diálogo platônico. In: Revista Ítaca, UFRJ, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/2751> Acesso em 20/01/2017.
- MORRISON, Donald. *Sócrates* (Org.). Trad. André Oídes. Ed. Ideias e Letras. São Paulo, 2016.
- NETO, A.M.R.B. *Sobre o Crátilo de Platão*. Tese de doutorado, USP, 2011.
- CARDOSO, Sérgio et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- PLATÃO. *A República*. Trad. J.Guinsburg. vol. I. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.
- \_\_\_\_\_. *O Banquete*. 6ed. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Bertrand Brasil, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Protágoras – Górgias – Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes, 2. ed. rev. Col. Amazônica, Série Farias Brito. Belém: EDUFPA, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto-Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes, 2. ed. rev. Col. Amazônica, Série Farias Brito. Belém: EDUFPA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: ed. Victor Civita, 1972.

PLATON. *Le Banquet*. trad. Léon Robin. P.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1938. Tome IV, 2ª partie (Collection C.U.F.).

\_\_\_\_\_. *Cratyle*. Trad. Catherine Dalimier. Garnier Flammarion. Paris: 1998.

\_\_\_\_\_. *Cratyle*. Trad. Louis Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 2003. (Collection C.U.F.) Tome V, 2ª partie.

\_\_\_\_\_. *Parménides*. trad. Auguste Diès. P.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1923. (Collection C.U.F.) Tome VIII, 1ª partie.

\_\_\_\_\_. *Phedon*. trad. Léon Robin. P.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1926. (Collection C.U.F.) Tome IV, 1ª partie.

\_\_\_\_\_. *Le Sophiste*. trad. Auguste Diès. P.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1925. (Collection C.U.F.) Tome VIII, 3ª partie.

PLATON. *Cartas*. Ed. Bilingüe de Margarita Toranzo. Rev. Jose Manuel Pabon e Suarez de Urbina. Ed. Instituto de Estudios Politicos. Madrid, 1970. (Coleção Classicos Politicos).

\_\_\_\_\_. *Diálogos*. Trad. E notas Calonge Ruiz, E. Lledo Iñigo, C. García Gual. Ed. Gredos. Madrid, 1985. Vol. 1.

PLATONIS OPERA, *texto grego*. Trad. Ioannes Burnet. 5 tomos, Oxford University Press, Oxford, 1992.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. Ed. Loyola. São Paulo, 1997.

REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS *Clássica*, vol. 25, n. 1/2, ano 2012, PP 125-132. Disponível em: <https://classica.emnuvens.com.br/classica/article/view/80/80> Acessado em 19/01/2017.

REVISTA DISCURSO (29), 1998: 57-110.

REVISTA HUMANITAS, vol. XLVII, 1995, pp. 357 - 383.

REVISTA “O QUE NOS FAZ PENSAR”, n.1 ano 1989, pp.7-14. Disponível em <http://www.oquenofazpensar.com/web/index.php/numero/anteriores>. Acesso em 27/01/2017.

REVISTA ÓRGANON, n.49, jul / dez. Porto Alegre, 2010, pp. 31 – 58.

REVISTA PERSPECTIVA. r. CED, Florianópolis, v.3, n.6, jan / jul 1986.

REVISTA PHAINE, vol.1, n.1, 2016, pp. 108-118. Disponível em <<http://periodicos.unb.br/index.php/phaine/article/view/18530/pdf>>. Acesso em 29 de janeiro de 2018.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, n. 80, 2013/4. P.U.F. Disponível em <<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2013-4-page-463.htm>> Acesso em 28 de dezembro de 2018.

ROGUE, C. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. Ed. Vozes Petropolis –RJ, 2005.

ROSENFELD, Anatol. *O teatro épico*. Editora Perspectiva. São Paulo, 1985.

ROSS, David. *A teoria das ideias de Platão*. Trad. Fred Woodi de Lacerda. UFRJ/IFCS, 2008.2.

SCHLEIEMACHER, F.D.E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Ed. UFMG. Belo Horizonte, 2002.

SEXTO EMPÍRICO. *Esboços Pirrônicos*. Int., Trad. e Notas Antonio Gallego Cao e Tereza Muñoz Diego. Ed. Gredos. Madrid, 1993.

SZONDI, Peter. *Teoria do drama moderno [1880 – 1950]*. Trad. Luiz Sérgio Rêpa. Ed. Cosac & Naify. São Paulo, 2001.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escritura em Platão*. Trad. Fernando Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. Ed. Discurso Editorial. São Paulo; Editus UESC. Ilhéus, 2003.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 4.ed. trad. Mario da Gama Kury. EdUNB. Brasília, 1987.

BLOG MARCELO MARQUES - <http://marquess56.blogspot.com/>

## **ANEXO I – Quadro da diatáxis *lexis* de Benoit**

### **Primeiro momento: 450 a. C.**

- *Parmênides*;
- *Silêncio aporético por mais de 10 anos.*

### **Segundo momento: de 434 até 410 a. C.**

- *Protágoras, Eutidemo\* e Lísis\* (434-433); Alcibíades I (432); Cármides (429); Górgias (427); Hípias Maior e Hípias Menor\* (após 427); Láques e Mênon\* (entre 424 e 418); Banquete (416); Fedro (410).*

\* *data provável ou aproximada*

### **Terceiro momento: de 410 a 399 a. C.**

- *República, Timeu e Crítias (entre 410 e 407); Filebo (entre 410 e 399).*

### **Quarto momento: em 399 a. C.**

- *Teeteto, Eutífron, Crátilo, Sofista, Político, Apologia, Críton e Fédon.*

### **Quinto momento: entre 356 e 347 a. C.**

- *Leis.*
- *Íon, Menexeno e Epinomis (apócrifos).*

*Fonte: Benoit, 2015, pp. 168-171.*

## ANEXO II – Camadas dialógicas

Diálogos diretos:

- *Eutidemo, Alcibíades I, Górgias, Hípias Maior, Hípias Menor, Laques, Mênon, Fedro, Filebo, Eutífron, Crátilo, Críton*;

- *Leis* (fora da saga socrática);

- *Íon e Menexeno* (anacrônicos, segundo a *lexis*);

- *Epinomis* (apócrifo).

Diálogos indiretos:

- *Parmênides* (narrativa seguida por diálogo com o próprio narrador – Céfalo de Clazômenas);

- *Lísis, Cármides, República* (narrativas seguidas por diálogo com próprio narrador – Sócrates

- *Timeu e Crítias* (em si, são diálogos diretos, mas formam uma evidente continuação da *República*);

- *Protágoras* (camadas dialógicas sobrepostas contendo Sócrates em todas elas)

- *Banquete, Teeteto e Fédon* (camadas dialógicas sobrepostas em que outros personagens dialogam entre si para rememorar diálogos de Sócrates);

- *Sofista e Político* (em si mesmos são diálogos diretos, mas formam uma evidente sequência entre si e também com o *Teeteto*. Sendo continuação destes, é lícito supor que faz parte da rememoração de Sócrates na conversa entre Euclides e Terpsião?);

- *Apologia* (conversação aberta com o público ateniense presente ao julgamento, em especial com os acusadores e alguns amigos).