



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

**A DIGRESSÃO ACERCA DO CONHECIMENTO NA *CARTA SÉTIMA*
PLATÔNICA E SUA RELAÇÃO COM OS DIÁLOGOS**

Henrique Gomes Guimarães

BRASÍLIA

2023

Henrique Gomes Guimarães

**A digressão acerca do conhecimento na *Carta Sétima*
Platônica e sua relação com os *Diálogos***

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, na Linha Origens do Pensamento Ocidental.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Co-Orientador: Prof. Dr. Giovanni Casertano

BRASÍLIA

2023

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, à Universidade de Brasília, à Cátedra UNESCO ARCHAI e ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica. Agradeço a todos envolvidos na construção e consolidação desse grupo de pesquisa que tive oportunidade de participar, desde a graduação na iniciação científica até a primeira turma de doutorado. Passamos, enquanto grupo de estudantes e professores, por muitos desafios, mas com muita competência e determinação realizamos muito também.

Agradeço aos meus orientadores e coorientadores Gabriele Cornelli, Rodolfo Lopes, Giovanni Casertano, e a todos os professores associados com que pude entrar em contato pessoalmente, em aulas, seminários, e-mails, eventos (on-line e presenciais), seja na vida de graduação ou na pós (Renato Matoso, Franco Trabattoni, Gilson Sobral, Pedro Gontijo, Evaldo Sampaio, Aldo Dinucci, Henrique Mondanez, Marcus Mota, Silvio Marino, Wanderson Flor, Eduardo Wolf). Esses são alguns dos nomes que marcaram minha trajetória acadêmica nos estudos de grego e na filosofia antiga, seja no tempo de doutorado ou antes, na graduação. Me sinto honrado em tê-los como mestres. A experiência de poder conviver com eles e outros amigos da sabedoria e colegas de curso foi inestimável. Com suas personalidades fortes e sábias, com seus jeitos às vezes críticos e rigorosos, mas sempre humanos, compreensivos e preocupados com o aprender e ensinar, me ajudaram a entrar na atmosfera do estudo dos clássicos e da filosofia platônica. Agradeço, pois, me ajudaram a amadurecer em geral e na vida intelectual, me ajudaram a encontrar a coragem e o tom certo que é necessário para lidar com os problemas da pesquisa e com os importantes temas que tanto nos tocam ainda hoje.

RESUMO

Na digressão da *Carta VII* (341c-344e) Platão faz uma descrição do método filosófico e do limite dos discursos, sejam escritos ou falados, ao comunicar o conhecimento dos seres. A digressão se reporta à produção, por parte de Dionísio, jovem tirano de Siracusa, de um tratado pretensioso sobre a filosofia de Platão, visando suas 'doutrinas'. Platão nos faz então repensar o sentido de filosofia na digressão enquanto um corajoso e difícil esforço de constante busca do conhecimento verdadeiro e do viver melhor, criticando o escrito do tirano, preso a falsas noções, ao escrever como se já soubesse tudo sobre os princípios supremos da realidade. Platão narra como buscou aliar a política verdadeira à filosofia, na tentativa de estabilizar o poder com um discurso estável, e as dificuldades que teve em conseguir tal empreitada na interação com o tirano. Essa digressão, um aparente desvio de curso, revela uma harmonia com o texto como um todo: uma crítica da pretensão de saber da escrita do tirano desenvolve-se numa consideração geral acerca da linguagem e dos elementos necessários para o conhecimento dos seres. A tese passa em revista a literatura a respeito da carta, sua autenticidade e recepção, para então desdobrar comparativamente as profundas relações possíveis da digressão sobre o conhecimento com os diálogos autênticos.

Palavras-chave: Platão; *Carta Sétima*; Digressão; Epistemologia; Escrita.

ABSTRACT

In the digression of *Letter VII* (341c-344e) Plato gives a description of the philosophical method and the limit of discourses, whether written or spoken, in communicating the knowledge of beings. The digression refers to the production, by Dionysius, young tyrant of Syracuse, of a pretentious treatise on Plato's philosophy, aiming at his 'doctrines'. Plato then makes us rethink the meaning of philosophy in the digression as a courageous and difficult effort of constant search for true knowledge and better living, criticizing the writing of the tyrant, trapped by false notions, when writing as if he already knew everything about the supreme principles of reality. Plato narrates how he sought to combine true politics with philosophy, in an attempt to stabilize power with a stable discourse, and the difficulties he had in achieving such an undertaking in the interaction with the tyrant. This digression, an apparent deviation from course, reveals a harmony with the text as a whole: a critique of the tyrant's pretense of knowledge develops into a general consideration about language and the elements necessary for the knowledge of beings. The thesis reviews the literature on the letter, its authenticity and reception, and then comparatively deploys the profound possible relationships between the digression on knowledge and the authentic dialogues.

Keywords: Plato; *Seventh Letter*; Digression; Epistemology; Writing.

Tese apresentada em 2023 para Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Gabriele Cornelli - Orientador (UnB)

Prof. Dr. Felipe Gall (UnB)

Prof. Dr. Renato Matoso (PUC-Rio)

Dr. Pedro Dotto

Prof. Dr. Eduardo Wolf Pereira (UnB)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
PARTE I CONTEXTO, RECEPÇÃO E AUTENTICIDADE DA CARTA SÉTIMA	
1.1 Contexto histórico-político dos eventos da <i>Carta Sétima</i> : Platão e suas viagens à Siracusa.....	17
1.2 O autor e seu público: sentidos da <i>Carta Sétima</i>	20
2.1 Recepção entre os antigos.....	22
2.2 Uma interpolação? A digressão da <i>Carta Sétima</i> e o médio-platonismo em Tarrant (1983).....	24
2.3 Recepção na Idade Média, Modernidade e o caso Kant x Schlosser.....	27
2.4 O significado da digressão filosófica entre contemporâneos e o problema de transmitir conhecimento.....	30
2.5 Cassirer e a digressão: uma interpretação semiótica.....	32
2.6 Gadamer e a digressão: entre dialética e <i>insight</i>	34
2.7 Agamben e a digressão: filosofia como escrita da coisa em si.....	39
2.8 Foucault e a <i>Carta Sétima</i> : práticas de verdade e poder.....	42
3.1 Acerca da autenticidade na modernidade: posições contra, a favor e abstenções.....	44
3.2 Alguns argumentos contra e a favor da autenticidade.....	46
4 Aspectos literários e estilísticos.....	49
5.1 Frede e a <i>Carta Sétima</i> : entre epistolografia, historiografia e filosofia política.....	53
6.1 Burnyeat e a pseudo-filosófica Digressão da <i>Carta Sétima</i> : argumento, terminologia, fontes e diagnose.....	67
6.2 A <i>Carta Sétima</i> como tragédia em prosa: uma leitura mais branda de Burnyeat?.....	72
7. As cartas de Platão e Isócrates : filosofia e estilo epistolar em Noburu Notomi.....	84
PARTE 2 INTERPRETAÇÃO E COMPARAÇÃO DA DIGRESSÃO COM OS DIÁLOGOS	
8. Do início da Carta até a Digressão: percurso biográfico, política e conselhos.....	90
9.1 O teste da vida filosófica e a crítica ao livro de Dionísio.....	98
9.2 O método dos cinco: conhecimento, discurso e iluminação.....	111
10 Reflexões semióticas sobre a digressão e o sentido da inter-relação entre os cinco elementos: a estrutura do conceito de signo e a ontologia da linguagem.....	142
11 Entusiasmo do conhecimento filosófico em Platão?.....	146
PARTE 3 DESDOBRAMENTOS POSSÍVEIS: ACADEMIA, DOUTRINAS NÃO-ESCRITAS E POLÍTICA	
12. Alguns comentários sobre a suposta tensão entre política e filosofia.....	150
13. Doutrinas não escritas?.....	153
14. A <i>Carta Sétima</i> e a Academia de Atenas.....	156
CONCLUSÃO.....	164
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	171

INTRODUÇÃO

Mas para ti talvez interesse saber quem disse determinada coisa e de que terra é natural, pois não te basta verificar se essa coisa é verdadeira ou falsa.

(*Fedro*, 275c)¹

Das obras de Platão catalogadas por Trásilo, nossa recepção é de uma coletânea de treze Cartas. Algumas são de autoria mais debatida, outras são vistas mais consensualmente como espúrias, “pseudoepigrafia”. Nessa coleção, a *Carta Sétima*² é a mais importante, pois se essa carta é autêntica estamos diante do único de seus textos sobreviventes que expressa uma posição filosófica tardia e em que Platão (428/427-348/347 a.C.), por volta dos 75 anos, se posiciona de forma “direta” em primeira pessoa sobre suas viagens, seu envolvimento com a política grega e com Dionísio I e II, tiranos de Siracusa (nessas viagens, Platão poderia ter exercido influência sobre o governo de Siracusa pela educação filosófica do tirano – sobrinho de seu discípulo Díon). A carta também conta sobre o conhecimento do filósofo, e a história de seus esforços para resgatar a filosofia e seus amigos.

A carta pode ser problematizada inicialmente em alguns pontos: 1. quem é o escritor/orador (é autêntica, ou seja, de Platão)?; 2. O que está nela dito é certo ou errado (do ponto de vista platônico e/ou filosófico)? Sendo Platão o autor da carta, é aí talvez o único lugar em que se expressa diretamente sobre sua filosofia, em seus aspectos práticos e teóricos. Caso contrário, sua visão somente pode ser inferida dos personagens dos diálogos, muitas vezes nos levando a diversas interpretações e hipóteses especulativas, evidenciando a questão da “anonimidade” platônica: nenhum dos personagens dos diálogos escritos (nem Sócrates) expressam as próprias crenças e argumentos de Platão. Platão nunca deixa explícito que qualquer um desses personagens seja seu único e incontestado porta-voz. Que ideias o filósofo realmente propugnava dissimulado por trás de tantos e até mesmo opostos personagens? Será que podemos superar a tese do anonimato – de acordo com a qual Platão não pode ser relacionado diretamente com a posição dos personagens de seus *Diálogos* –, descobrindo enfim suas posições derradeiras, ditas por ele mesmo na *Carta*?

É possível que com a perspectiva epistolar tenhamos uma via para seguirmos alguns vestígios do próprio Platão, que carreguem talvez menos do labiríntico e do sinuoso, algo menos

¹ Tradução do *Fedro* de Gomes (2000).

² Uso a tradução em língua portuguesa de Trindade dos Santos (Platão, 2008) com texto estabelecido e anotado por John Burnet. Mas também temos a tradução em espanhol de Juan Zaragoza e Pilar Gómez Cardó (Platão, 1992), além de algumas traduções em inglês: Bluck (1949), Bury (Plato, 1966), Jonah Radding (Reid; Rallkowski, 2019) e Gleen Morrow (Cooper, 1997).

indireto? Liatsi (2008, p. 15) nos diz que a arquitetura da filosofia de Platão se assentou no momento da redação da sétima epístola, que o esboço epistemológico básico dessa carta é a quintessência de sua filosofia, expressa naquela forma abreviada característica que é apropriada para uma carta e típica dela³. Este fato de que Platão nos fala sem o intermédio do diálogo, que é extraordinário em si mesmo, no entanto não deve ser superestimado. O texto dirige-se, de fato, a um público não técnico, como os diálogos, e apresenta-se mais como um brevíário filosófico do que como um texto articulado e exaustivo, ou como solução para todos os problemas que os diálogos apresentam. O Platão dos diálogos é o escritor com mais aversão a revelar-se e dizer sobre si mesmo, então como podemos acreditar que ele decidiu no fim das contas tirar a máscara e falar com sua própria voz sobre assuntos que causaram tanto desconforto (Schofield, 2005, p. 300)? Mesmo na carta, as palavras escritas são medidas por Platão, pensando em seus interlocutores. Desse modo ainda podemos lê-la através de um contexto dramático, uma das partes de um diálogo.

Centramo-nos, nesta tese, no aspecto da tradução e interpretação do debate filosófico-metafísico, estando mais interessados em uma parte da *Carta VII* que propiciaria uma reflexão, em conexão com os *Diálogos* claramente autênticos, acerca da sua crítica à escrita (e seu cuidado com ela) e às limitações e poderes do discurso no conhecimento metafísico.

As críticas acerca da autenticidade se concentram em vários *fronts*: o estilo/linguagem da carta, sua confirmação histórica, suas motivações e contexto literário (epistolografia) e o conteúdo “doutrinal” (político e filosófico) em comparação com os diálogos autênticos.⁴ Nesta tese, exploro mais especificamente o conteúdo filosófico da digressão. Uma das dimensões que podem favorecer a autenticidade da *Carta Sétima* é a de tentar entender seu conteúdo filosófico e se esse conteúdo está em harmonia com os diálogos certamente autênticos. Seguindo a citação do *Fedro* (275c) que usamos de epígrafe, poderíamos nos concentrar em saber se a mensagem é válida, talvez deixando em segundo lugar quem a escreveu?

A carta, que merece ser lida por todos os leitores dos *Diálogos*, nos dá *insights* sobre como devemos ler a obra platônica – e pode ser lida, inclusive, como uma introdução a essa obra e suas ideias sobre o conhecimento filosófico, e não ser um texto restrito ou acessada somente por um público especializado. Se mesmo se Platão não a escreveu, ainda assim ela pode ser significativa, histórica e filosoficamente.

³ Embora a autora diga que Platão pode ter continuado a escrever sua “última obra”, as *Leis*, até sua morte, que deixou inacabada (D.L. III37)

⁴ Para um debate mais aprofundado sobre a autenticidade, ver: Scott (2015), Irwin (2008), Edelstein (1966), Morrow (1929), Guthrie (1978).

Essa tese projeta defender que, ao refletirmos sobre suas posições filosóficas, podemos constatar que na *Carta VII* são abordados os principais tópicos da filosofia dos *Diálogos*, em seus desdobramentos práticos e teóricos. Pretendo mostrar como, na *digressão* da carta, temos em poucas (mas densas) páginas a chance de uma aproximação única acerca das considerações platônicas sobre a educação filosófica e o caminho necessário ao conhecimento (ἐπιστήμη) dos seres (ὄντα).

Sabemos pouco sobre a vida de Platão, que tipo de pessoa ele era, suas motivações e posições políticas, pois ele não fala quase nada sobre si nos *Diálogos* – só através de personagens em contextos dramáticos, como dissemos. Mesmo de fontes externas temos pouca informação, misturada com difamação, anedota e lenda. Temos a anedota, por exemplo, de que Platão teria se encontrado com Sócrates e “jogou às chamas” seus escritos poético-dramáticos (Gama, 2008, D.L. III, 5). Platão, na *Carta*, nos conta sobre sua vida ao se tornar adulto na época em que Atenas está revirada pela guerra. Somente a *Carta Sétima* pode ser uma fonte biográfica fidedigna (Scott, 2015, p. 12) que explora sua formação intelectual, trazendo à tona o julgamento e a morte de Sócrates, seus flertes com a política ateniense, suas decisões significativas em termos políticos e acadêmicos. A *Carta* seria uma espécie de autobiografia intelectual parcial⁵ – em que Platão relata não apenas fatos da sua vida, mas as suas motivações. Mannarino Filho (2017) sustenta a tese, relacionada a essa compreensão, de que, na medida em que a carta é um relato autobiográfico, tem profundo significado filosófico, ecoando o “conhece-te a ti mesmo” da vida examinada enunciada na *Apologia*. Podemos dizer também que Platão está, nesta obra, em um modo de defesa de si e da filosofia, escrevendo para uma audiência ampla, além dos amigos e próximos de Díon (um de seus discípulos) – depois do assassinato deste (354 a. C) após ter tomado o poder em Siracusa. Muitos recortes podem advir da *Sétima*, mas mais do que focar no aspecto biográfico, penso esta tese como um aprofundamento da interpretação da digressão sobre o conhecimento e sua crítica à escrita. Trata-se, afinal, de como devemos compreender essa crítica à luz da *Carta*, e de como ler a *Carta* em conjunto com os diálogos.

Quais são os problemas centrais da tese, dada a questão central de investigação? Além do já proposto acima, temos alguns outros relacionados. Qual é a relação dos conselhos sobre filosofia prática da *Carta* e a metafísica platônica? O que significa a seção filosófica da digressão? Qual o motivo de, ali, Platão nos dizer que o *insight* filosófico não pode ser expresso verbalmente? Há realmente uma inadequação do discurso tanto escrito quanto falado (da linguagem em geral) para o ensino de concepções filosóficas? Na *digressão* estamos propriamente diante do seu método e da

⁵ Seria toda autobiografia parcial? O autor se vê de fato no espelho quando fala de sua vida ou somente vê suas qualidades? Podemos pensar que Platão, na *Carta*, nos conta também de seus fracassos e decepções, e não somente suas vitórias e verdades.

sua concepção do modo de conhecimento da filosofia? A passagem é importante para compreendermos a atitude de Platão acerca de escrever filosofia e sobre epistemologia e ontologia, ou é incongruente com essas? É possível harmonizar a digressão com a agenda de diálogos centrais como *Fedro*, *República*, *Crátilo*, *Banquete*, *Teeteto* e outros? Estaríamos diante da possibilidade de extrair da *digressão* elementos para a compreensão de sua “metafísica”, “epistemologia”, ou sobre sua concepção de educação e filosofia? Há ali algo que aponta para doutrinas orais dadas na Academia? Esse enredo de questões é o que faz essa passagem ser preciosa, ou uma das mais impressionantes composições escritas de Platão, sendo necessário voltarmos a interpretá-la e decifrá-la, não somente como algo antigo: há também uma relevância atual sobre o valor da filosofia e sua definição nas sugestões da passagem (por exemplo na análise lógica da linguagem, na hermenêutica como filosofia da compreensão, na teoria do conhecimento e do método).. Para responder essas questões, pretendo:

1. Passar em revista o debate de recepção e a questão da autenticidade da carta;
2. Interpretar a *digressão* dentro do contexto geral da carta e em seus vínculos com os diálogos, priorizando o fio condutor do método dos cinco elementos do conhecimento e a iluminação filosófica;
3. Desenhar outras relações e implicações possíveis da *Carta* e da *digressão* com o platonismo e a Academia.

O objetivo principal é analisar e percorrer a relação dos cinco *elementos* da digressão (e da metáfora da faísca descrita) com os *Diálogos*, para termos uma melhor compreensão da epistemologia e metafísica ali em jogo. Quais os problemas decorrentes de conjugar essas posições digressivas com os *Diálogos*? Esses problemas são superáveis? Um importante passo metodológico dessa análise visa entrelaçar estilo e conteúdo da digressão com outras obras de Platão. Podemos ver como as outras obras influem na interpretação da carta e como a carta (e os eventos lá narrados) podem ter influenciado a produção e interpretação das outras obras. Pretendo não só mostrar a possível harmonia da carta com as demais obras, como também mostrar a importância da carta, que pode ser uma porta de entrada não só para a vida de Platão mas para leitura e familiarização com os *Diálogos*. O caminho comparativo é utilizado nessa parte como um método para descobrir sentidos, inventariando e testando formulações para o texto que tragam compreensão ou enriqueçam a problemática crítica envolvida, que propiciem uma interpretação da digressão que ponha novos ângulos sobre o modo de lermos os *Diálogos* (como testes, esfregar de posições).

A digressão é uma passagem que critica a pretensão do tirano de *escrever* (e só por isso saber) sobre assuntos das conversas que teve com Platão ou com outros – isto é, também sobre a filosofia de Platão (*Ep. VII*, 341b). Podemos ler a *Sétima* de vários ângulos: de um ponto de vista de

conselho ético-político, de uma defesa de Platão diante das circunstâncias do assassinato de Díon (seu amigo e um dos que o convenceram a ir à Siracusa), ou seja, de aconselhamento e reconciliação política com relação aos conturbados acontecimentos. Mas, na carta, Platão faz mais do que dar conselhos (como uma espécie de médico-político), também entrando em detalhes históricos e aparentemente biográficos. E na digressão temos uma transição desse eixo ético-político-biográfico para uma seção pedagógica e epistemológico-metafísica, com poucas páginas direcionadas ao escrito do tirano (e também talvez a outros escritores) que é, para a tese, fundamental compreender e correlacionar com o eixo anterior.

Colocamos na tese a digressão em destaque, passando em revista a lição sobre a educação filosófica, sobre o método de pesquisa dos seres em geral, principalmente dos meios de alcançar o *insight* no real ou o conhecimento do “em si” e o sentido desse processo e experiência. Para isso precisamos atentar não só ao conteúdo, mas para a própria significação de *πλάνος*⁶, noção de “digressão” (como *errância* filosófica). A errância é ora desvio de rota, ora harmonia invisível de um *planeta*⁷, ora artifício possível, ora devaneio da mente. Essa forma de artifício literário e filosófico é também comum nos *Diálogos*⁸. Muitos comentadores também utilizam a palavra *excurso* ou *intermezzo* para se referir à digressão. Platão nos fala ali dos problemas da comunicação de um saber especial acerca dos princípios e da educação da habilidade ou da “virtude” filosófica⁹.

Proponho uma rota através da digressão, centrada basicamente: (i) no confronto interpretativo e tradução da passagem, e (ii) na comparação das posições filosóficas ali descritas (relacionadas ao conhecimento metafísico) com as outras obras (um “esfregar” da posição e estilo da digressão com outros diálogos que versam sobre o tema). O fio condutor dessa comparação passa pela filosofia dos *cinco* e o significado da “iluminação” ali em jogo. Todo esse caminho visa, em primeiro plano, colher como resultados a compreensão a respeito do que é a *experiência cognitiva* ali descrita e de qual é a sua natureza – se discursiva, não discursiva ou mista –, acentuando quais são suas dificuldades, obstáculos ou provações, qual a necessidade e importância desse tipo de cognição, e quais as suas implicações para a filosofia platônica. Trata-se de um estudo sobre as dificuldades de compreensão e interpretação da posição filosófica da *Carta* em conexão com os *Diálogos*, para que possamos então ver se a posição da *Carta* condiz com o que seria a “posição” de

⁶“πλάνος” é a palavra usada em *Ep. VII*, 344d.

⁷ Platão escreve nas *Leis*, final do livro 8, ao falar sobre o ensino da astronomia para as crianças, que os planetas não são errantes, mas se movem sempre em círculo, somente “parecendo” errar.

⁸ Em outros diálogos também se dá uma espécie de digressão, p. ex.: *Rep.* V a VII; o longo caminho para divisão no *Plt.* (265a3, 286d6).

⁹ Também lidamos com a doutrina não-escrita – que aposta numa tradição indireta desse saber (suas lições acerca do Bem, dáde e uno, números como intermediários...).

Platão. Esse exercício pode implicar na consideração da autenticidade, ou servir não só para rastrear os diálogos que o imitador utilizou na composição da *Carta Sétima* (em seu conteúdo e seu estilo) mas também para pensarmos juntos sua relevância para a filosofia e metafísica hoje.

Esse rastreio percorrerá o debate e os problemas interpretativos envolvendo essas passagens da *Carta VII*, propondo uma leitura que esclareça sua importância para a própria concepção de filosofia, e em implicação, seu método e sua experiência. O trabalho de analisar a digressão se faz em permanente trabalho de conexão da *Carta* com os *Diálogos*¹⁰ e com a nossa própria realidade enquanto pesquisadores e escritores. Também pretendo relacionar, nem que mesmo tangencialmente, para completar o conjunto de conexões da digressão, as doutrinas não escritas e a Academia: essas questões importam para a interpretação da digressão? Pode-se argumentar, como faz Griswold (1996, p. 15), que a interpretação baseada na comparação de um diálogo com outros – ou seja, a relevância dada à unidade do *corpus* – não é tão importante e consistente quanto a análise de um diálogo específico (dada a sua unidade enquanto diálogo). O *corpus* pode não ter simplesmente a unidade orgânica que cada diálogo possui, mas nota-se uma certa conexão entre os temas dos diálogos, uma ordem dramática de composição (alguns diálogos se seguem a outros – por suas referências internas), Sócrates como personagem comum, entre outras provocações interdialogicas. Ver uma obra (no nosso caso, a carta) no contexto mais amplo do *corpus* pode ajudar a perceber certas peculiaridades e formular melhor a interpretação de problemas – desde que não esqueçamos o drama singular de cada texto, e em especial o da própria carta.

Delinear o posicionamento de Platão é tarefa difícil. Trata-se de um trabalho de encontrar núcleos conceituais em sua obra e associá-las ao seu compositor. Veremos que a *digressão* revela aproximações com o método socrático enquanto método aberto de perguntas e respostas que visa a definição de uma essência. Penso aqui que a *Carta* nos guia mais na direção dos *Diálogos* enquanto desenvolvimento dessa *agenda socrática* do que propriamente em direção a uma “doutrina”, compreendida como posição fortemente dogmática (ou até cética) de Platão.

A obra platônica é como um quebra-cabeças inesgotável da própria filosofia, que se tenta resolver pelo exercício contínuo de comparação entre os diálogos, dada a intertextualidade dos seus temas e métodos. Temos nos *Diálogos* uma dramatização do conhecimento e da totalidade da experiência. Platão configura e sintetiza, no seu modo de escrita e vida amplos, o repertório original

¹⁰Referimo-nos a trechos dentre alguns dos *Diálogos* que estejam fortemente relacionados à digressão e a outras passagens marcantes da *Carta* (em termos de forma, estilo ou conteúdo filosófico). Não desconsideramos a relevância de estudar em unidade o contexto específico em que cada trecho está inserido: a tese está ciente desse procedimento metodológico na interpretação de Platão. Aqui, dados os nossos objetivos, limitamo-nos a indicar as passagens e possíveis interpretações sobre a conexão (ou não) entre esses trechos e a digressão da *Carta VII* – que é também, ao nosso ver, um exercício de leitura estimulado pelos próprios *Diálogos*.

da “filosofia ocidental” em seus campos clássicos interconectados (se quisermos os chamar assim) – ética, estética, teoria do conhecimento, metafísica e ontologia, linguagem, política. Platão configura esses campos não a partir somente de respostas, mas principalmente de questões moventes e faiscantes de sentido – que continuam a ser perseguidas no pensamento do leitor.

Platão, na *Carta*, critica a escrita do tirano (que podemos associar com a escrita sofística ou à má retórica, como a segunda parte do *Fedro*, na análise dos discursos, nos mostra). Sua crítica tem em vista a tarefa da filosofia (enquanto um *processo* de pensamento e experiência do conhecimento), que não pode ser resumida nem reduzida no formato textual-verbal e apenas proposicional que Dionísio escolhera para esbanjar seu pseudo-saber (com falsas noções) acerca dos princípios supremos da realidade últimas (“περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων”, 344d). A digressão é um encaminhamento da narrativa para um nível dialético¹¹, levando a explicação sobre a aventura siciliana a um registro filosófico – em especial acerca da escrita do tirano/sofista, e a possibilidade de transferir conhecimentos fundamentais. Platão introduz essa passagem como uma parte inteira e integrada de um conjunto cuidadosamente composto (não parecendo ser uma adição artificial). Às vezes um longo caminho prova-se melhor que um atalho¹². Platão então explica sua crítica à escrita, e nos diz que, para conhecer qualquer um dos seres, temos de considerar cinco coisas: o nome, a definição, a imagem, o conhecimento e, em quinto lugar, a coisa em si. São esses os elementos dialéticos que queremos percorrer e comparar.

A abordagem dessa tese parte de um paradigma dialógico-dialético na interpretação de um Platão não dogmático nem cético¹³, mas maiêutico e investigativo como Sócrates. O empenho

¹¹ Interessante notar que tanto *eidos* (formas) quanto *dialética* não aparecem com esses nomes técnicos na *Carta*, mas ainda assim podem aparecer de um outro jeito, escritos de uma outra forma. Platão fala que a passagem que acompanha a narrativa é um *πλάνος*, não uma apresentação dialética explícita – cabe a nós pensarmos se a dialética opera nesse contexto mesmo assim. Devemos lembrar que o estilo de Platão não simplesmente repete os termos que utilizou em uma obra em outras (como se a teoria das ideias e a dialética fosse algo já definido num sistema fechado) mas reelabora suas composições textuais tendo em vista seus objetivos diante de determinadas circunstâncias dramáticas e contextuais variantes. Tendo em vista seu estilo na *Carta VII*, temos que sua linguagem não técnica (ao não falar de formas e ideias tecnicamente) conta como mais um ponto a favor da autenticidade – além de termos uma outra formulação, talvez mais simples. Sem contar que pode apontar para a tese da crítica de Platão, em sua obra tardia, da teoria das formas.

¹² Esse longo caminho toma a forma de extensivos exemplos do método como contexto de uma discussão abstrata dele. Em Griswold, (1988, p. 84-86): “Assim o registro da passagem que nós vamos analisar como uma digressão tem um precedente substancial nos diálogos platônicos e parece funcionar aqui [na *Ep. VII*] em contexto assim como funciona lá [nos *Diálogos*]”. Brumbaugh diz que se esse fator não revelar a autenticidade da *Carta* (como ele acha que revela), ao menos não diz nada contra a autenticidade dela.

¹³ Com interpretação cética estamos nos referindo a uma interpretação que vê em Platão apenas um jogo destrutivo e crítico/contraditório de doutrinas – uma espécie de sofística do saber (até da própria teoria das ideias), numa espécie de investigação teórica vazia ou aporética. Uma determinada definição de ceticismo enquanto *investigação* pode até ser mais próxima de Platão, porém o sentido que acentuamos aqui, e que critico, é mais perverso, levando a uma dose de impossibilidade e desprezo em relação ao conhecimento. A interpretação dogmática nos coloca diante de um outro extremo: Platão doutrinal, sistemático fechado, com um conjunto de ensinamentos muito fixos e detalhados – Platão como autoridade, uma visão mais padrão. A interpretação dialógica vê uma terceira via: um Platão dos *Diálogos*, da escrita maiêutica – Platão tem posições gerais filosóficas sem ser doutrinal (ver Gonzalez, 1995).

filosófico, o esforço por compreender e a convivência com os seus temas (neles mesmos) em comunidade de comunicação (e não somente a produção de um escrito) é o que faz brotar a compreensão do conhecimento na alma. Essas ponderações são essenciais para entender a mensagem da digressão¹⁴. Não temos nem todo o saber, nem somos ignorantes, mas, sim, temos a possibilidade de, através de um método, abrimo-nos para a possibilidade de uma faísca, uma centelha possível que promove a transformação filosófica – não só teoricamente, mas eticamente.

Depois da Introdução e dos capítulos iniciais que tratam da recepção e da autenticidade, acompanharemos uma leitura da *Carta Sétima* (escrita por volta de 353 ou 352 a.C.), focando-nos na digressão – a parte da *Carta* que fala da impossibilidade do discurso e da escrita fundamentarem o conhecimento dos seres. A partir de uma consideração concreta e aparentemente banal e particular sobre a escrita, Platão nos lança numa reflexão linguística, epistemológica e ontológica geral sobre a iluminação ou o conhecimento dos assuntos mais importantes da filosofia (provavelmente de suas doutrinas sobre os princípios supremos da realidade e da virtude). Nos defrontamos com uma tensão entre conhecimento não-proposicional (experiência vital, sinóptica, virtude e modo de vida, “intelecção”, *insight*) e método de pesquisa em debate e comunicação (dialógica, análise, dialética, escrita e oralidade).

A metafísica, que é variada em sua definição, pode oscilar em Platão: ontologia analítica das formas/ideias/Ser, explicação das coisas particulares, mas também o próprio *método* e modo de vida/atitude de teorização. A “digressão” – que é assim chamada por muitos – não é uma parte menor, mas central e necessária para tentarmos compreender a filosofia do conhecimento com elementos discursivos e metadiscursivos, além de atentar para uma crítica da apropriação escrita e da formação filosófica. A carta, pelo seu contexto, acaba recolocando em jogo a relação do conhecimento com a verdadeira política na sua lida com o tirano.

Quando fala em *primeira pessoa* (lembremo-nos de sua ausência nos diálogos escritos), o que nos fala “Platão” sobre sua escrita, discurso, ensinamentos, metafísica? O que ele estava fazendo lá? E sobre o núcleo de sua dita “doutrina das ideias” e sua possibilidade de conhecimento e comunicação? Como se trata de uma carta e não de um diálogo, à primeira vista parece que temos a possibilidade de recortar melhor os argumentos específicos para a tese. Mas ainda aqui é preciso um cuidado atencioso ao todo estilístico da *Carta*, e à possibilidade de lê-la como mais um diálogo dentre os diálogos legados pela tradição. Proponho, seguindo Press (2000, p. 190), que mesmo as

¹⁴ Uma repercussão lateral da tese é uma compreensão crítica das doutrinas não escritas que veem na *Carta VII* o direcionamento para *doutrinas* indiretas, não levando tão a sério essa tarefa filosófica e a fragilidade do discurso, seja ele dito ou escrito.

cartas envolvem, elas mesmas, um personagem literário. Uma possibilidade mais ampla de estudar o que está sendo dito na carta é compreender como a fala é condicionada dramaticamente (e pelos destinatários possíveis), como por um *personagem epistolar*. A carta pode conter partes e posições mais definidas e argumentativas, é claro, mas tais posições se dão dentro desse contexto epistolar. A carta é um escrito direcionado a uma audiência (que, veremos, pode ser bem ampla), com um objetivo próprio e contexto determinado, não sendo um tratado (apesar de certas partes parecerem mais sistemáticas ou doutrinárias, talvez por já terem sido repetidas antes). Em outras circunstâncias, outros personagens poderiam dizer outras coisas com mais enfoque, ou diriam o mesmo de um outro jeito. Assim, mesmo a escrita em primeira pessoa não exige a Carta de toda uma retórica própria.

Podemos dizer que a Carta é uma obra literária grega antiga que data de meados do século IV a.C., dirigida a um grupo de gregos sicilianos a quem o autor dá conselhos políticos, mas pode ser uma ficção literária. Se não for uma obra de Platão autêntica, de quem seria? Temos no caminho da tese uma análise desafiadora e instrutiva do nosso conhecimento acerca de Platão e das dificuldades na pesquisa dos clássicos. A semelhança ou dessemelhança da *Carta* em relação aos *Diálogos* pode implicar algum indício sobre sua autenticidade. O autor descreve o fracasso do projeto de reformar a cidade-Estado de Siracusa, tiranicamente governada, e tenta explicar o fracasso dessa empreitada, além de lidar com a questão: *como o conhecimento filosófico pode ser obtido e transmitido?*

A sétima de treze é a carta mais importante em termos de conteúdo e que encontrou mais defensores de sua autenticidade. Se for falsa, é de opinião prevalecente de que seria de um filósofo bem-informado, servindo de fonte valiosa sobre a sua vida, aspirações políticas e sobre a história da Sicília. Do ponto de vista da história das ideias, são valiosas as afirmações sobre linguagem, epistemologia, e a inadequação do discurso escrito-oral para assegurar a transmissão filosófica e o conhecimento dos seres e da virtude. Também seria um dos textos autobiográficos mais antigos da história literária europeia. Nessas treze cartas temos supostamente o filósofo escrevendo em contextos não filosóficos (para Díon, e seus amigos e aliados, Dionísio, diversos governantes e pessoas públicas), discorrendo sobre assuntos diversos, dando conselhos, reportando-se a questões práticas, muitas vezes de ordem política – material que pode ser valioso para compreendermos o autor. Na carta o autor pode parecer um pensador político, um ativista, um assessor, um *advisor*. A *Sétima* apresenta ao mesmo tempo um texto autobiográfico, um aconselhamento, uma série de considerações filosóficas e orientações políticas concretas. A tese tenta focar nas considerações filosóficas, apesar de contextualizá-las a partir dessas outras dimensões do texto. Ao final veremos como a *digressão* (independentemente de ser de Platão ou não) é importante por tematizar e explicitar conceitos fundamentais do pensamento ocidental (como representação e coisa em si, poder

e educação filosófica). Veremos também quais as repercussões da tese de crítica da linguagem e sua significação, e da possibilidade de acessar o *em si*, comunicá-lo e ensiná-lo.

Qual o foco da digressão, a passagem que queremos ler de forma integrada com os diálogos e da obra platônica em geral?

A objeção de Platão nessa passagem é para criticar a tentativa de Dionísio de Siracusa escrever sobre as mais importantes questões filosóficas (341a-b) e o seu método é mostrar os perigos dessa escrita quando tentada sem as qualificações e precauções apropriadas. (Ross, 1951, p. 139)

A *Carta Sétima* ainda vacila em encontrar seu devido lugar na exegese do pensamento de Platão, seja por conta das dúvidas em relação à autenticidade, seja pelo reconhecimento de suas dimensões filosóficas. Ao enfrentar essas questões me lanço no trabalho de decifrá-la e traçar a importância da mensagem da *Carta Sétima*, também em seus ecos através da história até chegar a nós. Através de uma leitura generosa, interrelacionada e contextualizada, poderemos considerar o valor da carta e os seus problemas. O teor filosófico, não só da sua digressão, faz com que esta possa ser uma obra para edificação do estudante e leitor de Platão (Mannarino Filho, 2017, p. 39) – e de forma ainda atual, nos faz pensar a relação do intelectual com a cidade, além da possibilidade da construção da pesquisa em metafísica. Diversas são as implicações do envolvimento de Platão em Siracusa que podem ser exploradas. A *Carta Sétima* é uma obra que serve como porta de entrada e introdução para a vida e obras de Platão, apresentando já dramaticamente seu percurso e suas ideias centrais em termos tanto práticos quanto teóricos. Não só diversos dos diálogos centrais parecem ecoar durante a leitura do texto, mas também as discussões desenvolvidas possivelmente na própria Academia parecem se insinuar no pano de fundo.

Na primeira parte da tese, apresento o *status quaestionis*, o panorama geral do debate sobre a *Carta* e sua recepção desde os antigos até hoje, organizando as fontes de estudo, perpassando num voo geral alguns dos nomes importantes que deram atenção à carta e interpretaram, em especial, a digressão acerca do conhecimento. Meu objetivo nessa parte é preliminar, dando uma perspectiva histórica e em certa medida filológica de reconstrução dos problemas que a leitura que a sétima epístola envolve. Ao final da primeira parte, aprofundo-me, de maneira crítica, nas obras de Burnyeat e Frede (Scott, 2015), devotadas à análise (e às vezes hiper-crítica) a respeito da autenticidade da carta (Scott, 2015).

Tendo revisitado a literatura a respeito, a recepção e as ponderações acerca da autenticidade da *Carta*, na segunda parte foco na interpretação/tradução de passagens importantes, principalmente da comparação das posições da digressão com outros diálogos platônicos. A primeira parte vê a *Carta* em um sentido crítico que atravessa o tempo (uma espécie de leitura “diacrônica”) e levanta

questões às vezes à margem do texto propriamente dito, mas que enriquecem sua compreensão no que diz respeito à sua recepção e importância. Caso o leitor se sinta perdido ou sem referência ao texto principal, a segunda parte trata mais linearmente da carta ela mesma, com traduções comentadas de passagens, especialmente da digressão. A segunda parte, apesar de também ter comentários contemporâneos, tenta focar na tradução e comparação da carta com passagens dos diálogos e a filosofia platônica em geral no seu tempo (leitura “sincrônica”), mas também é possível remeter na parte 2 a discussão da parte 1 e vice-versa.

Numa terceira parte tento traçar a relação da *Carta Sétima* com as doutrinas não-escritas, os ἄγραφα δόγματα e a Academia, para ao final, no balanço dessas comparações, colher os resultados da leitura feita e pensar novamente a importância e implicações da interpretação feita da digressão.

Temos em língua portuguesa um número pequeno de artigos e teses ou dissertações sobre a *Carta Sétima* e sua problemática digressão epistemológica, sua relação com os diálogos e suas implicações na nossa forma de ler Platão¹⁵. Com esta tese espero contribuir para esse debate, adicionando um estudo em língua portuguesa da carta e da digressão que coleta, traduz e sintetiza diversos textos que revelam a riqueza dessa obra antiga, tanto em termos de conteúdo quanto de forma, ajudando a repensar o filosofar antigo e sua atualidade.

¹⁵ São eles Barros e Rouanet (2013); Pinheiro (2008; 2004); Morais (2003); Migliori (2011); Rohden (2016; 2013); Valentim (2012); Mannarino Filho (2017).

PARTE I - CONTEXTO, RECEPÇÃO DA CARTA E SUA AUTENTICIDADE

1.1 Contexto histórico-político dos eventos da *Carta Sétima: Platão e suas viagens a Siracusa*

Siracusa é a maior cidade da Sicília antiga, um polo importante de cultura e comércio (além da mais famosa Atenas, que está mais ao oriente). A situação geográfica de Siracusa é privilegiada no mediterrâneo, sendo uma potência comercial por conta das rotas marítimas. Estamos diante de um texto que nos permite um acesso à cultura grega ocidental, no contexto dos assentamentos helênicos no sul da Itália e do envolvimento de Platão direta ou indiretamente com essa região por muitos anos. Siracusa havia vencido a tentativa de invasão por parte de Atenas em 415-413 a.C., e nos anos seguintes teve de lidar com as tentativas de invasão por parte de Cartago. Nessa época, Dionísio I foi eleito, em assembleia democrática, general, com plenos poderes; e mesmo superada a situação de emergência, mantém-se como tirano por 38 anos¹⁶. Platão, com 40 anos de idade (*Ep. VII, 324a*), empreende viagem em 388/7 à Itália e Siracusa, conhecendo Arquitas – filósofo pitagórico – e se tornando amigo próximo de Díon, então jovem de 20 anos, cunhado e também próximo da corte do tirano. Díon recebeu do tirano sua filha em casamento, além de embaixadas (Trampedach, 1994; Sprute, 1972). Díon, segundo Plutarco, era “o mais presto para aprender e o mais disposto a atender o chamado da virtude (*Dio, IV.2*; trad. Bernadotte Perrin, 1923).

Depois, no ano de 387 a. C, Platão funda a Academia, provavelmente influenciado por suas viagens. A Academia – por mais difícil que seja reconstruir sua arquitetura pedagógica – é importante elemento para compreender a multivocalidade da filosofia platônica. Sabemos do interesse de Platão por política e a meta primeira de educação para o Estado, exposta também na carta: ele não queria apenas lidar com teoria, mas com leis, constituição, governo de cidades-Estado, e também intervir de forma consultiva quando a oportunidade surgisse. Em sua cidade natal “democrática”, Platão não vê essa possibilidade, e, apesar de criticar fortemente a forma de governo tirânica hereditária ilimitada (situação de Siracusa), vê também esperanças numa monarquia, se o tirano se abre para a influência política e filosófica e, em seguida, muda a constituição, remodelando

¹⁶ Dionísio I foi eleito pela assembleia democrática de Siracusa, em face da invasão cartaginesa, general com plenos poderes, conservando essa posição por 38 anos, reinando como ‘tirano’ nesse sentido de “um governo monárquico, assegurado e mantido por meios extraconstitucionais não garantidos pelas leis da cidade”, conforme destaca Irwin (Santos, Maia, 2008, p. 7) considera os tiranos de Atenas, Pisístrato, e de Siracusa, Gelon e Hieron, e diz serem considerados necessários e salutares em suas circunstâncias históricas específicas. Parte dessa contextualização retiro de Mannarino Filho (2017, p.14) e do artigo em alemão na Wikipédia (Seite „Siebter Brief (Platon)“¹⁶. April 2020, 20:20 UTC. URL:[https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Siebter_Brief_\(Platon\)&oldid=198952670](https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Siebter_Brief_(Platon)&oldid=198952670) (Abgerufen: 2. Dezember 2020, 03:00 UTC) usuário: Nwabueze)

o Estado com esse poder ilimitado a partir de uma constituição ótima – numa aproximação da melhor forma de governo (Schofield, 2005, p. 293-302 e Erler 2007, p. 441-449).

Dionísio I é ambicioso e pretende expandir e consolidar seu império pela Sicília e Magna Grécia, tornando Siracusa não só um polo intelectual e cultural, mas também uma potência militar. Ao contrário da democrática Atenas e a oligárquica Esparta, cidades-Estado que falharam em se expandir, na Sicília uma possibilidade diferente se avista: na monarquia que comanda um grande território com um exército profissional e recursos tecnológicos prefigura-se o período helenístico (lembrar do avanço territorial macedônico; Lewis, 1994). Dionísio I se considera um escritor e quer rodear-se de poetas e homens de reputação que pudessem instruí-lo e revisar sua poesia (Reid, Ralkowski, 2019, p. xii). Mas Platão e o tirano não se dão bem (pelo criticismo de Platão aos seus escritos e política), e o filósofo acaba sendo vendido como escravo por 20 minas na ilha de Aegina (esse fato não está reportado na *Carta Sétima*, mas no *Díon* de Plutarco). Dionísio I morre em 367 a.C. e é sucedido por seu filho Dionísio II, que é um dos protagonistas (ou um segundo antagonista) da *Carta*.

Diferente de seu pai, o jovem de 30 anos tem disposições menos intelectuais: incompetente para discernimentos políticos, é vaidoso, intempestivo e de vida dissipada em maratonas festivas (Mannarino Filho, 2017, p. 15 apud Plutarco, Capítulo 7, Seção 4). Em seus primeiros anos foi tutelado por Díon, que conseguiu manter sua posição na corte, e chama Platão para ajudá-lo (em 367/6) esperando aumentar sua influência. Sob o conselho do filósofo, o tirano mostra algum potencial. Ao cortar impostos e libertar prisioneiros políticos, realiza reformas na forma de governo e mostra alguma atenção em relação a Platão, o que provoca a desconfiança de outros políticos e nobres, que se tornam opositores. Essa tensão com opositores já pode ter existido por exemplo com Filistos, porta voz dessa parte contrária a Díon e Platão, e também remete ao tipo de conflito entre posições políticas externas com relação aos cartagineses que governavam a Sicília ocidental. Díon mantinha boas relações com os cartagineses, enquanto o grupo de Filistos procurava expulsar os cartagineses da Sicília, fundando novas cidades gregas na Sicília (Sanders, 1994).

Díon teria a tarefa de ensinar ao tirano justiça e moderação, controlando a alma do jovem para não ser jogada no mar de autoridade e poder, controlando-a pela razão. Dionísio acaba perdendo a paciência com o modo de vida filosófico, questiona a lealdade de seu tutor Díon devido aos boatos e supostas provas incriminatórias de que ele queria distraí-lo com a filosofia e dar o poder aos seus sobrinhos Hipparinos e Nisaios (Trampedach, 1994; Sprute, 1972; Fritz 1968). Dionísio condena Díon ao exílio, sem demonstrar nenhum interesse em filosofia com Platão (prendendo-o na cidadela, acrópole, com a tarefa de inflar o ego do tirano, sua liberdade de movimento sendo restringida). Platão acaba conseguindo deixar a Sicília (com a condição de não

tramar uma revolução com Díon) mas se mantém ligado aos acontecimentos de Siracusa, tentando promover entendimento diplomático entre Arquitas de Tarento e Dionísio II de Siracusa.

O tirano mais tarde parece dar sinais de que quer tirar algum proveito da sua relação com Platão e com a Academia e seguir os passos de seu pai como patrono de letras e sábio governante. Sonha novamente em transformar Siracusa na capital da cultura grega, cercando-se de ‘sábios’ e sofistas, mas sem querer se religar com Díon. Díon convence Platão a uma nova estada, uma nova tentativa em 361/360 que fracassa. Continuam as intrigas na corte. Dionísio revela sua face mais tirânica e confisca propriedades de seu tio Díon, tratando Platão com desprezo e formalidades vazias. Com essa ruptura final, Platão acaba temendo por sua vida por ser suspeito de simpatizar com Díon, e é resgatado com a mediação diplomática de seu amigo Arquitas.

Ao voltar dessa terceira viagem de ‘fracasso’, Platão passa em Olímpia e conversa com Díon, que, furioso, pede para Platão vingar-se junto com ele das afrontas. Contra o conselho de Platão, Díon empreende uma expedição militar com uma pequena frota e um pequeno grupo de soldados, e é recebido com entusiasmo pela população, como salvador e libertador. Em 357 a.C. a cidade é tomada. O tirano Dionísio II se manteve encastelado em seu palácio na ilha de Ortúgia.

Quando Díon, no poder, inicia os processos de reformas (com tendência democrática e com assembleias legislativas para redigir uma nova constituição), acaba por enfrentar impopularidade e, sem apoio, enfrenta resistência crescente, com uma rede de intrigas e motins. Díon é visto como muito associado à casa do próprio tirano – como tendo sido um dos pilares e defensores da tirania. Depois de uma série de eventos e de condenar um desses amotinados à morte, essa iniciativa extrema, ao invés de assegurar a paz, acabou na morte de Díon, assassinado por Cálipe e seu irmão – dois atenienses. Com a morte de Díon seus aliados se refugiam em Leontini, enquanto Cálipe mantém o poder em Siracusa. É nesse momento que a *Carta Sétima* é escrita. Os aliados de Díon refugiados em Leontini escrevem para Platão procurando conselho para organização política, e a *Carta* é a resposta (presumível data 354/3; Mannarino Filho, 2017, p. 18). A situação continua instável e, um ano depois, aliados de Díon, sob comando de seu sobrinho Hiparino, logram tomar Siracusa, comandando-a, juntamente com Leontini, em permanente estado de tensão. O resto da Sicília está sob estado de guerra civil, e sob ameaça de invasões cartaginesas e italianas. Hiparino falece em 350, e depois também seu irmão e sucessor (Niseu). O governante Hicetas de Leontini acaba por trair os aliados de Díon e executa todos os parentes dele que consegue alcançar. Nesse momento Platão está em seus últimos dias de vida – vindo a morrer em 347 a.C. Sem dúvida essa tragédia narrada de forma sóbria, ligada ao empreendimento político em Siracusa, foi a experiência mais amarga (excetuando a morte de Sócrates) e talvez uma derrota pessoal pesada – mas que nos ensina algo acerca de sua vida e filosofia.

1.2 O autor e seu público: sentidos da carta

A carta lida principalmente com as ocorrências turbulentas na história da cidade de Siracusa na Sicília, entre 360 e 350 a.C., e envolve as relações entre Platão, Dionísio II – tirano de Siracusa –, e Díon – aristocrata siracusano associado à Academia platônica. Mas seus tópicos e sua significação potencial vão além dessa descrição. Com relação à interpretação (e de seu público), muitos pesquisadores enfatizaram sua característica de carta aberta¹⁷. Ernst Howald¹⁸ descreveu a carta como um “manifesto”. Heinrich Weinstock¹⁹ a chamou de “carta pública a todo o mundo cultural daquela época”. A carta teria sido endereçada não só a um grupo de políticos na Sicília mas também e principalmente a um público amplo, especialmente ateniense. Foi escrita visando explicar a posição do autor, dar algum sentido às suas ações, defender Platão de acusações de deslealdade (sobre a sua relação com Dionísio e o assassinato de Díon), das críticas tanto sobre sua política quanto sobre a filosofia que defendia. A carta é uma elaborada e engenhosa construção de uma defesa da conduta de Platão em relação a seu envolvimento nas intrigas da corte de Siracusa. A tentativa de Platão de usar uma regra tirânica existente como base para a suposta realização de seu ideal de Estado estava provavelmente fadada a causar ofensas na Atenas democrática. O seu envolvimento com um ‘tirano’ causava desconfiança dos seus motivos, e seu objetivo aparentemente irreal de transformar o tirano em filósofo-governante era difícil de ser sustentado perante um público cético. Os amigos de Díon podiam se perguntar: por que Platão continuou em Siracusa depois de Dionísio II ter banido Díon? Por que Platão voltou uma terceira vez, mesmo depois das terras e bens de Díon terem sido confiscados? Por que Platão não se juntou com Díon num golpe contra Siracusa? Por que Platão nunca criticou Dionísio abertamente? Por que um membro da Academia assassinou Díon? Todas essas perguntas são respondidas na carta em detalhe: na narrativa de suas viagens estão sua motivação, seus objetivos, sua complicada relação com o tirano e sua amizade com Díon, além dos princípios que o guiaram. (Reid; Ralkowski, 2019, p. xv). A carta continuamente reforça como cada passo de Platão foi motivado pela devoção à filosofia e (apesar das aparências) pela sua amizade com Díon. O estilo intrincado da *Carta VII* é uma marca de um autor habilidoso que busca

¹⁷ Em Mannarino Filho (2017, p. 38), aparece um estudo do filósofo Karsten, em 1864, listando alguns indícios linguísticos que atestam que o texto parece dirigido ao público em geral – não apenas aos “parentes e companheiros de Díon” mas a todos (jovens ou não) que se interessarem. Aponta-se também o caso da “terceira pessoa” e não “segunda pessoa” no tratamento dos parentes e aliados de Díon.

¹⁸ Howald (1951)

¹⁹ Weinstock (1954).

um caminho para fora desse labirinto de perguntas e “evidências” contra ele. Platão não ignora essas evidências, mas as torce a seu favor.

A *Carta* faz o filósofo falar francamente sobre o tirano, no estilo clássico dos encontros entre sábios e poderosos (como entre Diógenes, o cínico, e Alexandre, o grande) (Schofield, 2005, p. 299). A carta inteira é uma batalha contra os falsos *logoi*. A carta tem a forma de um documento privado enquanto de fato é feita na intenção de ser um documento público (Reid; Ralkowski, 2019, p. 277). Talvez a carta não tenha sido composta com o propósito de ser enviada à Sicília, mas destinava-se desde o início apenas ao público ateniense. Em qualquer caso, o caráter literário e “jornalístico” da carta deve ser levado em consideração na avaliação do seu sentido e do seu valor (Annas, 1999, p. 74-77). No centro da intriga que envolve a Academia, Platão escreve uma carta aberta direcionada sobretudo aos atenienses, mesmo sendo explicitamente dirigida a um dos grupos siracusanos. Platão parece querer mostrar que apesar de suas relações com Díon, Dionísio e Calipo, a Academia não era uma escola de tiranos ou assassinos de tiranos (Forcignano, 2016, p. 154). A carta pode ser vista como uma apologia aberta de Platão e da Academia contra esses rumores e dirigida implicitamente às elites culturais e políticas atenienses, por mais que não seja uma carta totalmente aberta com o propósito de circulação, como um panfleto. Assim sendo, nessa tentativa de defesa aberta²⁰, Platão acaba tendo que envolver e salvar sua própria noção de ensino e filosofia, inserindo essas reflexões nesse horizonte eminentemente político.

Muitos leitores acham a carta cheia de “digressões” e difícil de seguir (Irwin, 2008, p. 10). Na maior digressão, foco dessa tese, Platão introduz uma reflexão sobre a natureza do conhecimento filosófico e da “impossibilidade” da sua encapsulação discursiva (o fato de Dionísio II ter tentado assentar em um tratado a filosofia de Platão mostra que não a compreendeu). Uma discussão dessas, altamente teórica, pode parecer sem interesse aos amigos de Díon, que pedem conselhos políticos. O propósito é responder ao pedido de conselho – sucintamente conseguido numa breve seção (334c-337e). Mas mesmo expondo seus conselhos, Platão recorda, em narrativa, suas relações com Díon e Dionísio, constituindo uma defesa de suas decisões e atenuando as acusações, o que pode parecer distanciar-se da ação imediata. A carta tem o objetivo de falar contra os rumores, de promover estabilidade (“το βέβαιον”) e verdade. Podemos ligar a digressão sobre o conhecimento com a busca da política verdadeira. A atitude da carta é consistente com a pintura da *Apologia* (em vez de ser contra os rumores que cercavam Sócrates, é sobre os rumores que cercam agora Platão) e com a

²⁰ Platão não deve se sentir culpado pelo comportamento daqueles que abandonaram seus ensinamentos e cometeram atos nefastos (comparar com *Teeteto* 150c-151d).

ansiedade sobre a sofística que animava Platão – ansiedade sobre o sentido das palavras e acerca dos objetos instáveis de conhecimento.

2.1 Recepção entre os antigos

Para uma espécie de pequena história dos efeitos da carta, especialmente dos efeitos da digressão acerca do conhecimento, tento rastrear e fazer um apanhado panorâmico de como ela chegou até nós, de sua recepção desde os antigos, dos sentidos que foram atribuídos ao seu conteúdo e ao seu estilo, e dos problemas de autenticidade levantados.

Do total de treze cartas, apenas duas delas podem ser atribuídas a Platão – ainda que essa pretensão esteja longe de alcançar consenso: a *Carta VII* e a *Carta VIII*. Há, no entanto, menos condições de averiguar a autenticidade da oitava por conta de um elevado grau de anacronismos²¹. Mesmo com o problema da autenticidade, tal repositório epistolar tem sido importante para a tradição de exegese do platonismo.

Esse conjunto de cartas já está no *corpus* desde suas mais antigas divisões: nas trilogias de Aristófanes de Bizâncio e também nas clássicas tetralogias de Trásilo. Em ambas as divisões, temos as cartas aparecendo em última posição (depois do *Críton* e *Fédon*, em Aristófanes; depois de *Minos*, *Leis* e *Epínomis*, em Trásilo). Os antigos não consideravam as cartas espúrias por essa posição; pelo contrário, em grande generalidade (cristãos e pagãos), as cartas são tomadas como autênticas, com algumas exceções.

Walter Burkert (2000) suspeita que um dos primeiros escritores helenísticos do final do século III a.C., Neantes de Cízico, um historiador e retórico, conhecia a *Sétima*. No entanto, a evidência clara do conhecimento da carta é somente do século I: Cícero, filósofo e político romano, referiu-se a ela várias vezes – e como se fosse de conhecimento público²². Seu amigo Titus Pomponius Atticus produziu em Roma, no séc. I a.C., uma nova compilação das obras platônicas, incluindo as treze cartas (Mannarino Filho, 2017, p. 34).

É possível fazer objeções àqueles que, até recentemente, como Burnyeat e Frede (2015), acreditam que o texto não é antigo, lembrando que um papiro da primeira metade do século III a.C.,

²¹ Ver Brisson, 2008, p. 623, Platon. Ouvres Complètes. Paris, Flammarion. – colho essas informações também do artigo de Lopes e Cornelli (2017) sobre a Carta I.

²² Cícero, *Tusc.* 5.100; *Fin.* 2,92, *Fam.* 1, 9, 18.

publicado por Gallazzi (2008), contém uma passagem (356a6-8) da oitava carta, certamente ligada à sétima (Forcignano, 2016, p. 154, n. 2)²³.

Na ordenação tetralógica de Trásilo da obra de Platão, do século I a.C., as treze cartas pertencem à nona tetralogia. Diógenes Laertio as inclui entre obras éticas: “e finalmente as Epístolas, em número de treze, éticas” (D.L. III.61)²⁴. Ao fazer isso se referiu a um texto perdido do estudioso Trásilo (morte em 36 d. C.). Segundo Trásilo, era desejo de Platão ordenar a obra assim: “Trásilo diz que Platão publicou seus diálogos em tetralogias, à semelhança dos poetas trágicos, que participavam com quatro peças das competições dramáticas” (D.L. III.56).

Mannarino ao comentar passagens de Diógenes, diz que eram conhecidas por Trásilo obras que circulavam com o nome de Platão, mas que não eram de sua autoria. Trásilo, mesmo sem ser infalível, estaria, como compilador, atento a essa questão (Mannarino Filho, 2017, p. 25). Assim, não temos nenhum autor da antiguidade (que temos notícia) que duvidaria fortemente da autenticidade da *Sétima*.

Aristóteles é utilizado em argumentos contra a autenticidade, pelo seu silêncio em relação a ela. Mas o argumento do silêncio pode ser prova insuficiente, pois temos também somente uma fração da obra aristotélica. Por outro lado, podemos dizer que Aristóteles faz, sim, referência (velada ou não) em sua obra, aos conteúdos filosóficos da *Carta*, além de aos seus acontecimentos.

Para Plutarco, escritor da biografia de Díon, a *Sétima Carta* foi uma fonte importante.

O retórico e sofista Elio Aristides²⁵ escreveu um discurso em 140 d.C. em que defende a retórica contra as críticas de Platão apresentadas no diálogo *Górgias*, e também usa a *Carta Sétima* para seu argumento (Rhet. I, 285-298).

Plotino (morte 270), fundador do neoplatonismo, confiou na declaração da *Sétima* de que o essencial da filosofia não pode ser expresso em palavras. Ele entendeu o inexprimível como o absolutamente transcendente e indiferenciado, no qual ele viu a origem de tudo. Equiparou o conhecimento *repentino* com a “visão” do Um, uma experiência da realidade mais elevada que transcende o pensamento (*Enn.* VI 9,4).

Na antiguidade tardia, um neoplatônico de nome Proclo (morte 485) teria considerado as cartas atribuídas a Platão como inautênticas devido à simplicidade de seu estilo. Porém essa afirmação não é correta se considerarmos que Proclo citou a *Sétima* em seus comentários sobre os

²³ A Academia foi escrupulosa no controle da disseminação dos textos de Platão e, muito provavelmente, as duas cartas circularam muito rapidamente como integrantes do *corpus*. Isso não prova a autenticidade, é claro, mas oferece uma prova sólida da antiguidade.

²⁴ Tradução de Mário da Gama Kury.

²⁵ Ver Elio Aristides, *Discursos I*, Introducción, p. 350 (seção 279, 285-298), traducción y notas e Fernando Gascó y Antonio Ramirez de Verger. Editorial Gredos, España 1987. (Contra Platón: En Defensa de la Retórica).

diálogos *Parmênides* e *Timeu*, supondo que fosse uma carta autêntica. (Procl., in *Prm.* 985; in *Ti.I.* 303). Lopes e Cornelli nos dizem que Olimpiodoro, em seu *testimonium*, diz que Proclo teria rejeitado a totalidade das cartas – incluindo também nessa rejeição a *República* e as *Leis*²⁶.

Com base nos testemunhos efetivamente existentes, algo parece se impor: desde o fim do século III a.C. , ou seja, pouco mais de cem anos depois da morte de Platão, uma coleção de cartas já era atribuída ao filósofo e compilada entre seus escritos. Além disso, algum tempo depois essas cartas eram largamente citadas, por autores que supunham amplo conhecimento dos textos, sem quase nenhum ataque quanto a sua autoria (Mannarino Filho, 2017, p. 34).

2.2 Uma interpolação? A digressão da *Carta Sétima* e o médio-platonismo em Tarrant (1983)

Harold Tarrant afirma em *Middle Platonism and Seventh Letter* (1983) que a digressão e sua epistemologia seriam de origem posterior a Platão, sendo obra de um interpolador – provavelmente Trásilo²⁷ (Forcignano, 2016, p. XX, n. 3). Tarrant considera Trásilo como o autor interpolador da *digressão* e reinterpreta a hipótese de compatibilidade entre o pensamento médio-platônico e a epistemologia da carta.

Tarrant começa seu texto afirmando a primazia de elementos *externos* ao corpus platônico para a possibilidade de caracterização da autenticidade da carta. Tarrant coloca alguns problemas interessantes: 1) “a interpretação do Platão tardio pode diferir tão marcadamente de um *scholar* para outro, que não há nenhuma chance de consenso quanto às características centrais da teoria platônica tardia e sua atitude, com as quais a *Carta*, se for genuína, teria de se conformar” (1983, p.75)²⁸; 2) as inconsistências eventuais entre a carta e os diálogos também não dizem muito, já que não faltam inconsistências entre os próprios diálogos; 3) mesmo que a carta seja completamente compatível com os diálogos, isso não prova mais do que o fato de ter sido escrita por alguém que entendia Platão bem; 4) por serem cartas, tais textos vão apresentar um estilo diferente dos diálogos. A

²⁶ Lopes, Cornelli (2017, p. 265-271). Ver também Maddalena (1948).

²⁷ Forcignano cita a tese de Tarrant (1983), segundo a qual o texto é autêntico, mas o excuro filosófico teria sido interpolado na era platônica média. Isso depende de se considerar que a epistemologia expressa pela carta seja totalmente sobreponível ao médio-platonismo, com o que Forcignano não concorda. Há ainda que observar que não existem evidências textuais dessa afirmação (evidências de recepção da carta com e sem a interpolação). Segundo Forcignano, o argumento de Tarrant é significativo para a discussão, porém é arriscado recorrer, no final das contas, a um *argumentum ex silentio*.

²⁸ Não proponho que a carta tenha que simplesmente se adequar a uma linha dita ‘tardia’, porém é interessante saber o problema que temos em querer comparar obras de Platão entre si (a carta com os diálogos, por exemplo).

tentativa da comparação da carta com os diálogos – parte de nossa tese – parece então, se não totalmente bloqueada, em parte obstaculizada por aparentes incomensurabilidades de estilo e de doutrina – apesar de Tarrant considerar que certas inconsistências não são definitivas. Tarrant não vê nenhuma evidência decisiva da autenticidade ou espuriedade. O historiador de ideias antigas, examina questões em que a prova é frequentemente impossível: em suma, ou suspendemos julgamento ou adotamos a história verossímil (Tarrant, 1983, p. 75).

Tarrant, citando Guthrie (1978), nos adverte quanto à possibilidade de um ‘doutor A’ reconhecer sem erros ‘a mão do mestre na carta’. O doutor A dirá que nenhum outro poderia tê-la escrito, e que é a tentativa de Platão de comprimir em poucas páginas a essência de sua filosofia, enquanto o ‘doutor B’ dirá que a carta é trivial e até indigna de Platão. O argumento de Tarrant, que se alinha em certa medida com B – também querendo mostrar que Trásilo foi o escritor –, vai na direção central de mostrar que, por muito tempo, a carta era conhecida e comentada, porém a *digressão*, não. O que não deixa de ser um argumento *ex silentio* (Tarrant, 1983, p. 76), mas que, segundo o autor, visa atentar para o fato de que a digressão deveria ter sido comentada por certos autores que conheciam a carta, e não foram (Cícero, Philo Judaeus, Plutarco²⁹). E a partir de uma determinada data (160), vão se proliferando relatos que mencionam a digressão (Numenius, Celsus, Justin Martyr). Para Tarrant, não é o caso que a digressão permaneceu desconhecida – no sentido de não atrair muita atenção –, mas é o caso que ela foi adicionada, no tempo certo, a todos os textos, incorporada talvez a uma cópia primordial importante da coleção de Trásilo (apesar de não termos evidências textuais dessa inserção). Segundo Tarrant, a semelhança dessa carta com o platonismo médio garantiu sua sobrevivência e o reconhecimento de sua autenticidade, sendo colocadas em textos locais (Alexandria ou Roma). Num debate entre Philo de Larissa e Anthioco de Ascalon, Philo devia ter usado a digressão (segundo Tarrant) para oferecer razões substanciais para a rejeição do mecanicismo nas teorias de aquisição certa de conhecimento (“*to reject all mechanical theories of the acquisition of certain knowledge*”, Tarrant, 1983, p. 78).

Tarrant passa em revista diversos autores antigos e comentários de platonistas para formar uma espécie de padrão de leitura: a *Carta Sétima* não era citada em obras sobre a doutrina de Platão. Talvez por a carta não ser tão doutrinal – mas Tarrant afirma que a digressão o é. A digressão era pouco conhecida no começo do período médio platônico, provavelmente tendo sido forjada nesse período. O ceticismo da digressão tem muito de semelhante com as atividades da nova Academia, porém a crença numa “*revelação*” não mecânica a tira desse chão do ceticismo. Essa atitude acerca

²⁹ Plutarco fez um apanhado dos vários “cinco” na obra platônica: no *Timeu* (sólidos geométricos) e no *Sofista* (os gêneros supremos), por exemplo, esquecendo dos cinco que aparecem na *digressão*.

do conhecimento associa-se também a Philo de Alexandria, um contemporâneo de Trásilo. Ambos herdaram uma influência de Eudorus de Alexandria (Tarrant, 1983, p. 88) Qual? Segundo Trásilo, duas concepções eudorianas estão presentes na *digressão*: 1) a diferença entre “τι” e “ποῖον τι”, que aparece mais na digressão do que na obra platônica (*Mênon*, 86e, 87b)³⁰; 2) a relação do processo de revelação a uma assimilação à divindade – na medida que é preciso ser como (“*to be like*”) o objeto revelado. Mas Tarrant não acredita que a carta foi escrita por Eudorus, por conta de sua concepção de que o conhecimento possui *accuracy*, precisão. Além disso, para Eudorus, o conhecimento de P exigiria uma resposta a “Por que P?”, enquanto a digressão, segundo Tarrant, não faz tal exigência (343bc) e parece ser elaborada, antes, em termos do conhecimento de “coisas” do que de proposições.

Tarrant (1983, p. 88) afirma que o *Mênon* pode parecer operar sob a superfície da digressão, na questão de se ensinar a virtude. Porém, há uma diferença entre conhecimento e opinião verdadeira lá (no *Mênon*), que não condiz, segundo Tarrant, com a *Carta*: o autor da digressão teria ignorado essa distinção do diálogo. Tarrant concorda que o processo de revelação pode combinar com a teoria da reminiscência, e conhecer as ideias pode se tornar conhecer as causas, se se quiser considerar as ideias causas. É importante, para Tarrant, a consideração acerca do aprendizado não mecânico nesse processo cognitivo. Tarrant também defende que a digressão não se preocupa (em último caso) com o conhecimento ordinário, mas sim o conhecimento do quinto. O *flash* de luz reveladora tem um papel maior do que o processo preparatório. O autor da digressão produz um novo misticismo platônico com um caráter do começo do período imperial, um ceticismo quanto à teoria da cognição puramente física. A curiosidade do médio platonismo com a relevância no número cinco em Platão e sua relação com hipóteses metafísicas leva Tarrant a afirmar que os ‘cinco’ em Platão são uma ligação comum da *Carta* com esse período. Possivelmente a *digressão* é uma adição posterior (séc. I a.C/I d.C), no começo do médio platonismo, possivelmente por Trásilo. Edelstein (1966, p. 2), segundo Tarrant, diz que não há verdadeiramente uma teoria transcendente das ideias na digressão, que elas são vistas como estando na alma. Tarrant reafirma que isso é incorreto, pois a posição do conhecimento na alma é distinta da posição do quinto – assim como nome, definição, imagem sensível (342c-d). De fato, se o quinto não pertence nem à alma, nem à voz ou aos objetos físicos, pertence a que lugar, então? Na mente divina? Temos como detectar tal teoria na digressão? – pergunta Tarrant (p. 91)³¹.

³⁰ *Mênon*, nessa passagem, pergunta se a virtude pode ser ensinada ou não, se é um dom da natureza ou que veio ao homem de alguma outra forma, Sócrates responde que antes é preciso saber o que é a virtude, sua natureza, para depois falar sobre suas qualidades.

³¹ Não vejo como evidente essa leitura na digressão, até porque a revelação não é algo simplesmente místico e dado pela

A tentativa de colocar o quinto dentro da alma (posição de Edelstein) é parcialmente justificada, pois o conhecimento do quinto é também uma experiência interna: não olhamos para fora e para longe quando olhamos para a ideia, mas convertemos uma certa quantidade de informação em nossas mentes até que a sabedoria (φρόνησις) e inteligência (νοῦς) brilhem. Esse tipo de conhecimento Tarrant também associa a Numenius, como sendo um conhecimento de origem divina. O quinto (o ser em si, inteligível) é um fogo original externo, enquanto o conhecimento, a sabedoria e a inteligência são diferentes (um fogo dentro da mente). Não adquirirmos totalmente o quinto com esse alto tipo de conhecimento, nós meramente ficamos mais perto dele em parentesco e semelhança – uma semelhança do fogo interno com o externo, criada pelos nossos esforços, poderes intelectuais, virtude. O quinto não é um objeto de cognição no sentido comum, mas nós nos aproximamos dele somente recriando um substituto dele em nós, num processo de se assemelhar ao quinto (Tarrant, 1983, p. 91). Em *Tht.* 176b, *Rep.* 613ab e *Ti.* 90a-d encontramos em Platão um processo semelhante de ὁμοίωσις θεῶν, mas essa característica vai assumir uma maior importância na epistemologia dos tempos do médio platonismo.

O autor da digressão, segundo Tarrant, parece estar preocupado com a assimilação com as virtudes divinas, com a divindade e também com o que são ideias na mente da divindade – que são os importantes “quintos” em que o autor está interessado. Como podemos acessar as ideias se elas estão confinadas na mente divina e não conseguimos adentrar nem nas mentes uns dos outros?

Apesar da distância da nossa mente em relação à divina, nós compartilhamos da mesma construção, e podemos restaurar essa construção para as nossas mentes se pensarmos como ela, e recriarmos os seus padrões matemáticos e suas virtudes. Nós temos acesso à mente divina somente fazendo a nossa mente funcionar da mesma forma. Assim poderíamos contemplar as mesmas ideias em nós, como a mente de Deus as contempla em si mesmo (p. 92). Segundo Tarrant, a teoria sobre o conhecimento das ideias no começo do médio-platonismo está de acordo com a digressão epistemológica da carta – sendo a carta, portanto, um produto do médio platonismo.

2.3 Recepção na Idade Média e Modernidade e o caso Kant x Schlosser

Nos manuscritos medievais, as cartas aparecem ao final, antes dos diálogos ditos espúrios, não levantando suspeitas quanto à sua autenticidade (apenas a *Carta XII* surge anotada como

divindade, mas um esforço do método e da linguagem em comunidade de pesquisa, que direciona e soma esforços para a construção e descobrimento da verdade. O lugar do quinto é o não-lugar dessa verdade e de sua inteligibilidade.

espúria)³². Na Idade Média algumas cópias das cartas existiam no Império Bizantino. O manuscrito mais antigo que sobreviveu foi o *Codex A*, que foi criado no século IX. Na ausência de uma tradução latina, a *Sétima* era desconhecida dos estudiosos dessa língua no Ocidente.

O humanista e estadista italiano Leonardo Bruni provavelmente criou a primeira tradução para o latim em 1426. Leonardo Bruni a dedicou a Cosimo de Medici em 1427, na esperança de que ele seguiria os *conselhos éticos* de Platão. A tradução encontrou ampla circulação e foi impressa em Paris em 1474³³.

Jaeger nos diz, na *Paideia* (1989, p. 582), que esse Platão do *quattrocento* italiano era visto pelos olhos místico-proféticos de Plotino e que não era ainda o Platão científico e metódico de Galileu. O que é interessante de notar aqui é como Platão guarda em si essas duas vertentes possíveis de interpretação (mística e metódica), que está intimamente ligada com o entendimento acerca do conhecimento na digressão da carta.

Pier Cándido Decembrio, contemporâneo mais jovem de Leonardo Bruni, disse que as cartas eram espúrias, por não serem dignas de Platão, mas ressalta que o autor desconhecido estaria bem-informado. A declaração de Decembrio é a primeira negação documentada da autenticidade da *Sétima*, que praticamente só se deu em tempos modernos. O humanista Marsilio Ficino (que era professor na Academia platônica de Lourenço de Médici, em Florença) fez uma nova tradução latina da carta. Ficino forneceu-lhe uma introdução (*argumentum*) e publicou-o em Florença em 1484 na edição completa das obras de Platão – reputando espúria algumas cartas (Manarinno, 2017, p.26). Na introdução, Ficino aborda a noção de “transmissão de conhecimento filosófico”, que seria o motivo central da escrita da digressão. A primeira edição do texto grego apareceu em Veneza em setembro de 1513 por Aldo Manuzio como parte da edição completa das obras de Platão. O filósofo francês Petrus Ramus (1515-1572) criou uma tradução latina das treze cartas em Paris, no ano de 1549.

Em 1697, o influente filólogo inglês Richard Bentley (inspiração de Frede no estudo da epistolografia) abre a discussão moderna acerca da autenticidade, e fala em favor de todas as cartas de Platão. O primeiro estudioso moderno (depois de Decembrio) a contestar a autenticidade da *Sétima* foi Christoph Meiners, filólogo alemão de linha hiper-crítica, em 1782, declarando que todas as treze eram falsas.

³² Lopes; Cornelli (2017, p.265-271).

³³ Hankins, James. *Plato in Italian Renaissance*. 3ª edição, Leiden 1994, p. 74-80, 384-387, 739.

Um interessante debate surge com a edição da tradução alemã da coleção de cartas de Johann Georg Schlosser em 1792, em Königsberg. Ao fazer comentários sobre a revolução francesa, Schlosser esperava que as explicações de Platão fossem neutralizar o sentimento revolucionário. No prefácio da segunda edição dessa tradução, ele ataca Kant, sem citá-lo, por separar a realidade metafísica da realidade empírica a tal ponto que essa (metafísica) se tornou factualmente irrelevante. Por outro lado, Kant se defende em 1796, em seu artigo *Sobre um tom nobre recentemente elevado na Filosofia*. Kant critica fortemente a *Carta Sétima*, que leu na tradução de Schlosser e parece interpretar ao seu modo, talvez para se defender do ataque sobre a metafísica que Schlosser teceu. Para Kant, a *Carta VII* é falsa, e seu autor é um “mistagogo³⁴”, que é nobre com sua ‘suposta’ filosofia oracular. Para Kant, esse último diferenciava seus adeptos do povo, pelo qual entendia todos os não iniciados. O filósofo grego se tornou, para Kant, o “pai de toda exaltação na filosofia”³⁵ através da carta que foi erroneamente atribuída a ele “não por culpa sua”. (Rohden, p.161). Vejamos um trecho dessa obra de Kant, na tradução de Rohden (2010), que trata da digressão e da crítica à autenticidade da filosofia da carta:

Ora, que nisso se encontre certo tato místico (pressentimento do suprassensível), um salto mortal <Übersprung> (salto mortale) de conceitos ao impensável, uma faculdade de lançar mão daquilo que nenhum conceito alcança, uma expectativa de segredos ou, muito antes, demorar-se neles, mas propriamente dissonância de cabeças até a exaltação: <isso> parece por si evidente. Pois pressentimento é uma obscura pré-expectativa e contém a esperança de um esclarecimento que, porém, em problemas da razão somente é possível mediante conceitos; portanto, se aqueles <conceitos> são transcendentais e não podem levar a nenhum conhecimento próprio do objeto, eles necessariamente têm de prometer um sucedâneo dos mesmos, uma comunicação sobrenatural (iluminação mística): o que é então a morte de toda a filosofia.

Portanto, Platão, o acadêmico, foi, embora sem sua culpa, o pai de toda a exaltação na filosofia. [...] Mas eu não gostaria de confundir o Platão das Cartas (recentemente traduzidas ao alemão) com o primeiro. Este quer, além “das quatro coisas pertencentes ao conhecimento: o nome do objeto, a descrição, a apresentação, e a ciência, ainda uma quinta (roda no carro), a saber, ainda o próprio objeto e seu verdadeiro ser.” – “Ele (como filósofo exaltado) quer ter apreendido essa essência imutável, que somente se deixa intuir na alma e pela alma e que nesta, porém, acende espontaneamente para si uma luz como uma centelha que salta do fogo. Contudo, desse filósofo não

³⁴ Termo de origem grega: alguém que inicia outros nos mistérios e ritos religiosos.

³⁵ Exaltado, aqui, no sentido de achar ter apreendido a essência imutável – Kant toma essa apreensão como se fosse um “pressentimento do supra-sensível”, uma pré-sensação (p. 160).

se pode falar, porque seria imediatamente convencido de sua ignorância, pelo menos para o povo: porque toda tentativa dessa espécie já seria perigosa, em parte pelo fato que essas elevadas verdades <seriam> expostas a um grotesco desprezo, em parte pelo fato [que é aqui o único racional] que se permitiria à alma ser cativada por esperanças vazias e pelo presunçoso delírio do conhecimento de grandes segredos.” Quem não vê aqui o mistagogo, que não se exalta simplesmente por si mas ao mesmo tempo pertence a uma seita e, enquanto ele à diferença do povo (sob o qual entendem-se todos os não-iniciados) fala aos seus adeptos com sua pretensa filosofia, torna distinto! (Kant, tradução de Rohden, 2010, p. 161)

Kant parece comentar 341d-e e se ofende com a atitude elitista e vaidosa do autor da *Carta*, contrária a um Platão que trabalha com hipóteses e suposições (um Platão mais prático e factível, ao contrário, novamente, dos neoplatônicos e sua hiperfísica). Esse autor da carta, como se desprezasse o trabalho do conceito, o avançar gradual e penoso de galgar estágios através do discurso (Rohden, 2010, p. 153), quer saltar por esse trabalho como se alguma forma de intuição intelectual genial fosse possível, com um único olhar perspicaz em seu interior realizar tudo que só o trabalho (zelo) pode proporcionar (por exemplo, na matemática, linguística, história, ciência natural). Kant também parece dar valor a algum tipo de intuição na construção da experiência, mas ao mesmo tempo que reconhece certas realizações nesse campo em Platão – ao pensar a matemática –, também parece alertar para a incompletude ou ambição demasiada de Platão, ao pensar na intuição suprassensível.

Será que Platão estaria mesmo sendo simplesmente elitista aristocrático ou mistagogo, como Kant o descreve? Ou Platão seria apenas crítico e realista (além de ligado, sim, a algum tipo de exaltação na prática da filosofia de sua época), apontando que o sentido de filosofia guarda um trabalho e comprometimento vitais que nem todos estão dispostos a desenvolver, mesmo que a chama da filosofia possa ser ativada neles – até mesmo no tirano?

2.4 O significado do excuro filosófico entre contemporâneos e o problema de transmitir conhecimento

A *digressão* é uma importante fonte sobre a atitude de Platão no que diz respeito ao conhecimento de concepções filosóficas e sua transmissão (especialmente em relação aos diálogos enquanto obra escrita). Também é porta de entrada para a polêmica discussão sobre o ensino não-escrito ou sobre o que Platão teria reservado para aulas orais. Esta interpretação defende que seus diálogos não devem ser entendidos como declarações do que é fundamental de seu ponto de vista, pois o essencial não pode ser registrado por escrito. Os estudiosos mais esotéricos (da escola de

Tübingen e de Milão) atribuem importância à passagem que circunda a digressão da carta, pois existiria aí uma prova da existência de um ensino central dos princípios não escritos, orais.

Leo Strauss (Kauffman, 2012) pensa que a *Sétima* não tem a intenção de excluir absolutamente a comunicação de um ensino sério sobre as questões mais elevadas em forma escrita, pois o próprio Platão dá referências desses ensinamentos esotéricos nos próprios *Diálogos* escritos, sendo essas referências destinadas aos poucos leitores a quem podem ser úteis.

A interpretação da ‘centelha’ e da realização do conhecimento filosófico também é debatida: a questão é se (1) estamos diante de uma percepção intuitiva de uma realidade inacessível ao discurso racional da dialética platônica, ou se (2) estamos diante de um conhecimento racional do inteligível como *fruto* desses esforços metódicos discursivos.

De acordo com a inadequação dos meios linguísticos, inclusive orais, de expressão, na *Sétima* temos a proposição de que a realidade de determinado conhecimento seria indizível e que só pode ser vivenciada. Schefer (2001) chega a afirmar que o indizível seria uma experiência religiosa que não pode ser comunicada, a ser comparada com a experiência dos mistérios. Para ela, a realização súbita é uma espécie de iniciação, segundo o que pode ser deduzido das formulações de Platão.

Florian Finck (2007) defende que não se trata de interpretações incompatíveis entre indizibilidade total ou indizibilidade parcial: não se trata de negação absoluta ou relativa da dizibilidade, mas sim que entre os dois polos está a possibilidade de uma reprodução inadequada do objeto de aprendizagem por parte do sujeito.

Rafael Ferber (1997) também pensa numa gradual diferença entre dizibilidade e indizibilidade. Ele defende que o autor da carta assumiu uma posição cética em relação à compreensibilidade da essência – e das próprias ideias e princípios. O seu escritor não apenas rejeita a alegação de conhecimento dos autores de escritos filosóficos (como por exemplo Dionísio), mas também não fez tal reivindicação para si mesmo.

Penso que compreender esse tipo de ceticismo (de Ferber) em Platão é coerente. Mas é preciso não o entender em um sentido radical, ao ponto de Platão permanecer em silêncio. Existe um caminho do meio para acessar a realidade inteligível ‘metafísica’, que não é nem completamente indizível, resguardada no silêncio do místico, nem completamente dizível, exprimível em um tratado, permitindo o espaço de pensar a reprodução inadequada do sujeito e sua correção pelo método. Entre o silêncio do místico e o tratado que pretende completude, temos os *Diálogos*.

Platão achava que é possível, sim, escrever sobre esse assunto, mas que seria inútil e, acima de tudo, prejudicial, porque temia que os escritos apenas criassem mal-entendidos e ilusões para os leitores em geral, mal-entendidos que não poderiam ser eliminados por causa da ausência do autor.

Restringindo a comunicação oral aos ouvintes qualificados³⁶, teria ele como evitar essa desvantagem da escrita? O problema é que a crítica de Platão também considera precária a palavra oral (não só a fixação escrita de afirmações filosóficas). Sua visão é que a realidade do conhecimento pode ser descrita em palavras, mas apenas de forma inadequada, pois não pode ser apreendida dessa forma limitada, e que uma certa experiência anímica ou pessoal é essencial para a compreensão real. No sentido da distinção epistemológica entre conhecimento ‘proposicional’ e mediado (saber que) e conhecimento direto do objeto (aquisição do em si), o conhecimento significado na digressão deveria ser descrito como não-proposicional. Todo conhecimento e posicionamento proposicional (mesmo com valor de verdade) é hipotético para Platão. A posição seria que todas as palavras, afirmações e imagens com as quais tentamos abordar a realidade tendem a se colocar no lugar da realidade buscada e assim ocultá-la. Ainda assim, há um caminho: o conhecimento proposicional em si pode não abrir a realidade, mas uma *certa maneira de lidar com esse conhecimento e com a comunicação* pode levar o filósofo a um ponto em que surge uma iluminação “não mística”. Esse longo processo de exame dialético do conhecimento proposicional inadequado e da interpretação de sinais finalmente acaba por ativar um conhecimento de nível superior na alma do investigador que já está latente nele. Esse processo é dialógico e não pode ser substituído pela mera leitura informativa. Se um texto escrito dá impressões de que pode fazê-lo, cria ilusões. O pensamento discursivo e sua expressão verbal são transcendidos no processo criativo diante dos testes, mas os discursos não são de forma alguma supérfluos, sendo recursos e veículos essenciais do processo³⁷.

2.5 Cassirer e a digressão filosófica da Carta Sétima: uma interpretação semiótica

Além dos comentadores da tradição, especialistas na obra platônica, gostaríamos de trazer para consideração também outros filósofos contemporâneos, que, por um motivo ou outro, dentro de seus projetos filosóficos, acabaram por lidar com a *Carta Sétima*, e interpretaram a digressão acerca do conhecimento. O fato de esses nomes terem se demorado e atentado para a carta é um motivo a mais, me parece, para reavaliar a importância desta. Esses pontos de vista adicionais sobre o texto podem enriquecer a compreensão dele e de sua repercussão.

Em 1923, Ernst Cassirer lidou, em sua obra *Filosofia das Formas Simbólicas*, com o *excurso* filosófico da *Carta Sétima*. De acordo com seu entendimento, “Platão tentou, pela primeira vez na

³⁶ Ou à sua forma de composição dialógica.

³⁷ Gonzalez (1998, p. 252 ss., 256-274); Sayre (1988, p. 93-109); Dönt (1967, p. 23-27)..

história do pensamento, definir o valor cognitivo da linguagem em um sentido puramente metódico”:

Na *Carta Sétima* Platão tentou, pela primeira vez na história do pensamento, definir e delimitar o valor cognitivo da linguagem num sentido puramente metódico. A linguagem é reconhecida como o primeiro começo do conhecimento, mas não mais que um começo. (Cassirer, 1980, p. 124)

Platão reconheceu um elemento básico de toda a linguagem, a ‘representação’: pela primeira vez em sua determinação de princípio e em todo o seu significado. Somente assim a relação de linguagem e representação alcançou uma relevância sistemática verdadeiramente central – a representação de um significado específico por meio de um signo sensível. A linguagem é reconhecida como o primeiro começo do conhecimento, mas não mais que um começo. Na doutrina das ideias, as ‘coisas’, enquanto objetos dos sentidos, tornam-se elas próprias ‘imagens’ cujo conteúdo de verdade não reside no que elas são diretamente, mas no que expressam indiretamente.

Do ponto de vista do idealismo, as “coisas” da experiência comum, sensória, os objetos concretos eles mesmos se tornam “imagens”, cujo conteúdo de verdade jaz não no que eles imediatamente são, mas sim no que eles expressam mediamente. E esse conceito de imagem, do εἶδωλον, cria um novo intermediário espiritual entre a forma da linguagem e a forma da cognição. (Cassirer, 1980, p. 125)

O conceito de imagem, que Platão usa na digressão, cria “uma nova mediação espiritual entre a forma da linguagem e a forma da cognição”. Para Platão, segundo Cassirer, o conteúdo físico-sensual da palavra torna-se portador de um significado ideal, significado ideal que permanece *além dos limites da linguagem*.

O conteúdo físico-sensório da palavra se torna para Platão o veículo de uma significação ideal, que como tal não pode ser delimitada dentro dos limites da linguagem, mas permanece fora deles. Linguagem e mundo lutam para a expressão do ser puro; mas eles nunca o alcançam, pois neles a designação de alguma outra coisa, um “atributo” acidental do objeto, é misturada com a designação do ser puro. De acordo com isso, o que constitui o poder característico da linguagem é também sua fraqueza, o que faz que se torne incapaz de representar o supremo conteúdo verdadeiramente filosófico da cognição. (Cassirer, 1980, p. 126)

A linguagem e a palavra nunca podem atingir a expressão do *ser puro* pelo qual se esforçam, porque nelas a designação desse ser puro está sempre *misturada* com a designação de uma qualidade acidental do objeto. Como resultado, “o que constitui o real poder da linguagem é sempre também sua real fraqueza”. Cassirer afirma em seguida que a nítida linha de fronteira que Platão traça entre o termo “em si” e seu representante linguístico tende a ser borrada gradualmente na história posterior da filosofia.

A história da lógica e da epistemologia mostra, de fato, que a fronteira nítida que Platão traçou entre as duas significações do *logos*, entre o conceito em si e sua representação na linguagem, tende a desaparecer gradualmente. (Cassirer, 1980, p. 126).

2.6 Gadamer e a digressão da *Carta Sétima: dialética e insight*

Em 1962, Gadamer publicou seu estudo, *Dialética e sofística na Sétima Carta platônica*³⁸ (em tradução livre), uma espécie de artigo também sobre a filosofia platônica na carta. Gadamer nos diz que, no excuro de preciosas mas poucas páginas, Platão tratou dos *meios pelos quais o insight pode ser alcançado* (e afirmado por si mesmo na discussão, em oposição a qualquer possível contra-argumento)³⁹. Gadamer confessa que a linha de pensamento seguida na digressão é vaga e tortuosa, e que o argumento é surpreendentemente simples (1980, p. 96). Segundo Gadamer o excuro não é uma inserção estranha, mas uma autocitação, e contém uma completude e unidade interna que a distingue do registro de uma carta voltada para circunstâncias particulares. A linha de pensamento é uma linha traçada por Platão frequentemente, e tem uma função propedêutica. Gadamer defende que a digressão da *Carta* de Platão não era sobre conteúdos específicos de sua filosofia, mas sobre a sua propedêutica: é direcionada a seus discípulos na Academia (relacionada ao apelo da instrução filosófica, sua discussão didática e a atitude a ela apropriada) em oposição às técnicas vazias dos sofistas (Gadamer, 1980, p. 98). A *digressão* não oferece nenhuma epistemologia, mas sim uma *teoria dialética de ensino e aprendizagem* (que deve ser testada em sua coragem no discurso didático e erístico). É nesse tom que deve ser interpretada a digressão, segundo Gadamer. Platão queria mostrar que não poderia haver argumentação convincente no campo da filosofia das ideias. A realização do ‘quinto’, a “própria coisa”, apenas reconhecida no quinto passo, está constantemente ameaçada por aqueles que não têm o olhar para o *eidós*, e é uma das maiores percepções de Platão que essa ameaça provém também da fraqueza do *logos*, o meio linguístico de comunicação. Mas, mesmo sendo a linguagem precária, e isso é fundamental, Platão não se cala, e tem coragem de falar sobre a possibilidade da fâsca e do *insight*. Na *Sétima Carta*, Platão descreve, segundo Gadamer, como, em toda a finitude e limitação de nossa existência humana, o discernimento é alcançado.

³⁸ Uso a publicação de 1980 da Yale University, *Dialogue and Dialectic Eight Hermeneutical Studies on Plato* com a tradução e introdução de Christopher Smith. Yale University Press, New Haven and London, 1980. Doravante, Gadamer (1980).

³⁹ Gadamer afirma: “*In the form of an excursus of four precious pages, Plato’s seventh letter treats the question of the means by which insight may be reached*” (Gadamer, 1980, p. 96).

Quando Platão escreve sobre o *logos*, enquanto definição, enquanto enunciado essencial de determinação, não chega a refletir sobre a estrutura lógica da determinação no sentido da diferenciação entre gênero e espécie (diferenciação que, em diversos diálogos, está envolvida no debate do ser e da arte dialética). Essa falta está de acordo com o estilo propedêutico do todo (Gadamer, 1980, p.102), pois Platão parte da experiência dialética que cada um tem desde o início da instrução, sem pressupor *insights* lógicos que alguém só teria no final dela (1980, 109). O *insight*, para Gadamer, não pertence ao quinto – não pertence à realidade verdadeira, mas sim ao vir-a-ser, *becoming*, (γένεσις) (p. 103). Os *insights* fazem parte de nosso fluxo vital intelectual, eles emergem e retrocedem. Nossas opiniões mudam. Gadamer dá o exemplo até da matemática: mesmo se eu consigo alcançar um teorema matemático no meu pensamento (quando me torno mestre de sua inteligibilidade, sua derivação, sua demonstrabilidade – o que é diferente de lembrar/opinar meras palavras e frases em que a prova está dada ou uma figura particular), não é certo que consiga reproduzi-lo sempre – isso depende do meu intelecto –, e a coisa em si parece ser mais invariável enquanto estado de coisas. Como qualquer pensamento, o *insight* faz parte do vir-a-ser e ao “passar e ser outro que si mesmo”. O *insight*, claro, está mais perto da coisa em si mesma – em que de súbito tudo que contribui para a inteligibilidade da relação interna da coisa em si é presente para mim de uma só vez (os passos da prova, as construções auxiliares que foram difíceis de achar e sua função na prova etc.)⁴⁰. “Entendi”: essa é evidência do νοῦς. Mesmo com todas as diferenças entre os quatro, o que há de comum entre eles é que todos eles precisam e têm um papel a desempenhar se alguém realmente deseja entender a coisa. A enunciação simples de Platão que concatena coisas aparentemente tão diversas não é sem justificação: os quatro são de fato indispensáveis para o conhecimento verdadeiro; mas também é preciso saber que eles têm uma tal natureza que pode nos impedir de alcançar a coisa com certeza em sua desvelada inteligibilidade.

Palavras, palavras e palavras que não podem ser mera conversa vazia – elas devem ser capazes de construir a coisa significada na outra pessoa, de tal forma que essa coisa significada esteja nela. O que está errado nos meios, qual sua fraqueza, que nos impede de compelir alguém a compreender? Gadamer compreende que palavra, discurso, figura e estado interno da mente são também fracas e se dão sempre no *medium* de uma pessoa conversando com outra. Mas, pelo

⁴⁰ Um exemplo dado por Hegel *apud* também envolve a matemática, e essa capacidade de compreensão instantânea de relações: conhecimento imediato é para ser tomado como um fato. Com isso, entretanto, a consideração é direcionada para o campo da experiência, para um fenômeno psicológico. No que diz respeito à isso, deve ser notado que é uma das mais comuns experiências que verdades (que alguém sabe muito bem ser o resultado das mais intrincadas e altas considerações mediadas) se apresentam a si mesmas imediatamente na consciência de alguém que é familiarizado com esse tipo de conhecimento. Como qualquer um que tenha treinado uma ciência, o matemático tem imediatamente na ponta dos dedos soluções que foram produzidas por uma muito complicada análise. V. Hegel (1995; §66).

Crátilo (433a, 438b), temos que mesmo que o conhecimento das ideias não seja derivado meramente da linguagem, nem por isso esse conhecimento pode ser alcançado *sem* a linguagem. A coisa em si mesma não está, seguramente, nos quatro, em seu verdadeiro desvelamento. Elas têm uma intrínseca tendência de distorção, por assim dizer. Pois todas elas são alguma coisa além do que elas apresentam, tendo uma realidade própria sua – que acaba por suprimir o que é mostrado nelas. Mas como, se a inteligibilidade do sinal, por exemplo, é precisamente o fato de apontar para fora de si e não se afirmar como uma realidade independente, somente servindo sua função? Na medida em que é um sinal, depende de uma convenção particular. Na nossa época de linguagens lógicas, ou artificiais, esse ponto fica mais evidente (Gadamer, 1980, p. 108): inventadas como sistemas artificiais (convencionais) de sinais para aperfeiçoar a língua natural – que é incapaz de compelir alguém a entender algo –, poderiam fazer frente aos ataques de Platão, alcançando o que a linguagem natural de Platão não alcançaria (cada sinal designaria uma coisa exatamente e inequivocamente), numa espécie de pré-juízo nominalista da designação (Gadamer, 1980, p. 109). Mas não seria então o uso da linguagem natural somente uma convenção que subjaz no uso natural das palavras, que não teria sido estabelecida com precisão suficiente para compreensão? Claro que o discurso, mesmo composto de palavras, tem agora a tarefa de transcender a artificialidade das palavras e clarificar a definição conceitual. Mesmo na definição do gênero e da espécie, do procedimento dialético, temos fraquezas na falta de significado único. As variações conceituais e sua arbitrariedade podem ser eliminadas com um sistema de todas as ideias como fundamento no pano de fundo? Gadamer pensa que é questionável se os princípios do Um e dos Muitos, que ele diz serem os fundamentos do sistema das ideias, garantem de fato um significado unívoco da estrutura classificatória (Gadamer, 1980, p. 110). Ao invés de uma precisa pirâmide inequívoca de ideias, temos as noções (desenvolvidas no *Sofista*, nos gêneros supremos, e ainda mais no *Parmênides*) de um *insight* negativo: não é possível definir a ideia isolada, puramente por si mesma – é preciso uma interconexão e interdependência de ideias (exemplo, que vá da linha ao ponto, do ponto ao plano, do plano ao volume). O ideal de ascensão ao Bem Uno e de uma descida dele, permanece um ideal enquanto o humano sempre percebe a ordem do bem e do mau, a ordem da realidade como um todo, de forma finita, em suas limitadas tentativas (Gadamer, 1980, p. 110).

Para Gadamer, isso implica que não há uma estrutura não-ambígua do Ser – fato que é decisivo para a produtividade na Academia, por exemplo. Da negativa fraqueza inevitável da definição conceitual surge uma positiva produtividade dialética (Gadamer, 1980, p. 111). A fonte das aporias (ἀπορία) é também a fonte da solução (εὐπορία) que nós conseguimos no discurso. Gadamer aponta para o *Filebo*, 15c-d. Alguém que queira se livrar das aporias, terá que se livrar da produtividade discursiva. Não é a linguagem que será o meio inequívoco de coordenação entre o

mundo dos fatos e dos signos, mas sim uma imediata e *fundamental experiência dialética na mente* – que atravessa de cima a baixo e de baixo para cima todos os quatro elementos. A alma também é fraca – em sentido de sua possível má formação, seu desamparo diante da técnica de refutação dos oponentes, sua dificuldade em permanecer bem-intencionada na busca sincera por entender algo com alguém. Até o *insight* tem distorções, por ser o *insight de alguém*, com características particulares – e a alma precisa estar disposta a evitar essa afirmação de si. Todos os quatro meios estão presos na dialética da imagem ou cópia, tentando apresentar algo sem ser esse algo, contendo algo não essencial que é tomado como sendo essencial, trazendo confusão e incerteza. Por isso o *insight* é sempre colocado na perspectiva também da *comunidade* de pessoas que falam entre si – que segundo Gadamer, está presente da primeira até a última palavra dessa chamada teoria do conhecimento na *Carta Sétima*. O importante é como um *insight* pode se tornar compreensível e presente para mim e para você, aberto e sem se confundir com as objeções. Mas o *shadowboxing* do sofista, na cultura na era do sofisma, acaba por se afirmar, e em qualquer discussão o *insight* pode ser confundido, e até a matemática, desacreditada⁴¹. Platão é um mestre das sátiras indiretas aos balbúcios da arte retórica e à tagarelice que intoxicou os jovens orgulhosos de sua época (Gadamer, 1980, p. 113). A má formação da alma está ligada a essa falta de busca pela coisa real, ao contentamento com a habilidade discursiva vazia e as opiniões cotidianas de qualquer um. O viver corretamente com boas decisões na vida se relaciona com nos solidarizamos uns com os outros na busca da coisa em si mesma – aquilo que é realmente bom (essa solidariedade está na base de qualquer utilidade prática posterior; Gadamer, 1980, p. 115). A palavra e sua fraqueza é explorada e apropriada na nova era da *paideia* sofística – e a justiça acaba também por se tornar mera palavra para enganar os tolos. Platão, na *digressão*, vai além do mero círculo como tema e fala sobre o conhecimento do falso e do verdadeiro de toda a realidade (possível para quem é afinado com o Bem, o Justo e o Belo – além de ter inteligência e memória). Da virtude matemática de compreender o círculo Platão passa, sem perder a indissolúvel unidade, para a virtude o e vício em geral, até o Bem. O conhecimento verdadeiro nunca é só sobre algo parcial. O *insight* nos supremos e primeiros princípios da natureza não podem ser expressos como na matemática. O máximo que se pode fazer é indicar algo que ilumine a coisa somente para aquele que tem os pré-requisitos naturais para entendê-la.

Gadamer diz que a lição que Platão deu a Dionísio foi sobre a doutrina do Um e da díade indeterminada (apesar de não ser mencionada na carta, está implícita na exposição, segundo ele),

⁴¹ Platão, com o exemplo matemático do círculo, lida com a matemática de sua época também (que toma o reto por curvo e o curvo por reto, na tentativa de transformar o círculo em polígonos).

defendendo que uma exposição escrita dessa doutrina seria impossível. Gadamer relembra que Aristóteles associa essa doutrina com a das ideias. A doutrina do Um e da díade não é um passo além da doutrina das ideias, que negaria a última, mas, sim, um passo anterior, que expressa sua base real ou atual. Em cada *insight* está envolvida uma inteira rede de ideias, e o atual questionamento de Platão diz respeito aos princípios constitutivos, organizacionais e estruturais dessa interconexão das ideias. A ascensão e descida entre o Um e o múltiplo, a fusão do que era separado em uma surpreendente e transparente unidade é a lei que governa o progresso filosófico em *insights* no todo do discurso. Pode parecer rígido afirmar isso: tomar os números, o Um e a díade, como princípios geradores de todo *insight*, princípios estruturais de qualquer discurso revelador – também por isso Platão evita colocar tal posição por escrito. Gadamer diz que o que essa doutrina contém, na verdade, é a experiência feliz de avançar o *insight*, a εὐπορία que o *Filebo* diz (15c) que acontece com a pessoa que procede pelo caminho do discurso e providencia a solução do problema do uno e do múltiplo. É a própria dialética do Um e dos muitos que estabelece os limites finitos do discurso humano e seu *insight*, segundo Gadamer. É nessa dialética que se estabelece nossa frutífera situação entre o significado único e múltiplo, entre a clareza e a ambiguidade (Gadamer, 1980, p. 120). Gadamer posiciona essa situação produtiva entre dois polos: entre a doura ignorância da reflexão dialética socrática e o universo estruturado derivado do primeiro e supremo princípio do Bem (neoplatonismo acadêmico). Mas com a doutrina do Um e da díade, temos problemas para uma interpretação estritamente neoplatônica, pois existe aí um elemento de resistência à inteligibilidade das ideias na cosmologia Platônica – e portanto também em sua teoria do conhecimento⁴². Ao apreender o sentido de Ser como algo que se mostra em sua unidade e multiplicidade no *logos*, Platão acaba sendo levado ao Um e à díade, princípios ordenadores do *logos* – que tem uma inteireza que é dada para o conhecimento humano finito somente em sua estrutura básica e somente em concretizações situadas e específicas. Tudo que é, é enquanto um todo de infinitas inter-relações de coisas, das quais a qualquer momento o discurso e o *insight* podem determinar aspectos parciais que são destacados e colocados sob a luz do desvelamento. O trabalho da dialética, em que a verdade do que é finalmente brilha sobre nós, é por natureza sem fim (Gadamer, 1980, p. 121). O Um e a díade sustentam e restringem tanto a ordem do mundo quanto as possibilidades o conhecimento humano.

Platão, na *Carta Sétima*, nos mostra como o *insight* pode ser alcançado mesmo com a finitude e a limitação da existência humana. A pesquisa compartilhada, que nunca cessa seus

⁴² Gadamer diz que o *Timeu* é construído para mostrar como o status intermediário define o modo de existência das realidades de nosso mundo visível. A oposição cosmológica é na verdade derivada de uma oposição na estrutura conceitual do *logos* – sua origem remonta à dialética.

esforços para, cada vez mais apuradamente, definir a palavra, o conceito e a intuição em relação a outros, e que voluntariamente coloca as opiniões individuais sob teste ao mesmo tempo que repudia a contenda e se entrega ao jogo das perguntas e respostas, essa investigação em comum pode tornar possível não só o *insight* sobre uma coisa específica, mas também, tanto quanto humanamente possível, tornar possível o *insight* sobre a virtude e o vício e sobre toda a realidade (344c). Esse incansável movimento para trás e para frente nos quatro meios, e sobre as implicações de cada um, é a arte da dialética, um atravessar perpétuo de uma coisa para outra que persevera na direção daquilo que é significado, às vezes permanecendo na sua proximidade, sem nunca ser capaz de alcançá-lo. A dialética prepara e educa a visão para a coisa em si mesma, ao todo dos princípios supremos. Os quatro meios são necessários, e também neles se esconde o perigo de produzir sofismas: a filosofia precisa se separar da sofística, criando uma tensão perpétua em que a filosofia se acha até hoje, acompanhada de sua sombra. O programa da *Carta Sétima*, segundo Gadamer, concorda plenamente com as preocupações que Platão teve ao longo da vida e sua explicação literária delas (Gadamer, 1980, p. 122). Que qualquer *insight* pode ser confundido no discurso é uma experiência que todos temos, mas é somente através desse meio que a filosofia tem lugar. O que é conversa, nada mais que conversa, por mais que não dê para confiar nela, pode trazer à tona a compreensão entre seres humanos – o que quer dizer que a conversa ainda pode fazer humanos serem humanos (Gadamer, 1980, p. 123).

2.7 Agamben e a digressão da *Carta Sétima*: filosofia como escrita da coisa em si

Em 1987⁴³, Agamben publica um artigo sobre a digressão filosófica da *Carta* com o título *The thing itself*, destacando a aparição dessa expressão-chave da metafísica – “τό πράγμα αὐτό” – em Platão e sua importância para o problema da linguagem e, de forma mais geral, para a história da filosofia ocidental. Agamben parece concordar com a autenticidade e atualidade (“*freshness*”) que está “tirando a carta da quarentena” – e diz que a atribuição de “falsidade”, no modo como a carta foi taxada e julgada pelo século XIX, causou danos à historiografia filosófica: as cartas, que antes eram uma parte central da obra filosófica, foram “deletadas” e pouco a pouco recuperadas (o isolamento da *Carta Sétima* a tornou algo rico e estranho) (1987, p. 18). A expressão da *coisa em si* (341c-d), que Platão diz nunca ter escrito ou tratado sobre (dando margem às interpretações

⁴³ Ver também a versão de 2000 desse mesmo artigo (Agamben, 2000).

esotéricas), seria uma tarefa da filosofia, como a causa do pensamento e uma expressão passada de boca em boca pela tradição (Agamben cita como exemplo Kant, Hegel, Husserl, Heidegger). Mesmo com as teses de indizibilidade, Platão reforça sempre na *digressão* que a linguagem e que atravessar os quatro primeiros é necessário para o conhecimento do em si.

Para Agamben, Platão faz na carta uma “final e mais explícita” apresentação da teoria das ideias. Agamben associa o quarto elemento, “o conhecimento ou opinião na alma” com a epistemologia contemporânea: compara o ‘nome’ com o significante saussuriano, compara a ‘definição’ com o significado ou referência virtual (o *Sinn* de Frege) e a ‘imagem’ com a ‘denotação’ ou referência atual’ (*Bedeutung*). Como as ideias socráticas, a *coisa em si* é situada, por Agamben, antes de tudo em relação à linguagem e ao conhecimento que ela possibilita. Agamben defende que a *coisa em si* tem seu lugar essencial *na linguagem*, mesmo que a linguagem certamente seja inadequada para isso, por ser fraca. Esse paradoxo (que também lembra a questão da finitude do discernimento em Gadamer) pode ser assim colocado: mesmo que de algum modo transcendendo a linguagem (como elemento não-proposicional), a *coisa em si* é ainda assim somente possível na linguagem e por virtude da linguagem (do esfregar dos quatro) – ela é precisamente “a coisa *da* linguagem” (1987, p. 21). Os quatro’ são uma evidência, segundo Agamben, de que tal reflexão sobre a linguagem, que começou com os Sofistas e Platão, levou às precisas construções lógico-gramaticais da Stoa e das escolas helenísticas. Ao criticar filologicamente uma passagem do texto original da carta⁴⁴, Agamben coloca “a coisa em si mesma” emergindo não como um obscuro objeto (duplicado) pressuposto do conhecimento mas, ao invés disso, como *um meio* próprio “através do qual” os seres são conhecidos pela linguagem. Para Agamben, a coisa em si não é uma ‘coisa’ mas a própria *dizibilidade*, a inteligibilidade e a verdade da coisa, a própria abertura em questão na linguagem: a pura luz de sua automanifestação e anunciação ao conhecimento na consciência. A ideia de uma coisa é a “coisa em si” – aquilo em uma coisa que exhibe sua *pura morada* na linguagem. A ideia não é uma duplicação inútil, a coisa em si não é uma outra coisa, mas a coisa mesma (*auto*). A fraqueza da linguagem está em não ser capaz de trazer à expressão essa cognoscibilidade e homogeneidade da própria coisa – sempre a pressupondo⁴⁵ e objetificando com determinações (a linguagem revela e oculta o que traz à luz). A *coisa em si* é uma parte constituinte

⁴⁴ Agamben apresenta uma divergência nos manuscritos com relação a apresentação do quinto elemento. Burnett: “πέμπτον δ’ αὐτὸ τίθεναι δεῖ ὁ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν” (“em quinto nós devemos colocar aquilo que é cognoscível e verdadeiramente existe”); Parisinus Graecus (1807) e Vaticanus Graecus 1: “πέμπτον δ’ αὐτὸ τίθεναι διὸ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν” (“em quinto nós devemos colocar aquilo através do qual [cada uma das entidades] é cognoscível e verdadeiramente existe”).

⁴⁵ Agamben cita a passagem do *Sofista* 262e6-7, em que a linguagem é um dizer algo de algo, com um modo de funcionamento a partir de pressuposições e objetificação, como forma de significação – falar sobre algo.

fundamental do processo de significação da linguagem. Agamben, ao revalorizar o papel da linguagem e aproximar o *em si* de sua abertura, vai ao encontro do *Fédon*, 99e4-6: “Assim eu decidi que devia tomar recurso nos *logoi*, e usá-los para tentar descobrir a verdade das coisas ” (p. 21), que o ódio à linguagem (misologia) é o pior dos males (89d2), e que a desaparecimento da linguagem é a desaparecimento da filosofia mesma (*Sofista*, 260a6-7). Mas Agamben está ciente de que precisamos repensar esse refúgio: o refúgio da linguagem deve ser entendido “muito mais como reservar-se o exercício do método hipotético, do que oferecer um discurso que apresente uma *rígida definição*”.

No *Parmênides* as ideias são definidas como aquilo que pode ser apreendido no maior grau por meio do *logos* (135e). Até Aristóteles, na *Metafísica* (987b33), diz que a teoria das ideias nasceu de uma “σκῆψις εν τοῖς λόγοις”, uma investigação nos discursos. Agamben parece criticar Aristóteles – que irá expulsar o ‘inteligível’ (τό πρᾶγμα αὐτό) substituindo-o pela escrita (γράμμα) ou pela “πρώτη οὐσία”. Para Agamben, a *coisa em si* platônica denota a parte de um ser que deixa esse ser conhecível (γνωστόν) na linguagem. A *coisa em si* indica assim também a existência da linguagem, já que a linguagem está presente em qualquer coisa conhecida. A coisa em si é um termo para o ponto em que a linguagem, *expondo a si mesma* como tal, *mostra a si mesma plenamente em tudo* que pode ser conhecido. Já Aristóteles (na hermenêutica da *De Interpretatione*, 16a) muda esse momento de significação e explicitação do *em si* para uma pura pressuposição, em que a escrita gramatical já está dentro da voz e toma a forma de uma original e insuperável pré-determinação de toda a significação (uma original articulação de afecções na alma sempre pressuposta na fala). Aristóteles expulsa a *coisa em si* do processo de significação linguístico⁴⁶.

A partir da *Carta VII*, Agamben defende que a tarefa da filosofia é a seguinte: o filósofo é o *escriba do pensamento*, e, através do pensamento, da coisa e do ser (ou em outra tradução holderliana – “escriba da natureza que aprofundou sua benevolente pena”). O que não pode ser dito, *como* nas outras disciplinas, não é algo “indizível”. As razões para não confiar “a coisa em si” na escrita, segundo Agamben, é ética, e não lógica. O misticismo platônico, se é que existe, é um misticismo profundamente implicado nos *logoi*. Segundo Agamben (1983, p. 22), Platão está, na *Sétima Carta*, assim como no livro 10 das *Leis* e na última parte do *Sofista*, apresentando uma teoria da significação linguística em sua relação com o conhecimento. Platão, na carta, apresenta um tratamento da ideia em relação com a linguagem – se é verdade, poderíamos ser capazes de rastrear

⁴⁶ Os *enunciados vocais* são símbolos dos *eventos da alma* e por sua vez o *símbolo escrito* é o símbolo dos enunciados vocais. Mesmo nem todas as pessoas tenham os mesmos escritos e sons vocais, os eventos nas almas seriam os mesmos – e as coisas de que os eventos nas almas são imagens, também são as mesmas (Liatsi, 2008, p. 48).

seus traços na reflexão posterior acerca da linguagem. Agamben vê correspondências precisas entre o texto de Aristóteles⁴⁷ e a digressão filosófica – fazendo notar ainda mais a desapareição do *em si*.

Mas é preciso *ajudar a linguagem com a linguagem* – autêntica tarefa da filosofia, para que, na fala, a fala ela mesma não permaneça pressuposta, mas, ao invés disso, venha à fala explicitamente. Quando a linguagem diz pressuposições *como* pressuposições, alcança o não-pressuposto princípio (ἀρχή ἀνυπόθετος)⁴⁸. Isso caracteriza a comunicação humana autêntica. Restaurar *a coisa ela mesma ao seu lugar na linguagem* e ao mesmo tempo restaurar a consciência da dificuldade da escrita e o lugar da escrita na tarefa poética de composição: essa é a tarefa da filosofia, segundo Agamben, em suas reflexões sobre a carta.

Desde que a filosofia anglo-americana tem se preocupado com a análise da lógica e da linguagem e seus representantes têm sido céticos, por grande parte do século XX, com relação à questão de se um conhecimento universal e permanente é possível, o pano de fundo que temos não é tão dissimilar em relação ao do tempo do próprio Platão. Os antagonistas filosóficos eram os sofistas, especialmente conhecidos pelas teorias éticas relativísticas que ensinavam. Os sofistas cativaram os jovens da época via um habilidoso uso de linguagem, truques lógicos e linguísticos, e com o poder de sua própria retórica (Allinson, 1998, p. 3). De certa forma, a filosofia hoje se acha na mesma “trama” que se situava no tempo de Platão.

2.8 Foucault e a *Carta Sétima*: práticas da verdade e poder

Outra recepção contemporânea da carta pode ser vista a partir da leitura de Foucault (2021) da *Carta Sétima*. Ao reconstruir a leitura foucaultiana, Miller (2021) propõe que o interesse final de Foucault (no início dos anos 1980) pela antiguidade e pela ética não representa um recuo ou fuga do filósofo da cena política, mas uma renovada forma de engajamento. Foucault estuda, entre outros textos antigos, a carta, e afirma que lá se trata da missão da filosofia de falar ao poder – não com doutrinações ideológicas, mas com práticas da verdade, a partir da coragem de dizer e procurar a verdade e o conhecimento. A tarefa do filósofo não é a de dizer para as pessoas no que elas devem acreditar, em quem elas devem votar, qual plano de impostos adotar ou que leis devem regular a conduta sexual. O filósofo, ao contrário, se mantém como indicador da verdade com relação ao político, e encara essa tarefa como modo de vida. O Foucault tardio se volta para os problemas da tecnologia do si, a formação do sujeito no mundo antigo, das técnicas que são usadas para desenhar

⁴⁷ Liatsi (2008) também afirma que Platão antecipa a própria semiótica aristotélica.

⁴⁸ Cf. *Rep.* 510b, 511b 3-c2.

um eu capaz de reconhecer seus desejos, monitorá-los e moldá-los esteticamente, de modo que permitam ao sujeito deter poder sobre si e outros – até dizer a verdade ao poder. Foucault está escrevendo uma história do poder da verdade, uma história do desejo de saber e do que significa para o sujeito dizer a verdade (παρηγορία). Foucault também vê como um ato de liberação pode carregar em si o potencial de se tornar um outro lócus de opressão, assim como cada gesto de poder pode se tornar tática de resistência. A tarefa da filosofia é a de falar a verdade em relação com a política, e não dizer o que a política deve fazer de verdade. A volta de Foucault a Platão não é motivada por uma fuga nostálgica e conservadora, mas pela reelaboração do que significa ser um intelectual, o que significa dizer a verdade ao poder e através do poder, tarefa que Platão achou estar na essência da filosofia. Foucault, em *Le Gouvernement de soi et des autres* (2008), aceita a posição padrão de que se a carta não é de Platão, é de algum de seus colaboradores próximos da Academia, e representa o pensamento do mestre – se não constarem nela necessariamente as suas próprias palavras.

A *Carta* é a empreitada de Platão para justificar sua tentativa de intervir diretamente na política de Siracusa, além de ser também a obra em que desenvolve um de seus mais famosos discursos contra a escrita. A irredutível qualidade da experiência filosófica constitui tanto a verdade da filosofia quanto a primária contribuição para a prática da governança. Falar a verdade ao poder não é apenas dizer uma opinião, mas é sobre certos conjuntos de práticas e experiências da verdade que são irredutíveis à *doxa*, são irredutíveis a uma recomendação política específica. O propósito da filosofia é menos criar um sistema de proposições que corresponda a uma realidade universal além de si mesmas, e mais sobre modificar a relação do si consigo, através de um contínuo trabalho de busca da verdade e de documentação dos deslocamentos que esse trabalho cria⁴⁹ (Miller, 2021, parágrafo 16). O papel da filosofia não é o de ratificar o presente (de forma de constatações empíricas por exemplo), mas deslocá-lo, criar uma abertura, uma possibilidade de transformação, de movimento, de ir além. Platão critica as fórmulas filosóficas que passam de mão em mão e que formam as opiniões que se tem sobre a filosofia platônica. A filosofia de Platão não pode ser transmitida na forma de receitas ou fórmulas, como se fossem dados observacionais ou como se o conhecimento filosófico fosse mera informação que pode ser escrita e repetida como confirmação de seu valor de verdade. A forma de conhecimento irrepitível, a que Platão se refere aqui, é uma forma de conhecimento que é profundamente contextual e experiencial, por ser um momento de *insight* interpretativo que se baseia num conjunto de eventos e associações. Esses *insights* podem, sim,

⁴⁹ Foucault afirma que o seu problema é deixar, de acordo com o mais inteligível desenho possível, o traço dos movimentos através dos quais ele não está mais onde estava há pouco.

iluminar e transcender seu contexto imediato, porém nunca podem se tornar universalizáveis como tal, senão, quando descontextualizados, se tornam opressivos, ao virarem lei finita e tipologia.

O que é essa particular e singular vontade de dizer a verdade, que pode ser perfeitamente confundida com o falar falso, mas que se chama filosofia? De que maneira o *contar a verdade* da filosofia se inscreve no real? A filosofia compreende um contínuo para cima e para baixo nas categorias, esfregando-as entre si para achar os pontos de fricção entre elas – assim como Sócrates faz quando testa uma dada proposição com contraexemplos, generalizações, casos, e geralmente deixa seus interlocutores em aporia. O que parecia ser feito de rocha sólida agora tem carência de ser, e parece construído de forma arbitrária. Foucault (2008, p. 232) nos chama atenção, na digressão, ao esfregar de nomes e argumentos, observações e percepções – no teste de boa-fé usando perguntas e respostas – quando se estende os limites do potencial humano. A luz do entendimento brilhando é uma forma de atividade filosófica oposta à escrita de um conjunto de proposições ouvidas aqui e ali – e que se apresentam como sendo o objeto da filosofia. A tarefa da filosofia é a de perturbar certas certezas, um trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo, que quer saber em que medida pode-se pensar diferentemente, e não só legitimar o que já se pressupõe saber. A filosofia envolve a coragem da verdade, de dizer a verdade ao poder; não uma verdade repetível, de proposições, mas a verdade como resultado de um esforço contínuo, uma contínua fricção, um trabalho paciente que cuidadosamente, através do tempo, desestabiliza nossas mais fundamentais certezas epistêmicas para expandi-las no reino do possível.

A verdade envolve uma coragem e uma relação essencial com a alteridade, pois nunca é a mesma (Miller, 2021, parágrafo 26). Essa radical alteridade da produção da faísca platônica está no centro do Foucault final: o mais importante não é o que é infinitamente reproduzível, mas o momento irreduzível do *insight* – de “inteligibilidade queer”, que toma uma forma possível de relação consigo e com os outros que é fundada na curiosidade e no cuidado, na gratidão e na humildade, abrindo possibilidades de resistência e de re-invenção de si – novas formas de verdade.

3.1 Acerca da autenticidade na modernidade: posições contra, a favor e abstenções.

A tendência de rejeitar a autoria platônica das cartas é recente. Somente no século XIX a visão de que Platão não podia ser o autor das cartas se tornou predominante. A hipótese da falsidade

encontrou ampla aprovação, especialmente na pesquisa em língua alemã. Mainers (1782)⁵⁰, Friedrich Ast (1816), Karl Friedrich Hermann (1839), Friedrich Ueberweg (1861) e Karsten (1864) defenderam posições nesse sentido, contra a autenticidade⁵¹. Schleiermacher não incluiu as cartas em sua tradução das obras do antigo filósofo. Nietzsche endossou o julgamento de Karsten em 1871 (toda a coleção espúria teria uma origem comum)⁵².

Um defensor isolado da autenticidade de todas as cartas foi George Grote (1865). August Boeckh (1808) fez um julgamento diferente: ele considerou que três das cartas, incluindo a *Sétima*, eram genuínas, e as demais, falsas (Baer, 1957, p. 4-6). Com o renomado helenista, filólogo e especialista em Platão Wilamowitz-Moellendorff uma mudança (conversão) ocorre. Wilamowitz defende a autenticidade em 1919 (depois de tê-la negado antes em 1898) – e como se a questão estivesse encerrada, acaba inaugurando uma tendência majoritária a favor da provável ou certa autoria de Platão⁵³.

Jaeger, em sua *Paideia*, é influenciado por Wilamowitz, mas afirma que chegou a confirmar sua autenticidade pelo fato de a posição que Platão exterioriza na *Carta* ser condizente com “a interpretação da filosofia platônica a que eu próprio chegara, à margem das cartas e pela cansativa senda de análise de todos os diálogos do autor” (Jaeger, 1994).

O influente historiador da antiguidade Eduard Meyer falou em favor da autenticidade da Carta em sua *História da Antiguidade*. Outros defensores: Max Pohlenz (1913), Giorgio Pasquali (1938), Richard Bluck (1949)⁵⁴. A visão oposta à autenticidade continuou a ter apoiadores: Paul Shorey e Harold Cherniss em 1933⁵⁵, George Boas, em 1948 (língua inglesa), Antonio Maddalena, em 1948 (língua italiana), e Gerhard Müller, em 1949 (alemã)⁵⁶.

Desde meados do século XX muitos pesquisadores têm se manifestado a favor da autenticidade: a escola e Tübingen e Milão (Hans Krämer, Konrad Gaiser, Giovanni Reale) que usa a carta como evidência para sua interpretação das “doutrinas não escritas”⁵⁷. Outros a favor da autenticidade: Helmut Berve (1957), Kurt von Fritz (1966), Rainer Thurnher (1975), Uvo Hölscher (1975), William Guthrie (1978), Kenneth M Sayre (1995), James M. Rhodes (2003), Rainer Knab (2006), Michael Erler (2007)⁵⁸.

⁵⁰ Meiners apresentou suas descobertas em 27 de abril de 1782, em uma palestra publicada em 1783. Ver Parente(2002).

⁵¹ Ver Parente (2002, p. XIII ss.) e Baer (1957, p. 4-6).

⁵² Notas de aula em Nietzsche (1995, p. 30-32).

⁵³ Ver Wilamowitz-Moellendorff (1959) e Platão (1969).

⁵⁴ V. Meyer (2015, p. 287), Pohlenz (1913, p. 113-122), Pasquali (1938, p. 47-50), Bluck (1949, p. 503-509).

⁵⁵ Cf. Parente (2002, p. XV, n. 3).

⁵⁶ V. Boas (1948, p. 455-457), comentário de Maddalena (1948) em sua tradução, Müller (1949).

⁵⁷ V. Krämer (1959, p. 19-26, 401, 403 ss. n. 41), Reale (2000, p. 85).

⁵⁸ V. Berve (1957), Von Fritz (1966), Thurnher (1975, p. 1-8), Hölscher (1975, p. 93-102), Guthrie (1978, p. 402, n. 1),

Do lado oposto (contra a autenticidade) estão: Edelstein⁵⁹ (1966), Olof Gigon (1980), Gregory Vlastos (1981), Jaap Mansfeld (1989), Terence Irwin (1992, 2009), Michael Zahrnt (1997), Walter Burkert (2000), Michael Frede⁶⁰ (2001).

Outro grupo se abstém do julgamento: Rafael Ferber (1991) escreve que a questão não pode ser objetivamente decidida porque a maioria dos argumentos para a autenticidade também podem ser usados contra ela. Kai Trampedach (1994) se vê, após pesar todas as probabilidades, forçado a deixar a questão em aberto: nada poderia ser provado. Nas circunstâncias dadas, a resposta equivaleria a um julgamento de gosto/estético. Julia Annas (1999) e Malcolm Schofield também se encontram nesse campo “cético”⁶¹.

3.2 Alguns argumentos contra e a favor da autenticidade

Aqui faço um sobrevoo sintético de possíveis ataques e defesas. Na antiguidade a autenticidade era dificilmente posta em dúvida, mas foi contestada por vários estudiosos e filólogos com rigor desde o final do século XVIII. É evidente que há muitas vozes que defendem a autenticidade, porém há ainda os que continuam a rejeitar ou duvidar (os “céticos”), como vimos, da autoria de Platão. Também a suposição de que o autor da carta teria sido pelo menos um filósofo informado e contemporâneo da Academia platônica também encontrou oposição (em Burnyeat, por exemplo). No decorrer desse debate, que se arrasta mais intensamente nos últimos dois séculos, muitos argumentos históricos e filológicos foram apresentados, mas nenhum deles é considerado conclusivo – nenhuma prova convincente de autenticidade foi fornecida.

Os argumentos dos que defendem a autenticidade são amplamente defensivos. Parece oportuno reiterar, com Szlezák (1988, p. 474), que em princípio é impossível provar a autenticidade de um texto literário, exceto *mostrando que não há motivos para considerá-lo espúrio* (Filippo, 2016, p. 154). Aparentemente o único modo de “provar” a autenticidade da carta é mostrando que os argumentos contra ela não são tão fortes e conclusivos assim – os defensores veem sua tarefa principalmente em refutar os argumentos opostos e mostrar que não há indícios de peso que

Sayre (1995), Rhodes (2003), Knab (2006, p. 1-6, 50), Erler (2007, p. 310).

⁵⁹ Edelstein (1966, p. 4) afirma que, mesmo que a carta não seja autêntica, é uma interessante e muito importante interpretação da vida e doutrina de Platão, que deve ser das primeiras décadas depois de sua morte. Repete isso especificamente para a digressão, trocando “doutrina” por “posição” na p. 71.

⁶⁰ V. Gigon (1980, p. 120–123), Vlastos (1981, p. 202), Mansfeld (1989, p. 56–59), Irwin (1992, p. 78; 2009), Zahrnt (1997, p. 158), Burkert (2000, p. 80, n. 33), Burnyeat, Frede (2015).

⁶¹ V. Ferber (1991, p. 72, n. 79), Trampedach (1994, p. 258), Annas (1999, p. 75), Schofield (2005, p. 299–301).

impeçam a autenticidade, apresentando os pontos fortes da *Carta* em termos de estilo, temática, história, repercussão, e duvidando que um ‘falsificador’ ou imitador literário pudesse escrever uma obra tão longa e detalhada e retratar com sucesso as emoções e estilo do autor.

No objetivo de justificar a visão de que Platão *não* poderia ser o autor, algumas considerações foram feitas e discutidas (alguns contra-argumentos são apresentados também):

(1) Não haveria nenhuma evidência de que a carta foi escrita antes do século I a.C. (Frede, 2015). Aristóteles, por exemplo, não teria se referido ao conteúdo, embora ele fosse de seu interesse (não conhecia a carta?). Esse argumento é apresentado como prova de sua inautenticidade (testemunhos próximos). Há, no entanto, o seguinte contra-argumento: temos (chegaram até nós preservados) apenas uma parte dos escritos aristotélicos, e uma ausência de prova não constitui uma ‘prova de ausência’ (Mannarino Filho, 2017, p. 34), além de outros autores detectarem, sim, relações entre Aristóteles e a carta, além da relação com outras cartas filosóficas produzidas no mesmo período de Platão.

(2) Um tipo de argumento (histórico-temporal): o conselho de Platão de fundar novas cidades na Sicília (332e) é uma reminiscência da política de repovoamento de Timoleon (o que teria ocorrido somente *após* a morte de Platão). Isso significa *vaticinium ex eventu*, uma profecia pós-evento, depois que o autor já tinha colhido informações sobre os eventos anteditos. Esses eventos teriam inspirado o autor da carta e ele teria contado ali algo que ocorreu somente *depois* dos fatos contados. Ou podemos também dizer que a veracidade dos fatos ocorridos na Sicília é questionável. Contra-argumento: não temos outras fontes sobre essa parte da história, ou evidência histórica que contradiga os fatos narrados na carta. A carta não contém anacronismos ou erros históricos (Solmsen, 1969 vs. Edelstein, 1966) [Rezensión von Ludwig Edelstein, *Plato's Seventh Letter*. In: *Gnomon* 41, 1969, p 29-34].

(3) A preocupação de Platão com a fortuna privada de Díon, cujo resgate é importante para ele, não coaduna com a apreciação muito menor dos bens materiais em outras obras genuínas de Platão. Contra-argumento: É uma leitura demasiada arriscada pensar que Platão, na carta, estava mais interessado na fortuna de Díon do que agir em favor dos laços diplomáticos e das amizades.

(4) O “autoelogio” do autor da carta (na *digressão*) é descrito como suspeito, uma vez que não acompanha a relutância de Platão. Contra-argumento: esse argumento pode ser desmontado caso se refira a um suposto autoelogio de Platão como autoridade nos assuntos de que fala, pois Platão quando escreve está lidando também com uma condicional envolvendo a escrita do tirano.

(5) Aconselhar aos destinatários da situação atual (a) e autojustificar o comportamento de Platão e Díon no passado (b) não coadunam, segundo os opositores da autenticidade (argumento de consistência retórico).

(6) O autor da carta assume que um poder adverso do destino frustrou os bons planos de Platão e Díon. A ideia de tal poder que lhes prepara um destino trágico é descrita pelos oponentes como incompatível com o pensamento teológico de Platão.

(7) É sabido que no *corpus* possuímos obras sem legitimidade (e que foram reconhecidas na antiguidade) – obras espúrias podiam ter sido introduzidas no *corpus* sem suspeita dos estudiosos.

(8) A prática de compor cartas de autoria famosa era comum na antiguidade, feita fosse com a finalidade de lucrar, por prazer ou por exercício educativo/literário.

(9) O estilo da linguagem utilizada na *Carta* não é peculiar à Platão.

(10) Os conselhos políticos que Platão oferece não são consistentes com a política apresentada nos diálogos.

(11) Sócrates aparece pouco – ou o jeito como aparece não coaduna com Platão.

(12) O sentido da digressão filosófica é considerado de origem não platônica, apresentando diferenças em comparação aos diálogos.

As cartas seriam uma ficção literária, não um documento histórico, e suas posições filosóficas seriam incompatíveis com os *Diálogos* – ou o autor interpretou mal tais passagens. Por outro lado, argumenta-se que essas críticas não são fundamentalmente consolidadas nem irreconciliáveis, que Platão não era um dogmático rígido e que discrepâncias comparáveis também podem ser encontradas em sua obra certamente autêntica.

Objeta-se, por exemplo, que os partidários de Díon não buscaram conselho de Platão, mas sim apoio político para sua causa, enquanto Platão quer apoiá-los, mas através de *conselhos filosóficos*. Outro ponto é que Platão não estaria tão preocupado com sua defesa, mas em *produzir um repensar em seus leitores*. A ‘justificação’ por encomenda não seria central, como alguns questionadores da motivação da carta defendem. Teve mesmo Platão a coragem de se mostrar diretamente (ao contrário de sua aversão em se ‘mostrar’ nos diálogos) e falar sobre temas tão sensíveis?

Na *Carta Sétima* é apresentada uma crítica fundamental à transmissão filosófica do conhecimento – parte central para a tese, sobretudo da fixação escrita de conteúdos essenciais –, que é formulada de forma mais radical do que a crítica à escrita no *Fedro* (na segunda parte desse diálogo, especialmente no mito de Theuth, ao final). A afirmação de que Platão não escreveu nada sobre o que é importante para ele na filosofia, assim como a justificativa, são apresentadas como uma suspeita de peso contra a autenticidade. Outros negam a discrepância com o *Fedro*, ou uma

discrepância (e inconsistências) entre o modelo das cinco etapas de conhecimento (ou do manejo filosófico dos meios de conhecimento) com a teoria dos *Diálogos*. Desjardins (2004, p. 203-227) chega a apontar, por exemplo, que há uma correspondência *completa* entre a *Carta VII* e os *Diálogos*. Josef Derbolav (1979, p. 111-125) diz que a filosofia da linguagem da *digressão* não atinge o nível teórico dado em outros diálogos – como se a carta fosse um retrocesso nesse sentido, o que é implausível para Platão.

Os problemas que os críticos da digressão apontam podem também ser ‘aparentes’, atribuídos a mal-entendidos, ou não serem tão graves a ponto de podermos inferir a inautenticidade. A tese de que apenas uma parte do texto seria autêntico e de que teria sido alterada por um interpolador também já foi levantada, mas não obteve muita aprovação. Entre os principais defensores dessa tese estão Tarrant e Schofield (2005, p. 301); ver também Guthrie (1978, p. 402-417).

Sugiro que alguns desses problemas (especialmente os da *digressão*) devem ser repensados, em especial por quem estuda Platão. Por sua atualidade e importância-chaves, tais problemas podem se tornar, em si mesmos, elementos de autenticidade filosófica, no sentido de propiciar reflexões originais e fundamentais sobre linguagem, ontologia, sobre o conhecimento do filósofo e de sua transmissão enquanto ensino e aprendizado.

4 Aspectos literários e estilísticos

Quando falamos de aspectos de estilo literário estamos diante do ‘sabor’ do texto, a maneira como ele soa. Trata-se de prestar atenção a certos usos literários recorrentes e recursos da língua que transparecem nele. Declarações sobre a natureza e as características estilísticas da carta são relativamente raras em épocas anteriores à modernidade.

Do ponto de vista literário, a *Sétima*, se for autêntica, é particularmente importante para a história da literatura autobiográfica e epistolar. A questão é se tal gênero literário já existia nessa época, ou se só é possível falar desses elementos em alguns textos. Alguns autores consideram todas as treze cartas como uma unidade literária, um ‘livro de cartas’. Dornseiff (1934; 1939) afirma que não se trata de cartas realmente endereçadas aos respectivos destinatários, mas sim ficções literárias análogas aos *Diálogos* (livremente inventados por Platão). Podemos pensar que a personagem principal é Platão, que Sócrates também está no pano de fundo, que Díon, os tiranos, Arquitas, são também outras personagens; essa carta seria um *diálogo platônico* – diferentemente dos *diálogos socráticos*. Dornseiff, bem como Holzberg (1994, p. 8-13; 47) e Längin (1998, p. 101-115) usam o

termo “novela de cartas” para qualificar a coleção. Annas (1999, p. 75-77) também classifica a *Sétima* no gênero literário de cartas de arte – produzida para um público determinado e que não pode fornecer nenhum *insight* confiável sobre a personalidade de Platão ou seu estado de espírito no momento da escrita (como seria o caso de uma carta franca e privada). Mas também se debate se a *Carta* seria privada ou uma carta pública e aberta – se pretendia incidir sobre um debate mais amplo, como os propósitos da Academia e sua filosofia. Assim, a fronteira entre carta privada, carta pública, carta literária para a antiguidade, permanece bastante indefinida e fluida.

Jaeger (1989, p. 1147) pensa que a leitura da *Sétima Carta* é “da maior atração para o observador histórico”. Ele elogia especialmente a “vitalidade que flui de dentro” do texto. Ernst Howald (1951, p. 17, 21) diz que o texto tem uma “natureza passional, muitas vezes impaciente” e que fala “com toda a força da autoafirmação, do desprazer e do desprezo pelos seres humanos”. Na *Carta Sétima*, Platão escreveu em defesa de posições que apontam para muitas direções e sem disfarces literários. A amargura do tom era também consequência do enorme alvoroço que os acontecimentos descritos causaram na Grécia. Estilisticamente, a carta não mostra a suavidade típica dos falsificadores retóricos, mas é um tanto desajeitada e desequilibrada. Estas sim são características da escrita viva, que falam a favor da autenticidade. De acordo com Erler (2005, p. 75-92), a carta é “claramente estruturada e retoricamente uma obra prima” (p.80). Mas alguns estudiosos avaliam a qualidade da *Carta* de maneira muito mais negativa. Gigon (1980, p. 120) escreve que falta aos atores os traços inequivocamente individuais, que a representação de Dionísio II é caracterizada pela temática comum do tirano, as cenas são “totalmente e embaraçosamente melodramáticas” e Dion é descrito “nas expressões mais gerais e banais”. George Boas (1948, p. 439-457) considera o autor da carta “extremamente ruim”, as frases são longas e pesadas, a sintaxe é solta e o tom é dogmático.

Os computadores dos helenistas e sua estilometria não conseguiram distinguir o estilo do grego da carta do estilo dos diálogos considerados tardios (Brandwood, 1969; Deane, 1973; Ledger, 1989). O estilo (estilometria) da *Carta VII* seria próximo ao das *Leis*, como já dissemos. Segundo as investigações estilométricas de Ledger, a *Carta VII* teria sido escrita em época próxima à dos diálogos *Sofista*, *Político*, *Leis*, *Timeu*, *Crítias* (Ledger, 1989, p. 148-150; cf. Huffman, 2005, p. 43). Essa proximidade estilométrica com obras ‘tardias’ de Platão é apontada por Mannarino Filho (2017, p. 57) como indício a favor da autenticidade. A maneira digressiva das *Leis* também combina com a carta. O que é claro é que a carta é um trabalho de um escritor engenhoso e capaz, acostumado com os escritos de Platão e seus hábitos de pensamento e expressão. A investigação do estilo da *Carta Sétima* não revela nenhuma diferença essencial do estilo dos ditos últimos diálogos

de Platão. Isso indica que a carta é particularmente próxima das *Leis* e *Epinomis* (espúrio) – sendo colocada na tetralogia junto com *Minos* (ou *Da lei*, espúrio) (Ledger, 1989).

O relato da carta, para uns, é extremamente encadeado e articulado (Burnyeat, 2015), enquanto, para outros, é confuso ou terminologicamente ambíguo (por exemplo, no caso de ἐπιστήμη na digressão)⁶². A carta teria um estilo apaixonado e apressado, sem cuidado e escrupulo detalhado, partes lacunares, mal explicadas, não suficientemente analisadas. Não seria essa a maneira de Platão apresentar ideias a respeito de temas tão caros, como política, a dimensão ética do aprendizado, ontologia, conhecimento, linguagem. Mas o “estilo pedagógico” de uma epístola há de ser apreciado com cuidado, com sua diferença em relação ao diálogo, enquanto obra literário-filosófica, ou ao tratado. Alguns diálogos antecipam objeções, retomam a discussão sob outros aspectos, descem até minúcias para tirar dúvidas. Não se pode razoavelmente esperar que uma carta seja demasiadamente longa e dialética, e talvez certos preciosismos terminológicos seriam vistos como excessivos. Cobrar o detalhamento e aprofundamento filosófico da *Sétima* seria como reclamar que um artigo escrito por um filósofo para ser publicado em um jornal não é tão profundo como suas demais obras técnicas (Mannarino Filho, 2017, p. 50). Talvez a audiência, composta por um público mais amplo, nem fosse tão versada em considerações e minúcias da discussão filosófica. Teria Platão, nesta situação, exposto suas ideias de modo acabado ou com o mesmo rigor peculiar aos *Diálogos*? Aliás, seriam os próprios *Diálogos* a representação de um pensamento acabado? Mesmo os ditos diálogos da velhice não nos permitem uma resposta segura ou afirmativa para essa questão. Embora na *Sétima* Platão possa não ter escrito tudo o que pensava, teria ele escrito algo contra o que pensava?

Burnyeat chega a levantar a hipótese de a carta ser uma “segunda tragédia em prosa” (com elementos de suspense, melodrama, temporalidades cruzadas, poética) como as *Leis*.⁶³ A *Carta Sétima* é comparada por Bury com a *Antidosis* de Isócrates, com a *Apologia de Sócrates* e com o gênero estabelecido e praticado de *apologia pro vita sua*, em que um personagem justifica sua ação na vida pública (Mannarino Filho, 2017, p. 46). A *Antidosis* de Isócrates tem a intenção de defender o autor contra criticismos em forma de discurso forense, explicando sua longa atividade durante a vida com a retórica – para remover pré-juízos e escândalos. Na *Sétima* temos a explicação do pensamento e da intenção de Platão no que diz respeito aos assuntos sicilianos; mas a carta também contém uma apologia da atividade política platônica. Ambos os textos são uma autodefesa da prática

⁶² Ver, por exemplo, o debate acerca do conhecimento feito pelo próprio Burnyeat.

⁶³ Por outro lado, Mannarino Filho (2017) defende que, nas *Leis* (817b), a ideia de composição de tragédias em forma de prosa é estranha. O que se vê realmente nas *Leis* é a tarefa que o ateniense encontra de transformar a própria vida da cidade em uma bela obra dramática.

com a qual os personagens defendidos se engajam (Notomi, 2022, p. 74). Vemos assim que a literatura epistolar e a filosofia estão imbrincados na *Carta* – assim como nos *Diálogos* –, e é preciso atenção para esse aspecto estilístico e sua repercussão filosófica.

Cristopher Rowe (2007, p. 275, n. 4) faz uma afirmação interessante sobre o estilo platônico que pode servir aos propósitos de nossa leitura comparativa da digressão: Platão não tem termos técnicos, a não ser na forma de uma coleção de termos – e mesmo assim ele é capaz de falar sobre as coisas a que os termos se referem sem usar os termos eles mesmos. A variação é uma das assinaturas do talento do estilo platônico.

Brumbaugh (1988, p. 84-93) nos apresenta dois dispositivos que funcionam tanto na *digressão* quanto nos *Diálogos*, importantes para uma comparação não só de conteúdo, mas de estilo. O primeiro dispositivo, uma característica da digressão, é conduzir, a partir de *um nível menor para um nível maior de abstração e de consideração filosófica*. O paradoxo dessa característica é ora considerá-la um desvio, ora um elemento central. O segundo dispositivo, que Brumbaugh identifica com alguns diálogos ditos tardios e médios, tem duas características: (a) nos diálogos, personagens são representados através de temas e conceitos, ou seja, são *personagens conceituais*; (b) mais importante no que diz respeito a passagens-chave em que se discute método, dialética, retórica ou filosofia, o *contexto* do diálogo é usado e ilustra o método em questão (divisão, retórica, método filosófico, dialética). O questionamento do método e o uso do método são combinados para exemplificar, ilustrar, evidenciar o método. Brumbaugh menciona o *Teeteto*, o *Político* (método da divisão) e a *República* como exemplos de diálogos em que os métodos estão concomitantemente *em uso* e colocados como uma *questão reflexiva*. O *Sofista*, segundo o autor, dá extensivos exemplos do método num contexto de uma discussão abstrata dele.

Segundo Brumbaugh, a digressão da *Carta Sétima* usa (b) ao apresentar considerações sobre o “método para ensinar por meio da linguagem, particularmente a linguagem escrita”, fazendo um “sumário técnico das ferramentas por meios das quais a comunicação simbólica é conduzida” (Griswold, 1988, p. 87). Ao ilustrar o método com o exemplo do círculo, a carta acaba revelando os limites dos símbolos para comunicar efetivamente sobre os assuntos mais importantes em sentido ético e metafísico. Para Brumbaugh, a própria variação na apresentação da ordem dessas ferramentas e instâncias é uma característica de estilo notável a favor da autenticidade.

5.1 Frede e a *Carta Sétima*: entre epistolografia, historiografia e filosofia política

Além de saber se o escritor é mesmo Platão, queremos saber se o que está escrito é teoricamente consistente ou não. Ou seja, além de nosso interesse histórico e filológico, queremos saber o que é filosófico ali, a posição expressa a respeito da comunicação escrita, do conhecimento dos seres e da questão da definição no discurso. Nessa primeira parte da tese, fizemos uma recapitulação acerca da discussão sobre a autenticidade da *Carta VII* e de sua recepção. Apesar de várias das cartas supostamente platônicas terem sido objeto de controvérsia e consideradas imitações espúrias, talvez a *Sétima* seja a única que alcance algum consenso quanto a sua autenticidade. Mas não podemos somente dar nosso voto e “ir com a corrente”. Meu objetivo aqui é mostrar o estado do debate, como fiz nas seções anteriores, agora abordando um comentário específico, atual e mais profundo – posicionado contra a autenticidade.

“Estarmos persuadidos” e “conhecer” são coisas diferentes, mesmo quando consideramos o tipo de conhecimento histórico – num sentido modesto (Frede, 2015, p. 3). Dentre os muitos autores que se situam nesse debate da autenticidade, tento me concentrar agora em Frede e Burnyeat. Ao final desta parte, espero deixar o caminho aberto para pensarmos mais apuradamente o conteúdo filosófico e responder as perguntas que traçamos na introdução: seja a carta autêntica ou não, é preciso determinar qual é o seu valor.

É seguro dizer que nossas edições das obras de Platão remetem a um ou mais manuscritos antigos, baseados numa edição das tetralogias de Trásilo, gramático e astrólogo de Tibério (um imperador romano). Essa ordenação das obras pode ter ocorrido antes, sem um arranjo estabilizado. Para Frede, a determinação da autenticidade dos textos platônicos passa por critérios como: (i) eles chegaram até nós sob o nome de Platão; (ii) já na antiguidade eram atribuídos a Platão, e por isso foram transmitidos sob seu nome; (iii) podemos pensar em outros diálogos/textos que são suspeitos ou espúrios (o fato de termos textos certamente espúrios nos faz pensar se a carta também seria)⁶⁴.

A carta não é o único texto ‘suspeito’ do *corpus* (se tomarmos o *corpus* como tetralogias com 36 textos). Ao atribuir esses textos a Platão, os antigos aplicaram algum tipo de julgamento.

Já vimos, em seção anterior, um esboço de alguns argumentos contra e a favor da autenticidade, alguns dos quais iremos aprofundar nesta seção. De acordo com Frede (2015, p. 3-4), geralmente os ataques (e as defesas) a respeito da autenticidade da *Carta Sétima* se baseiam em:

⁶⁴ Frede coloca uma lista de obras suspeitas/espúrias: *Alcibíades I e II*, *Hiparcus*, *Amantes*, *Theages*, *Hípias Maior e Menor*, *Menexeno*, *Clitofonte*, *Minos* e *Epinomis*. 36 – 11 = 25. O cânone de Trásilo não é confiável, mas ele “acertou” em muitos outros diálogos.

1) análises conjunturais interpretativas que o autor traça entre o posicionamento político ou filosófico de Platão nos diálogos e na *Carta*;

2) comparação com outras cartas de Platão;

3) comparação com outras cartas legadas da antiguidade (epistolografia);

4) historiografia antiga e verificação, a partir da comparação entre a história da Sicília com a *Carta* (apesar de a *Carta* ser fundamental como documento para contar essa própria história do sul da Itália);

5) comparação entre o grego da carta e sua estrutura, além de terminologia, com os diálogos (estilometria).

Seria possível adicionar a essa lista de Frede um tópico de que já tratamos (ver discussão com Tarrant na seção 2.2): a dúvida sobre se a *digressão* é uma adição estranha, uma composição mais tardia – dúvida que parece pouco sustentada, sem marcas ou evidências textuais que fundamentem uma resposta positiva.

Comento aqui as disciplinas ou campos que seriam trazidos à tona caso desejássemos investigar esses aspectos da autenticidade mais a fundo. Qualquer dos argumentos contra ou a favor da autenticidade teriam de passar em revista questões que perpassam esses campos interdisciplinares, pois somente um ou outro não sustentaria o argumento sozinho. Mas é importante notar que as questões histórico-filosóficas envolvem juízos disputáveis e a avaliação de argumentos inconclusivos. Como encontrar bases objetivas para decidir essa questão? Uma tipologia dos argumentos pode pelo menos ser apresentada:

a) Confronto com as outras cartas espúrias atribuídas a Platão (por Trásilo no séc. I). Quase toda coleção não consegue ser rastreada para antes dessa data; cartas que não temos teriam sido escritas mais cedo, remetendo à segunda metade do século III a.C. (Sátiro) e séc III-II a.C. (Aristófanos de Bizâncio). Frede considera todas essas cartas (assim como as de Trásilo) espúrias – um padrão de que a *Carta VII* não escaparia. Para desafiar esse “padrão” de Frede, existem leituras que apontam para outras cartas autênticas além da *Sétima* (ver Notomi, 2022).

b) Questões de epistolografia e historiografia antiga. Há um complexo argumento quanto a esse gênero na antiguidade e sua autenticidade, especialmente ao tratarmos de cartas de filósofos (Aristóteles, Espeusipo, oradores, Isócrates, Demóstenes). A composição de cartas fictícias de gente famosa era um dos empreendimentos favoritos na antiguidade – fosse ele praticado por lucro (obtido ao se vender imitações para bibliotecas), por prazer ou como exercício retórico-literário. Não que Platão não escrevesse cartas: em uma sociedade letrada, escreve-se cartas que são entregues para os escravos as carreguem. Mas, segundo Frede, tais cartas não se preservariam na Atenas daquela época sem um sistema postal mais desenvolvido; ainda mais por se tratar de correspondência

particular e não de reis ou do Estado, sendo mais difícil ter acesso a essas cartas⁶⁵. Outra tarefa no campo histórico é resgatar as fontes que fazem menções à carta e que sejam próximas do tempo em que ela foi escrita. Aristóteles supostamente silencia sobre a carta, o que seria indicação de sua falsidade⁶⁶.

c) *História da Sicília (política de Siracusa, especialmente sul da Itália, no séc. IV a. c.)*. Conferir as possíveis datas e observar: em comparação com outras fontes históricas, há, nos eventos narrados na *Carta*, sinais de anacronismo ou de veracidade histórica? Irwin (Santos, Maia Jr., 2008, p. 26) argumenta que ninguém conseguiu encontrar erros históricos na *Carta* que a dessem como forjada. E as outras fontes fragmentárias não seriam tão preferíveis assim à carta (tomada por muitos como fonte principal dessa parte da história de Siracusa). Já Burnyeat (2015, p.44) defende que existem incongruências históricas ou anacronismos na carta: Platão estaria descrevendo antes (como um advinho) o que só aconteceu depois. Já outros relatos da figura de Díon se chocam com a figura “ingênua” retratada na *Carta VII*. Plutarco (Díon 22.1-3) menciona um pormenor que lança uma luz menos favorável sobre esse retrato, afirmando que Díon estaria levantando uma rebelião.

d) *O uso da língua grega na carta*. Estaríamos envolvidos aqui também com o estilo da carta, quando comparada com o dos diálogos e sua terminologia, a repetição de determinadas palavras ou partículas etc. Burnyeat observa, por exemplo, que “τὸ ποῖόν τι” (342e; a qualidade em contraposição ao ser, a “τὸ ὄν”), aparece na *Carta* de um jeito único no *corpus*, que não se repete nem em Platão nem em Aristóteles (Isso significaria que o texto deve ter sido escrito por alguém com acesso a outras fontes que não Platão e Aristóteles. Mas mesmo com a estilometria encontramos limites, pois Platão *imita* estilos, além de que há outros aspectos oblíquos da sua escrita. Sem contar que o próprio autor da carta poderia imitar bem o estilo de Platão, fazendo com que a análise de modelo estilométrica não capturasse o imitador perfeito.

e) *Questões sobre o posicionamento político-filosófico de Platão*. Trata-se de um tema difícil, pois a *Carta* seria o único documento que nos contaria algo sobre a vida de Platão e suas posições (epistemológicas e políticas) mais diretamente – lembremo-nos da tese do anonimato. Neste caso, teríamos o autor falando em primeira pessoa, mesmo que não estivesse simplesmente entregando (como num tratado completo ou sistemático) sua posição filosófica – a *Carta* ainda exige uma retórica própria, personagens, contexto. Mas ainda seria possível tentar rastrear uma correspondência entre as posições de trechos da *Carta* com as posições de certos trechos nos *Diálogos*. Tanto o conteúdo e encadeamento da digressão filosófica quanto os conselhos políticos e

⁶⁵ Mas e se a carta foi mais um manifesto público?

⁶⁶ Vimos que esse argumento não é suficiente, pois outros autores (Agamben, por exemplo) dizem que Aristóteles não silencia sobre o conteúdo da *Carta*.

as breves menções a Sócrates são colocados em questão por suas inconsistências. Essa questão perpassa a posição de Platão contra governos tirânicos e o retorno desses a um governo constitucional (passível de reformas legais). As leis da cidade, se esta for governada por filósofos, seriam justas e equânimes – o filósofo comanda *sob* a lei (e não *sobre* a lei, como é o caso do tirano).

Contra aqueles que veem Platão como alguém que é muito guiado pela concepção, expressa na *República* (473c), de um rei-filósofo (como talvez seja o caso de Frede), podemos dizer que Platão parece ter uma ousada ambição, mas ao mesmo tempo se vê claramente seu desapontamento com relação à possibilidade (e as dificuldades) de realizá-la. Tanto que quando volta pela segunda e terceira vezes a Siracusa, já não parece manter essa expectativa – talvez nunca tenha a mantido, apesar de sua crença na aliança entre filosofia e governo/leis ser constante.

Frede ataca a autenticidade da carta em dois pontos a partir dessa questão: (i) afirma que Platão não concebia a ideia do rei-filósofo quando a carta foi escrita (por estar escrevendo as *Leis* nessa época), e por isso *não* acredita que a reforma política somente vale a pena se vier a estabelecer o rei-filósofo. Mas afirma que (ii) mesmo se Platão acreditasse nessa concepção, não seria possível ele achar que Siracusa representaria uma oportunidade de aplicá-la. (Frede; Burnyeat, 2015, p. 43) Há para Frede uma incongruência entre determinada concepção da *República* (rei-filósofo) e das *Leis* (um segundo melhor Estado, sem governantes filósofos). Frede nos diz que o autor da Carta segue a proposta da *República*, mas na época já deveria estar escrevendo as *Leis* – que não mais insiste no governo do filósofo-rei sábio, mas numa segunda melhor constituição baseada na aderência à lei (por sistemas de votação e legitimação). Frede também nos diz que o autor da carta pensa que Dionísio I e II poderiam ser governantes-filósofos no sentido estrito da *República*, e isso não é possível de ter sido dito por Platão (se observarmos, segundo ele, as fontes externas sobre o caráter dos dois tiranos).

Vemos assim que, para adentrar na carta de uma forma mais detida, nos envolvemos num debate interdisciplinar que transita entre argumentos filosófico-políticos, históricos, filológicos e estilísticos. Vemos a complexidade de argumentos que atravessam o livro de Frede e Burnyeat, que mostram o quanto é preciso para argumentar tanto em uma direção quanto em outra, em uma ampla variedade de disciplinas clássicas (além da atenção, que se faz necessária, aos manuscritos e edições críticas). Mesmo Frede diz sinceramente que a competência dele nessas disciplinas (que estão relacionadas mutuamente) é mínima, e pede ajuda (2015, p. 4). Quando trabalhamos com os clássicos, estamos trabalhando implicitamente com uma tradição filológica. A tradição aceitou a *Carta Sétima* como autêntica desde tempos antigos até o século XV.

Scott (2015, p. ix-x) nos fala que recusou a autenticidade por conta de uma expressão estranha do autor, ao tratar, em 326e e 336b, de uma divindade maligna, uma ideia que a teologia platônica repudia – nas traduções geralmente aparece o sentido de Platão ter ido a Siracusa talvez pelo acaso (τύχη), mas essa situação pareceu, para Platão, maquinada por um poder superior que, em 336b, aparece como um δαίμων vingador pelas insolências aos deuses e às leis. Essa suposta teologia do mal que marca uma intervenção vingativa e punitiva dos deuses, representa mais a mentalidade grega tradicional em geral no que diz respeito aos deuses (estaria então Platão utilizando-se dessa formulação pensando na mentalidade de seus interlocutores – como uma forma de dizer que seja mais próxima deles, do que sua teorização teológica? Esse é um argumento doutrinal contra a autenticidade da carta que parece não coadunar com o que Platão problematiza acerca dos deuses em seus diálogos). O que está em caso é qual é o papel que o acaso, a sorte e o azar, e o destino/necessidade enquanto divindade tem na filosofia platônica e na mentalidade tradicional (Ver por exemplo o artigo de 2018 de Dudley, John – “Plato’s Concept of Chance”; *Platonic Investigations* 9.2).

De um ponto de vista historiográfico, Scott (2015, p. xii) afirma que, estranhamente, a carta antecederia outras cartas filosóficas em 60 a 70 anos, o que faria dela, por uma “longa margem” (Frede, 2015, p. 93), a primeira carta filosófica genuína, uma das primeiras cartas genuínas de qualquer espécie. Todas as cartas ditas anteriores a Epicuro são tidas como falsas, segundo Frede (2015, p. 8), pois as cartas dos epicuristas tinham uma ou mais funções identificáveis dentro da escola, trazendo importantes ensinamentos para os discípulos (será que a *Carta Sétima* também não?). Mesmo as outras cartas na coleção de Trásilo são falsas. Trásilo achava autênticas várias obras que hoje sabemos não serem.

Frede usa como exemplo a inteira coleção das cartas de Quíon de Heracléia, que teria estudado na Academia (são cartas espúrias atribuídas a Quíon) e também foram usadas para ‘livrar’ Platão e a Academia (numa espécie de *novela epistolar*) (2015, p. 100) da acusação de se envolverem em política com resultados infelizes. Frede é um arguto estudioso de epistolografia, tendo pesquisado a fabricação de cartas no mundo antigo, e afirma ter achado um padrão das coleções de cartas espúrias, em que a *Sétima* se encontraria. Mas existiriam algumas coleções genuínas de cartas – como de Isócrates e Demostenes (mais debatida quanto à autenticidade) –, o que entra em choque com sua afirmação de não haver cartas autênticas antes de Epicuro. Nas suas palavras (Frede, 2015, p.11): “Também as cartas platônicas constituiriam uma das mais antigas coleções de cartas, das quais pelo menos algumas são genuínas (Isócrates e Demóstenes).”

O gênero epistolar começou a se desenvolver com a escrita alfabética – séc. VII e VI a. C. Temos o testemunho das obras de Heródoto (*História*) e Tucídides (*História da guerra do*

Peloponeso), que mencionam correspondências – o que caracterizaria, portanto, o gênero como consolidado mais de 200 anos antes da escrita da *Carta Sétima* (354 a.C.) (Mannarino Filho, 2017, p. 29). Já existia a prática de escrever cartas abertas, um tratamento de leitura pública que as cartas recebiam às vezes, marcante o suficiente para que seu conteúdo fosse registrado e legado, mediante cópias, à posteridade. À parte dos testemunhos nas obras de Heródoto e Tucídides, de fato são poucas as cartas e correspondência, individuais ou em coleção, que nos chegam desse período. Das que restaram, apenas as de Platão e Isócrates são tratadas com seriedade. Depois temos algumas cartas atribuídas a Aristóteles, com pouca discussão, uma carta de Espeusipo para Filipe II e, pouco tempo depois, cartas de Epicuro e Diógenes Laércio (pouco questionadas). Diógenes, que era atento às polêmicas sobre autoria de textos e cartas (apesar de também não ser infalível), não cita nenhum ataque à autenticidade das cartas, em especial. Essa polêmica provavelmente inexistia, como vimos, na Antiguidade.

Para Frede todas as outras cartas seriam suspeitas, e seu catalogador, também. Importante é a distinção entre a definição de ‘suspeita’ e de ‘espúria’: marcar a primeira é proceder com mais cautela do que atribuir a segunda. Se não for mesmo de Platão, a carta deve ser de um discípulo (de quem, não se sabe: Espeusipo, um nome citado por Irwin, viajou supostamente com Platão para Siracusa⁶⁷) ou de uma pessoa próxima ao seu ‘espírito’ e ideias, não um imitador qualquer. Mesmo criticando a autenticidade da *Carta VII*, Burnyeat afirma que seu compositor “foi inspirado por Platão de um jeito interessante” e que “mesmo com os problemas de sua autenticidade, além de seus problemas e defeitos filosóficos apontados, a carta continua sendo objeto de interesse”(2015, p. x). Do *ponto de vista literário*, Burnyeat a considera uma tragédia em prosa: “um estudo do dano feito à vida humana pela parte do meio da alma dividida – *thumos*, ‘sede’ de uma ampla variedade de atitudes e emoções relacionados ao julgamento dos outros, e reações e expectativas sobre si mesmo”(2015, p. x). O livro de Frede e Burnyeat editado por Scott não tem, porém, o simples resultado negativo – a carta pode ser um objeto de fascinação mesmo com defeitos filosóficos.

A *Carta VII* (entre outras) era aceita como autêntica na antiguidade, e por muito tempo não foi analisada com escrutínio. Somente no século XVIII, com um reavivamento dos estudos clássicos, se empreendeu tal tarefa, às vezes de modo hiper-crítico durante o século XIX, em que quase qualquer *Diálogo* era escrutinado – o que nos causa estranheza hoje, indicando que obras espúrias podem ter sido introduzidas no *corpus* sem terem levantado suspeitas de leitores antigos.

⁶⁷ Bluck (1949, p. 43-44), citando Plutarco, nos diz que Platão foi acompanhado de Espeusipo, seu sobrinho, que havia formado uma amizade com Díon (durante a estadia de Díon em Atenas).

Também temos um reavivamento do debate com Schleiermacher e a escola de Tübingen-Milão: a *Carta Sétima* seria um testemunho para alguns defensores das doutrinas ‘não escritas’⁶⁸, que se apoiam (erroneamente?) nela⁶⁹. Temos que a maioria dos diálogos é claramente genuína (o que é bem atestado por fontes já nos *tempos helênicos*) outros claramente espúrios e outros numa área cinza (onde parece que a *Carta* se situa) (Scott, 2015, p. 6).⁷⁰

Frede cita R. Bentley (1697) como o estudioso que revolucionou a pesquisa de coleções de cartas, dizendo que muitas cartas atribuídas a personagens famosos eram fabricações (curiosamente, Bentley defendeu que todas as treze *Cartas* de Platão eram genuínas). Depois, Frede cita Christoph Meiners (1786), Ast (1835) e Karsten (1864) como estudiosos que tomaram as cartas como espúrias. Frede diz que houve uma reação às críticas, mas não se detém no tópico. Cita outros que consideram todas as cartas espúrias: Maddalena (1948), Edelstein (1966), Gulley (1972). Frede afirma que a situação atual (na época que ele escreve o seminário, originalmente de 2001) é de um determinado desconforto – pois alguns aceitam algumas cartas, em especial a *Sétima*, não com muita convicção mas com hesitação, e especialmente se a carta “combina” com o intérprete. Kahn (1996) segue a linha de afirmar não ter dúvidas de que a carta foi escrita por Platão, porém afirma que os ‘*doubters*’ foram mais notáveis (conspícuos) (2015, p. 100). Frede afirma que os estudiosos acham difícil rejeitar categoricamente a *Sétima*, que nada aconteceu desde Edelstein, e que ele quer mudar essa estagnação de posições contra a autenticidade. Vemos que os critérios de avaliação às vezes parecem subjetivos, mas, por outro lado, mesmo o método estatístico (supostamente objetivo) não resolve o problema.

Se a *Carta* (ou todas as cartas) não forem autênticas, perdemos qualquer referência direta de Platão à sua biografia, além de parte da história da Sicília (367-354 a.C.) A autoria é duvidosa e pode ser espúria, mas não seria ‘falsa’ – no sentido de que seu autor queria nos enganar a respeito de Platão se passando por ele. Ao contrário, o autor da carta parece querer defender Platão, ser uma fonte segura que diz o que Platão realmente acreditava. Mas não há consenso final. Teríamos três posições possíveis, como já vimos: (1) uma posição de que a carta é autêntica, (2) outra de que é

⁶⁸ Lembremos que mesmo Aristóteles ‘transcreve’ a dita doutrina oral por escrito – não alcançando o efeito de uma ‘doutrina não escrita’. Seguindo Rowe (2007, p. 273), “se alguém alegar que os textos escritos não podem ser propriamente entendidos sem referência ao não-escrito, eu somente posso responder que em tal caso eu ficaria feliz em lidar com aquilo que sempre em qualquer caso será um entendimento parcial.”

⁶⁹ Ainda seria preferível trabalhar com o texto escrito da *Carta VII* – mesmo inautêntico – do que com a mais ainda indeterminada, difusa e indireta ‘doutrina oral’ platônica, apesar de a pesquisa sobre essa tradição ser necessária, de forma a garantir uma mediação possível desta com os *Diálogos* e a *Carta*.

⁷⁰ A autenticidade dos próprios *Diálogos* deve ser trabalho que enfrenta várias frentes, historiográficas, linguísticas, de papirologia, filologia, documentologia, além de filosofia. Temos aproximadamente 25 diálogos em que a autenticidade é consensual: não pretendo discutir todos, apenas trechos de algumas das obras mais evidentemente conectadas com a digressão.

espúria (não sabendo o autor, mas indicando às vezes sua proximidade com Platão e às vezes sua incompetência), ou ainda (3) uma que levanta a suspeita sobre a autenticidade e a autoria, não se decidindo se é ou não de Platão.

A carta (escrita possível em 354 a.C.⁷¹) é uma resposta aos amigos e familiares de Díon. Eles pedem conselho em palavra e ação, com relação aos eventos e suas viagens em Siracusa (do assassinato de Díon por Callipus⁷²). Alguma ‘culpa’ ou paternidade pode recair sobre Platão por esses eventos? Afinal ele foi “mestre”⁷³ dos dois na Academia e viajou três vezes para lá. Ele aceita aconselhar *se* (note-se o caráter condicional) os destinatários da carta seguirem a mesma orientação de Díon, que foi a orientação que teve com Platão. Ou seja, Platão não está inteiramente convencido das intenções de seus interlocutores.

A carta é tida por alguns como uma narrativa *autobiográfica* e *política* que se desdobra a partir de seus envolvimento com Díon e Siracusa. Uma narrativa que se desenrola dos *conselhos* a poucos interlocutores, em apologia (defesa) e carta aberta de Platão (segundo Frede, 2015, p. 41), não endereçada aos filósofos, mas a um público maior, com relação às suas viagens e às acusações de que a Academia produziria tiranos. Esse público vê Platão como de alguma forma ligado à origem dos eventos da morte de Díon. Temos um estado de anarquia, tumulto e luta em Siracusa, mas Platão está querendo evitar que coisa pior possa vir a acontecer (cf. 326e4-5, tido por Frede, 2015, p. 42, como possível profecia *ex eventu*), pois de fato muita matança veio a ocorrer depois, só encerrando com Timoleon, 344 a.C. A carta, segundo Frede, responde a pergunta: “*Por que Platão e a Academia se envolveram na política de Siracusa?*”.

Frede afirma (seminário 2) que Platão escreveu cartas por estar inserido numa cultura letrada (talvez ele mesmo não escrevesse, mas ditava para um escravo). Escrevia cartas para pessoas fora de Atenas por exemplo – também possivelmente levadas por escravos. Mas as instituições e costumes não eram tais que preservassem essas cartas. Só em tempos posteriores a escrita de cartas estará mais sistematizada (com secretários e assistentes), e os escritores passaram a mandar cartas já pensando em publicá-las. Cartas de reis (ou de agentes públicos) poderiam ser arquivadas, como numa administração central. Porém não há esse tipo de coisa em Atenas, pelo menos no que se refere às correspondências privadas. Como alguém pode ter coletado essas cartas (talvez muito inacessíveis tendo em vista seus destinatários), se houve alguma? Como saber se os receptores das cartas teriam algum motivo para guardá-la? A *Carta Sétima* pode não ter sido somente ‘privada’,

⁷¹ Ou se for espúria, depois da morte de Platão.

⁷² Evento que não é mencionado na carta.

⁷³ Prefiro a palavra ‘companheiro’, ‘camarada’, como tradução de “ἑταῖρος”. Mesmo essa informação (de que Callipus e Díon fossem filósofos Acadêmicos) é desacreditada por Frede (2015, p. 43).

mas uma carta aberta a um grupo maior, de forma que circularia por várias mãos e seria lida em público, gerando possíveis cópias – sendo possível preservar o documento.

Há relatos da antiguidade de outras cartas atribuídas a Platão que não temos, mas Frede confessa não ter feito uma busca sistemática e esforço de coletá-las. Temos outras cartas além das treze: Cartas 14-18 de Hermann (1884) (não muito pesquisadas por serem espúrias). E uma carta em especial para Díon, em que Platão pede que ele compre 3 livros pitagóricos de Filolau (Scott, 2015, p.17).

Outros problemas dizem respeito ao comércio de manuscritos, além de, já no período clássico, escolas dedicadas a ensinar a arte dos discursos apagarem a distinção entre λόγος e ἐπιστολή (entre oralidade e escrita) em termos de ensino escolar (na emulação de antigos mestres – exercícios em que o autor se coloca ficcionalmente em uma situação histórica) (Mannarino Filho, 2017, p. 35).

Conjuntos de cartas antigas atribuídas a personagens famosos têm, no último século, sido questionadas e sistematicamente rejeitadas. Qual a referência mais antiga que temos das *Cartas*? As cartas que conhecemos são referidas mais cedo no séc. I (p.18). Temos a tetralogia de Trásilo, Dercilides (não sendo muito confiável saber se Dercilides organizava os textos em tetralogias ou se possuía a mesma coleção de cartas). Aristófanes de Bizâncio (séc. II a.C.) também tinha trilogias com cartas (não sabemos quais). Algumas cartas individuais podem ser rastreadas antes de Trásilo, mas não muito longe (há uma carta espúria dos livros pitagóricos do séc III a.C.). Cícero cita muitas das cartas que temos – atribuindo até uma importância filosófica a elas (o indivíduo não nasce apenas para si, mas para a cidade; Mannarino Filho, (2017, p. 34). Plutarco também é citado como usando as cartas em suas biografias (como a de Díon). Cornelius Nepos não se refere às cartas, mas sua *Vida de Díon* tem paralelos aproximados com a *Ep. VII*. Segundo Frede, seria importante achar historiadores antigos que usaram as cartas, o que ele não encontra. Frede indica que cartas foram adicionadas depois à coleção, algumas copiando a *Sétima*. A lição de Frede é de vermos como essa coleção chegou até nossos olhos – com suspeita inicial, pois temos muitas cartas e coleções que não são autênticas (uma suspeita considerável sobre as antigas coleções).

Ao analisar uma das partes da carta espúria *XII* (do séc II a.C.) a Arquitas – que inclusive tem notas na margem do escrito (“ἀντιλέγεται ὡς οὐ πλάτωνος”), carta novamente sobre troca de livros ou tratados com Platão –, Frede reconstrói o contexto no qual existem doutrinas ou escritos que não devem ser divulgados, mas devem ser somente acessíveis aos iniciados. É interessante notar que Frede julga isso totalmente alheio a Platão – pois o que Platão claramente assume é que *não há muito sentido em contar às pessoas alguma coisa que elas não vão entender, a não ser que elas*

façam ou tenham feito o trabalho que é preciso para entender o que se diz. (Frede, 2015, p. 20, grifo nosso). Essa mensagem parece coadunar com a própria mensagem da crítica à expressão oral ou escrita (tratadística ou doutrinal) da filosofia que encontramos na digressão.

Em outra seção, Frede faz uma investigação em torno de outra coleção de cartas, e em especial uma carta supostamente de Espeusipo para Felipe da Macedônia (*Ep. XXX*) – entre outras que trazem Platão e a Academia ao contexto. A tarefa de Frede aqui é fortalecer seu argumento, provando que mais uma coleção de cartas é falsa. Algumas histórias (ou anedotas) colocadas são interessantes para se pensar a atmosfera da época e a prática de forjar cartas. Frede diz que uma rede de interconexões sistemáticas entre essas histórias e sua aparência de verdade torna ainda mais complicada a tarefa de provar a autenticidade. As histórias enriquecem os caracteres possíveis de alguns personagens (Díon, Espeusipo, Felipe, Dionísio I e II, a Academia – interessante pensar a Academia como mais um personagem aqui) e traçam relações sutis de comparação com o enredo da *Carta VII* e *V*. Esse é o contexto em que a fabricação de cartas floresce⁷⁴.

Além disso, Frede detém-se sobre aspectos menos filológicos e historiográficos, aprofundando-se na questão da filosofia política. O autor (Frede, 2015, p. 42) cita algumas propostas políticas que a *Carta VII* envolve (abstraídas de seu contexto filosófico):

1. abolição da tirania e retorno a um governo constitucional; (342b2)
2. reforma constitucional-legal; (324b2)
3. restauração e repovoamento das cidades gregas na Sicília; (332e3)
4. algum tipo de federação entre elas; (332e4)
- 5 (como consequência de 4) segurança contra as agressões cartaginesas. (332e5)

Foram somente essas medidas que garantiram a Timoleon (um general e governante de Siracusa), posteriormente, a restauração da paz para a Sicília. Quando isso aconteceu, ele resignou, ao invés de se tornar tirano. Timoleon não era filósofo. Ao comparar Díon e o sucesso de Timoleon, fica a pergunta sobre qual foi o bem que Platão e seus seguidores conseguiram alcançar (Frede, 2015, p. 42-43).

O Platão da carta faz uma defesa de seu envolvimento na política siciliana: essa apologia é, para Frede, a substância da carta. Essa defesa é, essencialmente, a explicação de como Platão veio a pensar a respeito de como o Estado deve ser de uma determinada forma, ou seja, governado por

⁷⁴ Me parece que a maioria dessas cartas que Frede traz à tona são sobre assuntos políticos, apresentam um *background* não-filosófico, ou expõem notas biográficas sobre pessoas nos tempos mais antigos. A *digressão* da *Carta VII* destoa dessas outras cartas pelo caráter de sua longa e profunda exposição filosófica, além da interconexão com os diálogos ser muito mais profusa e consistente – o que minha tese tenta sustentar.

filósofos, e como ele veio a ser convencido de que Siracusa oferecia uma oportunidade única de fazer surgir um Estado como deveria ser. Lembremos que, segundo Frede, (a) no tempo em que foi escrita a *Carta VII* – segundo ele, próximo da composição das *Leis* (em que filósofos não governam), tido por (quase) todos como a última obra –, Platão não pode ter acreditado que o Estado deveria ser governado por filósofos; (b) mesmo que acreditasse, ele não poderia acreditar que Siracusa apresentava uma boa oportunidade para essa empresa.

Esses motivos parecem demasiado ideais e orientados pela *República*, segundo Frede. Podemos questionar essas posições. Poderíamos dizer que Frede tenta adentrar demasiado no que Platão acredita ou não no tempo da carta – uma leitura desenvolvimentista (segundo a qual Platão só acredita no que escreveu por último – se é que temos como saber com certeza o que foi esse ‘último’) parece subjazer aqui. Mesmo Frede (2015, p. 20) nos diz que existe suficiente evidência de que as pessoas na antiguidade pensavam que Platão estava escrevendo e reescrevendo seus *Diálogos*. Além do que, mesmo com ecos da *República*, Platão parece estar muito mais com os ‘pés no chão’ e realista na carta – e até mais “pessimista” que nunca, não parecendo estar tentando o modelo da *República*. Segundo Frede, Platão só iria para Siracusa com a pressuposição de que poderia tornar Siracusa um Estado governado por filósofos. O argumento que Frede desenha me parece ser o de que Platão pressupõe que, uma vez que Díon ou Dionísio-filósofo esteja no poder, todas as características do Estado pretendido seriam obtidas.

Mas Platão não parece ter em seu radar essa consequência instantânea quando vai tentar influenciar e converter o tirano à filosofia. Tampouco defende Díon até o fim, revelando certa frustração com sua empreitada e corrupção de rumo, no sentido de tomar violentamente o poder – e se vingar das humilhações sofridas. Platão se refere à *διάνοια/δόξα* de Díon, ou seja, à sua mentalidade. Díon pensava que os siracusanos deveriam ser *livres*, não viver sob tirania, conduzindo suas vidas sob *as melhores leis*. Essa também seria a mentalidade de Platão. Platão tinha o interesse de participar da política na idade certa, porém nunca encontrou tempo apropriado para isso, tendo em vista os acontecimentos conturbados envolvendo o poder. Ele acaba sendo desencorajado. Platão não é só um observador do Estado ateniense, mas também de outros – tendo em vista suas viagens. Mas vê em todos algo quase irremediável. Assim, só um governante filósofo seria capaz de sair dessa situação. A parte inicial da carta tem um trecho que parece uma reescrita da *República* (473c11), que, para Frede, o autor rephraseou para não parecer que foi literalmente copiado (Frede, p. 46). Para Frede, portanto, é clara a referência ao Estado ideal. Somente quando as comunidades humanas forem governadas por filósofos a miséria acabará. Existe uma miséria no modo de vida de Siracusa – Platão médico faz uma diagnose dessa vida e de sua relação com a instabilidade política. referências no texto (328ab, 335, 338, 339) trazem como proposta (1) transformar Dionísio II em

filósofo e (2) transformar Siracusa num Estado como aquele projetado na *República* (2015, p. 48). O projeto falha pois Dionísio falha em ser filósofo e Díon, mesmo supostamente sendo filósofo, falha em manter o poder.

Frede parece tomar o autor como alguém ingênuo (no sentido de não atentar para a situação histórica da *Carta*), mas Platão não foi para Siracusa cegamente guiado pelo Estado ideal da *República*, nem com a simples intenção de transformar Dionísio em filósofo. Claro que mudar um só homem já seria realizar grande feito, pois seria um caminho para mudar todo o povo através de uma constituição que o tirano reforça e que faria o povo obedecer, seja pela força ou influenciado pelo exemplo do tirano ao obedecer à lei. Essa isonomia proposta acabaria com a própria tirania (leis diferentes para grupos diferentes de poder). A conjuntura de Siracusa, portanto, é mais ampla, são muitos elementos no pano de fundo, e mesmo que esses motivos sejam centrais, é preciso ter um ajuste prático para a situação concreta de Siracusa. É muito provável que Platão não ignorasse os costumes e origens dos siracusanos, ele sabia estar lidando com um Estado *histórico*, e não uma hipótese metafísica ou discursiva, como a da *República*. O filósofo, representado no seu ápice na *República*, é um sábio e virtuoso completo. O filósofo na *Carta* (assim como no *Fedro* e no *Banquete*, por exemplo) é um contínuo buscador e amante, intermediário nunca perfeito, sempre numa tarefa que retorna, uma busca em comunidade. E aconselhar o tirano e filosofar juntamente com ele não quer dizer doutriná-lo num conjunto de procedimentos escritos, nem quer dizer que Platão acreditava que ele era o sábio adequado. Platão tem em mente a tentativa ousada de colocar em prática as teorizações que fazia sobre as leis e os regimes políticos. Mas isso não quer dizer que o texto não o revele hesitante e arrastado por outras questões. Na alegoria mais célebre da *República*, o filósofo que faz política, ao tentar retornar para a caverna, também pode morrer. A tentativa política de Platão na *Carta Sétima* parece ter relações com a *República* também nesse sentido de retorno às sombras – a consciência de não se estar lidando simplesmente com modelos ideais perfeitos.

Frede confessa, em algumas passagens de seu argumento, que a diferença mais notável entre a *Carta Sétima* e a *República* é a ênfase no papel das leis. O argumento de Frede, nesse caso também, é o de que Platão estava escrevendo as *Leis* e não poderia estar sendo totalmente orientado pela *República*. Essas concessões tornam o argumento dependente de sua leitura e de um entendimento específico sobre a relação entre essas obras e a carta – ou seja, situa-se a partir de uma leitura *standard* (padrão) segundo a qual Platão mudava de ideia a cada diálogo, evoluindo até sua obra final (que expressa sua opinião derradeira).

Frede se defende(2015, p. 56), dizendo que não importa para o argumento se Platão mudou de ideia ou não do tempo da *República* para o das *Leis*, ou se esses diálogos são incompatíveis, mas

sim que Platão faz uma proposta da *República* na *Carta* que faz as *Leis* perderem o sentido, e que a interpretação/uso das *Leis* na *Carta* não faz sentido, pois vai contra as *Leis*, sendo um mal-entendido básico. Para Frede, o autor está se baseando nesses dois diálogos, mesmo que as *Leis* ainda não estivessem terminadas. Na *República* temos o governo do filósofo, mas como aplicar isso em Siracusa? Nas *Leis* temos um governo do regime constitucional, um arranjo que não depende (na interpretação de Frede) do rei-filósofo, mas de outros mecanismos de poder e seleção. Como coadunar as duas coisas? Como o próprio Frede diz, essa parte do seu argumento é mais suscetível a críticas baseadas em interpretação.

Para Frede, é inacreditável Platão achar que Díon, Dionísio e Hiparino poderiam de certa forma atuar como filósofos governantes nos moldes da *República*, pois os critérios demandados nessa obra para o filósofo são extraordinários. Frede pressupõe que Platão está seguindo o molde de formação do filósofo da *República*, não percebendo o contexto histórico de Siracusa, ou as falhas humanas de seus candidatos. Na *Carta VII*, o que é o ‘segundo melhor’ filósofo? Para Frede (2015, p. 76), o segundo melhor filósofo seria alguém que tem avançado o pensar sobre os princípios, vive uma vida em que procura entender as coisas mas também viver de acordo com esse entendimento; o filósofo tem as visões-pensamentos certos pelas razões certas (a vida boa é a vida de virtude). Como Platão pode ter achado que Díon e Dionísio poderiam ser filósofos? Mesmo o segundo melhor filósofo deve ter percorrido uma estrada (ter um dote natural, uma criação/guia correta, muito pensamento, prática), e esses dois falham nesses critérios, segundo Frede. Mesmo a própria carta depõe contra Díon, por exemplo – e mesmo sua associação com a Academia pode ser tida como superficial.

Frede faz uma comparação entre o que a carta diz de Díon e outras fontes. Platão parece apontar que, no começo, Díon se apresenta como um ótimo estudante, alguém com disposição para a filosofia. Porém, Platão não diz que essa disposição e decisão se realizam. Pelas fontes externas, Díon pode ter tido contato com o filósofo, mas de forma alguma era um ardoroso estudante. Díon era um tenente de Dionísio I, muito poderoso e rico, teria viajado muito, sendo feito cidadão de Esparta, com contatos na Academia (por exemplo Espeusipo). Segundo Frede, nenhuma fonte externa atribui nenhuma posição filosófica a Díon (como temos notícia, por exemplo, de posições filosóficas de Aristóteles ou de outros estudantes de Platão). Ele estaria mais associado aos assuntos públicos, à diplomacia e (principalmente) à guerra, sendo uma espécie de “magnata” com muitos contatos. Segundo Frede, falta realização teórica para Díon, e seu caráter é questionável. A carta, ademais, estaria presumindo o conhecimento do leitor de que Díon era um filósofo (2015, p. 80), e deve ter sido escrita então, segundo Frede (2015, p. 63), por alguma tradição panegírica acerca de Díon. Interessante notar que Frede não acena na direção de responder quem então poderia ser o

autor, somente apontando para períodos vagos posteriores ou a ‘tradições’ panegíricas de Díon. *O autor continua um anônimo.*

Segundo Frede, a historiografia não foi simpática com Dionísio II. Como Platão pode ter achado ele um εὐμαθής (bom aprendiz)? Entusiasmo e progresso não são suficientes para ter realizado o que é a filosofia enquanto formação. Novamente baseando-se na *República*, Frede ainda destaca que a idade de Dionísio II não seria vantajosa para um governante filósofo. Frede não fala muito bem sobre as outras motivações possíveis (diplomáticas, conjunturais, acadêmicas) de Platão para ir a Siracusa. Ao invés de admitir que Platão “errou” ao julgar que seria possível filosofar com Dionísio II, Frede prefere assumir que a carta não é escrita por Platão. A análise da epistolografia, historiografia e da posição política é o centro do seu argumento, mas Frede não fala quase nada sobre a *digressão* ou sobre sua posição epistemológica.

Frede concede que Platão pode ter concebido, na *Sétima*, o filósofo de forma mais modesta, dando menos importância a aspectos teóricos e técnicos. Talvez, mas afirma que isso não alcança o alto grau de expectativa que (Frede supõe) existe na *Carta* para um *philosopher-ruler*. Nas suas palavras, Dionísio II:

falha no teste (para se tornar um governante filósofo) pois é incapaz de se submeter à disciplina que é necessária para sustentar o longo e árduo estudo que envolve se tornar um filósofo que está numa posição de pensar sobre temas como *os princípios* e que teria algo a dizer sobre eles. (Frede, 2015, p. 81)

Então, segundo Frede, Platão estaria se contradizendo se, por um lado, assumisse uma visão modesta do filósofo (para aprovar Díon)⁷⁵ e, por outro, pressupusesse que para se tornar um filósofo fosse preciso um longo e demandante curso que envolve uma maestria sobre técnicas da filosofia (no teste para aprovar Dionísio II). Para ser consistente, a carta deveria assumir que Díon passou por esse treinamento ‘técnico’. Mas o autor da carta não dá indícios sobre esse sério estudo. Será que não descreveu as realizações filosóficas e nem contou sobre seus estudos com o mestre na Academia, por conta de seus interlocutores já saberem isso? Frede (2015, p. 83) descreve como Díon e Dionísio deveriam mirar numa vida de virtude baseada em entendimento filosófico (entendimento sobre o motivo de essa ser a melhor forma de vida). “*A vida do filósofo visa entender a realidade e viver de acordo com esse entendimento*”. Não é só com a visão do que é melhor para os seres humanos, mas também a visão concernente às questões sobre a realidade em geral (questões que Dionísio teria se envolvido ao tentar escrever seu livro). Mas, sob a influência de seus “assessores”, Dionísio ficou (também) com medo de ser “absorvido” pela filosofia e perder o poder

⁷⁵ Será que Platão aprovou Díon mesmo? A postura de Platão com relação a Díon também é oscilante.

para Díon. Novamente Frede reforça o argumento de que o autor da *Sétima*, ao retratar o envolvimento de Platão na Sicília, o retrata como se Platão já pensasse que o governante fosse se tornar filósofo em um sentido forte e substancial, se não for no próprio sentido segundo o qual os governantes da própria *República* são filósofos.

Para Frede, o Platão da carta achou que Díon e Dionísio pudessem alcançar esse ideal, o que não necessariamente é o caso se fizermos uma leitura mais pessimista e cética de Platão na *Carta*, mostrando o percurso sóbrio de um fracasso (*tragédia da paideia que ensina*) do que uma apologética de Díon (uma tradição panegírica).

Scott, no seu guia ao final dos seminários de Frede, faz uma observação sobre o argumento filosófico-político. Scott chama atenção em 95-96 para o marco temporal (337, c6-d8). Platão *muda* de posição a respeito do governante-filósofo. Platão mudaria, segundo Scott, em direção ao segundo-melhor governo constitucional (das *Leis*). Aqui estamos novamente diante da tensão entre a visão da política a partir da proposta da *República* e das *Leis*.

Também poderíamos aventar a possibilidade de que haja um marco temporal determinante (apropriando-nos do argumento de Scott) para o caso do julgamento de Díon por parte de Platão. Platão tinha uma posição favorável a Díon, mas, no decorrer do tempo, a posição de Platão é de recusa a continuar com os planos teimosos de vingança de Díon. Díon era talvez mais idealista e aferrado à tomada de poder do que à filosofia. Platão ora resgata a beleza do ideal e da pureza em que Díon se convenceu pela vida filosófica, ora denuncia seu trágico desvio de rota (seu não aprofundamento investigativo), excessivamente pragmático e revolucionário (no sentido de tomar o poder violentamente). No fundo, nem Díon nem Dionísio II teriam sido bons discípulos, pois acabaram apelando para a violência mútua.

Esse é meu sobrevo e análise dos argumentos historiográficos e interpretativos de Frede. O seu estudo é interessante para termos cuidado crítico ao começarmos a ler a carta e também para estarmos munidos de mais informações sobre o seu contexto, problemática e personagens. Vamos agora para a segunda parte dessa obra de 2015, redigida por Burnyeat.

6.1 Burnyeat e a pseudofilosófica digressão da *Carta Sétima*: argumento, terminologia, fontes e diagnose

Já falamos, em certa medida, de algumas posições de Burnyeat, mas volto aqui a ele por conta de sua análise mais detida da digressão (algo que Frede não fez). Burnyeat começa alertando que o estudante que fez um trabalho sério lendo a carta vai perceber que a questão da autenticidade é

dividida igualmente entre prós e contras (apesar de ele acabar por citar uma tabela de autores em Guthrie (1978, p. 401) que mostra 36 a 14 a favor da autenticidade...) (2015, p. 121).

A crítica de Burnyeat começa hipercrítica e tirando de campo mesmo a hipótese de que o escritor da carta seja um acadêmico ou autor bem-informado, um colega próximo – tendo escrito logo após a morte de Platão (tese que seria aceita talvez até pelos céticos). Burnyeat afirma que se damos essa concessão, a questão da autenticidade perde o valor, pois assim a pretensão de usar a carta para supostamente aprofundar o entendimento sobre Platão, sem adentrar nas armadilhas de questões sobre linguagem, história e filosofia (que o debate sobre a autenticidade envolve) seria proceder de forma preguiçosa e perigosa. Burnyeat afirma (2015, p.122) que a *Sétima* não foi escrita por nenhum filósofo: nem Platão, nem um pupilo, tampouco um crítico filosófico. O autor é “incompetente filosoficamente”, e a carta não seria confiável como fonte de informação, nem sobre o desenvolvimento de Platão ou sobre sua biografia, não iluminando nem a Academia nem a história Siciliana.

Nessa perspectiva – hipercrítica, segundo minha visão –, Burnyeat também não responde *quem* possivelmente teria escrito a Carta. Forcignano afirma (2016, p. 155) que não está claro como a alegada incompetência filosófica do autor do texto o torna pouco confiável até mesmo em questões de nível histórico, em particular no que diz respeito aos eventos na Sicília. A carta não possui evidentes contradições com as informações que possuímos de outras fontes (Aalders, 1969, 1972). Mesmo um perfeito idiota em determinado campo, como o autor da carta parece ser em filosofia para Burnyeat, pode ser absolutamente crível quando fala de outra coisa, se bem-informado. Filippo aponta essa falta de fundamento metodológico em derivar a incompetência histórica da incompetência filosófica: mesmo um texto contendo erros teóricos grosseiros pode ser fonte histórica confiável. Sigamos o argumento de Burnyeat.

Segundo Burnyeat há apenas uma tentativa de argumento filosófico na carta: *o de que as palavras ganham seu significado por convenção* (ele compara essa passagem com a posição de Hermógenes no *Crátilo*). A conclusão seria a de que nem palavras individuais nem palavras combinadas numa definição podem mostrar a essência ($\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\iota$) de uma coisa, aparte de (abstraída) sua qualidade ($\tau\acute{o}\ \pi\omicron\iota\omicron\nu\ \tau\iota$)⁷⁶. O conhecimento de qualquer coisa (dependendo do grau de teste em que é concebida) acaba parecendo muito difícil de ser alcançado por conta da “fraqueza, precariedade da linguagem ($\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu\ \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$)” (*Ep. VII 343a*).

Burnyeat também não menciona aqui o fato de que a digressão não dispensa o $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (discurso) nem os $\nu\omicron\mu\omicron\iota$ (nomes), pois eles são como “combustíveis”, instrumentos para ignição da

⁷⁶ Podem sim mostrar, mas de forma misturada.

faísca – e, assim sendo, são também essenciais para a compreensão do próprio conhecimento do real, superando em certa medida sua fraqueza ou convencionalidade no *percurso* do esfregar dialético.

Burnyeat continua argumentando que a posição da digressão vai contra a definição correta de “definição”, que seria para ele “ir para além das qualidades: *display the essence*”. Declara que todo leitor dos diálogos socráticos sabe disso (p. 122). Porém Burnyeat parece não atentar para a dificuldade em definir e mostrar a essência de “F”, própria de certas questões socráticas. Burnyeat também diz que a concepção de ‘definição’ (mais fraca) na carta é incompatível ou oposta com a concepção de ‘definição’ nas *Leis* por exemplo – mais forte (p. 129-30). Burnyeat diz que o autor abomina a *definição* pela fraqueza da linguagem mas ainda assim dá uma definição de círculo. Isso caracterizaria a ininteligibilidade dessa argumentação da digressão.

A medula da crítica de Burnyeat é: a premissa (as palavras ganham seu significado por convenção) é verdadeira, porém a conclusão (de que a definição é impossível) é falsa. Assim, o argumento é inválido.

Tanto Frede quanto Burnyeat são perspicazes filósofos ingleses formados também numa atmosfera analítica. Importante lembrar que a carta não é um tratado sistematizado e encadeado no maior rigor lógico, mas é uma mensagem estabelecida em um contexto. Burnyeat também ataca a inteligibilidade da conexão entre premissa e conclusão: como a convencionalidade tem uma consequência epistemológica? (2015, p. 123) *Como fazer sentido desse escritor que acha que a convencionalidade da linguagem é um obstáculo para o pensamento, o conhecimento e a comunicação (oral/escrita)?*

Burnyeat diz que o defeito do círculo desenhado (cheio do contrário – do linear), apresenta imperfeições que não são de linguagem, mas também nem é uma falta real para a formação do matemático. “Qualquer escravo ou garoto estudante é capaz de um esforço mínimo de abstração requerida para ignorar as imperfeições dos diagramas matemáticos” (2015, p. 126), declara.

Podemos pensar que em certas questões ou em determinados contextos, os elementos 1-4 (nome, definição, imagem, e cognição), são suficientes (estamos satisfeitos) para operarmos. Porém para outras questões e outros contextos de investigação, 1-4 são insuficientes – e as coisas bem-definidas também começam a ser questionadas e não mais satisfazem as definições. Por isso a definição do círculo pode ser ora suficiente, ora insuficiente – quando procurarmos por sua essência e modo de ser. Burnyeat, para criticar essa mobilidade da definição, chega a afirmar que podemos derivar absurdamente dessa argumentação que não há verdades analíticas (“um solteiro é um homem não casado”, *S é não-C*, por exemplo) pois os termos ‘casado-solteiro’ S, C, podem trocar significados e assim que ‘solteiros são homens não casados’ (S é não C) pode ser algo falso.

Outro fator de nota no que diz respeito à crítica à linguagem é que na segunda parte do *Fedro* temos uma crítica ao que é colocado por escrito, justamente por sua imutabilidade, enquanto na *Carta* parece haver uma crítica não só à fixidez da escrita mas também à mutabilidade convencional da linguagem (o que parece enigmático para Burnyeat; cf. 2015, p. 127).

Burnyeat está problematizando as minúcias da argumentação acerca da convencionalidade, minúcias argumentativas que, para ele, o autor confunde. Burnyeat parece fazer parte de uma tradição que valoriza demasiadamente o *logos* e sua capacidade de alcançar o conhecimento verdadeiro, e vê na carta um ataque exacerbado *contra* o *logos* – *uma misologia*. Penso que a posição da *Carta VII* é muito mais moderada em sua dialética do que misologia. É na forma digressiva que aparecem essas considerações linguísticas, imagéticas e epistemológicas. Burnyeat não vê problema na convencionalidade para alcançar o conhecimento, e cita que o argumento da fraqueza da linguagem deve residir numa interpretação ou má-interpretação do *Crátilo*. Para Burnyeat, a carta não foi escrita por Platão, nem por algum discípulo próximo, nem por um crítico: o autor é incompetente filosoficamente e teria plagiado e incrementado algumas passagens de Platão para se fazer passar por ele (por exemplo, passagens de *República*, *Fedro*, *Fédon*, *Leis*, *Parmênides*, *Crátilo*). Passagens que, para Burnyeat, o autor incompetente interpretou mal.

Burnyeat analisa mais a fundo a digressão filosófica, os cinco elementos constituintes do conhecimento de cada um dos seres reais, e os caracteriza assim: (1) nome, (2) definição, (3) imagem, (4) cognição e (5) “objeto” (ser em si). Mesmo que o voûç seja o tipo de cognição mais próximo ao quinto, ainda assim cada um dos 1-4 são necessários para o conhecimento ser aperfeiçoado. Burnyeat estranha a circularidade de ἐπιστήμη (o que seria o *objetivo* ou resultado é ao mesmo tempo o *meio*). Ele não considera esse problema tão grande – somente caracteriza o autor como desajeitado (“*clumsy*”). Mas existe um argumento mais forte: Platão teria falado primeiro (em 342e) que pela fraqueza da linguagem 1-4 (incluindo definições) expressamos a *qualidade* de uma coisa não menos que seu *ser*. Segundo Burnyeat, não é o caso que uma definição expresse a qualidade – seria justamente o contrário, e também, segundo Burnyeat, não é o caso de a imagem ser um item linguístico. E em 343b o autor teria dito isso de outra forma: embora haja dois objetos (duas coisas distintas), o ser da qualidade, não é a qualidade que a alma procura saber, mas *o que é*. Cada um dos quatro elementos propõe e presentifica para a alma algo que ela não procura. Burnyeat diz que 1-4 sugerem uma sutil “personificação do antagonismo para frustrar a busca pelo conhecimento e entendimento do ser (τό ὄν)” (Scott, 2015, p. 125). (Mas sabemos que Platão também os coloca como passos necessários, não apenas antagônicos, constituintes do conhecimento.) Burnyeat destaca que seria essa intrusão contaminante da qualidade o que deixaria cada um dos 1-4 facilmente

refutáveis pelos sentidos (343c), porém não explica por que eles são mais fáceis de serem refutados pelos sentidos – nem o que significa “refutar um nome ou imagem”.

Quanto à terminologia, Burnyeat esclarece que “*to ti*” e “*to poion ti*”, como usadas na carta, não aparecem nem em Platão nem em Aristóteles. Em Aristóteles, “*to ti*”, segundo Burnyeat, é um marcador padrão para a categoria de *substância*. E “*to ti esti*” varia em amplitude por todas as categorias. Na *Sétima*, Burnyeat afirma que “*to ti*” ocorre apenas uma vez como sinônimo para τὸ ὅν ἐκάστου (343a1) e significa ‘o que alguma coisa essencialmente é’ – em que o “alguma coisa” pode ser qualquer uma das formas enumeradas (342d3). Burnyeat defende que o autor tirou essa terminologia de outra fonte que não Platão e Aristóteles (embora não especifique qual exatamente, para sabermos de onde veio).

Precisamos notar criticamente algo aqui, no que diz respeito à terminologia adotada na carta e nos diálogos: se a *terminologia é platônica*, então os hiper-críticos dirão que é *cópia*. E se a terminologia *não é platônica*, então os hiper-críticos dirão que isso é prova de que é *falsa*. Ora, assim sendo, qualquer argumento terminológico desse tipo não deixa escapatória para pensar uma possível autenticidade.

Rastreamos as possíveis fontes (além do *Crátilo* – um diálogo central para a digressão), temos as *Leis*. Para Burnyeat, a definição é tratada como uma base segura para o argumento demonstrativo, enquanto na *Sétima* a definição é tratada com desconfiança. Burnyeat considera que nas *Leis* também há algo parecido com a filosofia dos cinco (895d-896a), e compara a definição de círculo no *Parmênides* com a da *Carta*, sugerindo que o autor simplesmente inverteu a ordem do original (p. 130). Segundo Burnyeat, o autor faz plágio e imitação com passagens da *República* (sobre a importância do filósofo-rei) e também aproveitou algo do *Fédro* na discussão da escrita. Dos diálogos socráticos, o autor sabe que a definição é supostamente para “dar a essência de uma coisa aparte de sua qualidade (*what is like*)”. Mas não parece ser essa a formulação na carta. Sobre o círculo desenhado estar pleno do seu contrário, o autor teria retirado elementos de *Fédon*, *República* e *Parmênides* (de que coisas sensíveis “rolam entre ser e não ser”). Para Burnyeat, o autor leu “um monte” de Platão, e por isso pode tentar imitar seu estilo.

Do *Crátilo* se tiram duas conclusões:

- I) palavras têm seus significados por convenção e acordo;
- II) não é possível aprender sobre as realidades a partir de palavras.

Segundo Burnyeat, a personagem Crátilo propõe o contrário de II: que se pode sim aprender sobre as realidades usando palavras, pois o significado delas é natural – cada nome decodificado é a descoberta da natureza da coisa significada. Para Burnyeat, a *Carta VII* argumenta diretamente de I

para II (o que não penso ser exatamente correto, pois a carta não é tão restritiva com relação ao papel das palavras ou das imagens). Ao invés de ir direto de I para II, segundo Burnyeat é preciso antes atentar para que mesmo que nomes signifiquem por convenção, os significados convencionais podem carregar lições etimológicas sobre as realidades nomeadas (premissa 1). Isso depende se aqueles que deram os primeiros nomes sabiam a essência das coisas e codificaram elas adequadamente (premissa 2). Nem uma nem outra hipótese se confirmam para Sócrates – segundo Burnyeat, ele coloca muitos argumentos para duvidarmos delas. E por isso nós chegamos à conclusão II. Sem ter passado pela premissa 1, que depende da 2, não se poderia ter chegado em II. Burnyeat parece fazer uma crítica, quando na verdade o argumento só não procedeu de maneira completa, embora seja correto (e para Burnyeat inclusive condiz com o *Crátilo*). Novamente nos vemos envoltos ora em questões lógicas de argumentação, ora em interpretações conjunturais de passagens ou obras inteiras, de tal forma que as críticas de Burnyeat representam uma perspectiva, em minha opinião, hipercrítica, embora muitas vezes consistente, com uma abordagem que segue indagações pertinentes. A avaliação a respeito do autor da carta *oscila* da atribuição de *incompetência* (que teria lido superficialmente) para alguém que *soube* parecer Platão e imitá-lo, tendo lido muito sobre ele, e em certa medida capturando a interpretação ‘quase-correta’ de diálogos consolidados. O autor incógnito – e sem possíveis direções onde achá-lo (resposta ainda mais vaga que a de Frede) – não é nem filósofo, nem Platão, mas queria *parecer e soar como Platão*.

Ao final da sua interpretação da digressão, Burnyeat escreve um Apêndice que foca em mostrar alguns elementos de *estilo* contra a autenticidade, como (a) a tendência do autor de repetir uma palavra que ele acabou de usar, sem motivação adequada do tema, (b) o exagero no uso de certas palavras em todo lugar e (c) extensivo uso de compostos com “ $\delta\alpha$ -”. Burnyeat nos oferece uma lista (2015, p. 193) dessas repetições reflexas (a), de sobreuso (b), e de $\delta\alpha$ - (c) na *Carta Sétima*. Mas Burnyeat não aprofunda essa análise estilística nem declara se seria suficiente para condenar a autenticidade. Também não mostra, a fins de comparação, se também há padrões de repetição desse tipo ou não em outros diálogos.

6.2 A Carta como tragédia em prosa: uma leitura mais branda de Burnyeat?

Numa segunda parte de seu texto, Burnyeat vai então tentar descobrir o que esse autor “não filosófico” está tentando alcançar quando escreve sobre Platão e a Sicília. Mais do que uma carta de conselho privado aos amigos de Díon, a *Carta VII* é na realidade uma carta aberta defendendo Platão e a Academia contra a crítica hostil sobre suas lidas com Dionísio II. Burnyeat pensa a carta

como uma obra de *literatura imaginativa*, a segunda tragédia em prosa (dessa vez epistolar) da vida do próprio Platão (sendo as *Leis*, esp. 817b?, uma espécie de tragédia em prosa também - ver nota 63). Mesmo o autor da *Carta* sendo incompetente filosoficamente e teologicamente, não é para ser dispensado, pois é capaz de compor algo como uma obra de literatura imaginativa distinta, original, de uma interessante mente criativa. Como conciliar esses dois aspectos do autor (incompetência e distinção) é o que podemos nos perguntar ao ler Burnyeat. Para Burnyeat, a *carta é uma peça* (talvez numa apreciação muito moderna de conceito de teatro?) com o título: “*O conto trágico das aventuras de Platão na Sicília*”.

No “Prólogo” vemos uma tragédia da tentativa da filosofia de mudar o mundo, em vez de limitar-se a entendê-lo (2015, p. 138). Platão narra a origem da política em sua mente (e as causas para duvidar da política). Fazer política é se colocar contra a tirania, pois tanto a liberdade quanto o comando da lei contrastam com a regra arbitrária de um tirano. A política representa a filosofia no mundo da ação. Nos vemos às voltas com a *República* e as *Leis*. Mas é preciso uma espécie de intervenção divina para essa união entre filosofia, leis e governo ocorrer.

Burnyeat diz que a carta retrata Platão como o herói, mostrando seu nascimento e os eventos traumáticos, por assim dizer, da sua juventude. O primeiro evento conturbado, a ascensão dos trinta tiranos em Atenas, é lembrado pela tentativa de corromper Sócrates, forçando-o a realizar crimes – como no caso da prisão de Leon de Salamis (um dos desafetos dos trinta). Os tiranos tentam fazer a filosofia reverenciar seus crimes (no caso de Sócrates e os trinta), o que se reflete, mais tarde, em Dionísio tentando fazer a filosofia (na pessoa de Platão) reverenciar a expulsão de Díon – e reverenciar também a tirania siracusana e seus crimes. Filosofia e tirania estão interconectadas e em conflito. A filosofia ensina que a filosofia deve comandar. A filosofia não está só em conflito com a tirania, mas também com a política “normal” grega – política de facções que não pensam no bem comum. O segundo evento “traumático” na vida de Platão é a restaurada democracia que acaba por condenar Sócrates por impiedade. Tendo esses fatos em vista e a corrupção das leis em Atenas e outras cidades, Platão conclui que todos os Estados são mal-governados. A cura para essa condição precisa de muitos arranjos constitucionais e sorte.

Platão faz, segundo Burnyeat, alguns saltos, misturas entre essa narrativa da política e suas idas à Siracusa. Segundo Burnyeat, essa é a estratégia de fazer a leitura parecer uma tragédia episódica. Outra maneira de mistura narrativa é a cronológica: frequentemente o autor se refere aos eventos futuros do ponto de vista da sequência temporal atual; em outros, o leitor aprende mais tarde do que o esperado sobre eventos que ocorreram antes. O suspense também é uma característica da narrativa: “teria sido a política que matou Díon?”. O autor joga com essas falhas temporais em sua

história; o tempo da narrativa não é calibrado com o tempo real, mas flui quase igualmente de um evento para o outro.

Segundo Burnyeat, a Sicília dessa época poderia ser descrita por um historiador como uma sequência de eventos miseráveis sucessivos, como uma avalanche de personagens muito particulares combatendo entre si por poder. Essa é a forma da *história* como compreendida por Aristóteles, ao invés da *poesia* (2015, p. 140). Na poesia (e na escrita da carta), o autor faz o seu melhor para nos dar uma *trama trágica* em que os eventos estão interconectados uns com os outros por conexões necessárias ou prováveis, e quando isso é difícil de manejar ele tenta fazer-nos não notar. Outra característica ou estratégia narrativa é o psicodrama: desde o começo a *Carta* mostra os combates internos de Platão entre o desejo pela carreira política (normal em sua idade e em sua época) e sua repugnância pelo que ocorria ao redor dele.

Burnyeat diz que a proposta do comando filosófico é esquemática na carta – nada é falado sobre as outras instituições da *República*: reforma cultural, abolição da família, mulheres filósofas, propriedade privada, exército de soldados-cidadãos, censura. Segundo Burnyeat, diferentemente de Frede, a proposta da carta não é transformar Siracusa na *República*. A proposta se detém em promover o governo de um filósofo. Essa é uma proposta que fica em simples *esquema*.

Segundo Burnyeat, a fonte do autor ao descrever as passagens com Sócrates são a *Apologia* e o *Fédon* (118a), podendo ter recorrido também ao documento público de Xenofonte, as *Helênicas* (II iv 58) para se informar sobre os detalhes constitucionais da oligarquia do governo de 404 a.C. Burnyeat encerra o prólogo reforçando a ideia de a filosofia estar recebendo um suborno do tirano para seus fins iníquos. Burnyeat diz que o autor da carta pode estar mirando mais em *eficácia literária* do que em verdade literal.⁷⁷

Qual teria sido o motivo de sua primeira visita? Suspense: foi por conta de um acaso divino? Ou foi para visitar Arquitas e outros pensadores pitagóricos? Conhecer o monte Etna? (Reid, Ralkowski, 2019, p. xii). Afinal, a Sicília não era marginal, porém um núcleo em ascensão (um império helênico) não só de poder mas também de cultura e saber. Essa primeira visita teria uma “inocência” perante o que ocorreu depois. Para Burnyeat (2015, p. 145), a *Carta VII* trata elementos de política e observações pessoais de Platão, deixando Sócrates à margem. Burnyeat afirma que o papel de Sócrates é “reduzido” ao de exemplo (como se isso fosse algo menor). Continua dizendo

⁷⁷ É interessante pensar se esse tipo de afirmação acerca do estilo da escrita coaduna ou não com o próprio Platão e seus *Diálogos*.

que Sócrates só aparece no caso da sua recusa a participar da tirania, sua injusta acusação perante a democracia restaurada e que sua contribuição intelectual é passada em silêncio⁷⁸.

Burnyeat afirma que o autor descuidadamente pode ter colocado Platão na origem última (ou primeira) – e assim sendo culpado – dos eventos que levaram à morte de Díon e à crise na Sicília. Para Burnyeat, o autor age assim sem graciosidade com seu suposto mestre Platão. A carta, para uns, parece então uma espécie de defesa: Platão quer se desvencilhar desses acontecimentos, ele não é o pai deles, sua honesta fala conta como foi que acabou por se conectar nesse elã de eventos – e como foi que se afastou deles. Arquitas é para Burnyeat mais um diplomata do que um pitagórico, alguém preocupado com o destino de um amigo filósofo. Segundo Burnyeat, a *Carta VII* não atesta que Platão teve influência significativa sobre ele, mas sim que Arquitas e outros estavam interessados em aprender sobre e com Platão (2015, p. 145). Essa posição é controversa: ora Platão aprende e é influenciado pelos pitagóricos, ora o contrário.

Na segunda viagem de Platão à Siracusa, Díon fala que a filosofia e o poder político poderiam se combinar em grandes cidades (328a). Burnyeat diz que isso é não-platônico, pois, na *República* 423b-c, insiste-se em limitar a expansão geográfica da cidade ideal de forma a preservar a unidade, que seria o bem maior. Siracusa é, pelos padrões gregos, enorme. Siracusa, como Atenas, fica no mar, e assim contrariaria também o proposto nas *Leis* 704d-e – que considera cidades litorâneas incompatíveis com a virtude, por conta do movimentado porto e seus bens luxuosos comercializados (163). Segundo Burnyeat, seria não platônico concordar com a proposta de ampliar o império territorial reforçando a escravidão dos cartagineses.

Como Platão poderia ter aceitado ir para Sicília? Platão estava sendo ‘pressionado’ pelo leste e pelo oeste. Seria Platão só um teórico, alguém que fica somente nas palavras? Isso tudo faz ver a sua terceira ida à Siracusa com outros olhos. De um ponto de vista tardio, Platão olha em perspectiva para sua terceira visita em desilusão – Platão estava iludindo a si mesmo?

Muitos testemunhos e mensagens chegam de Siracusa dizendo que Dionísio estava *em chamas* pela filosofia. O primeiro projeto de Platão nessa terceira visita é testar se isso é verdade. Platão escolhe um tipo de teste, que mesmo não demandando muito, é apropriado a tiranos inflados com aprendizado superficial, que é o caso que Platão percebe ser o de Dionísio. Burnyeat (2015, p. 161) continua nessa descrição do teste: na verdade Dionísio está em chamas pela *filotimia* (ambição) e não por filosofia. O teste não é um conjunto de perguntas sobre o que Dionísio sabe, mas somente uma lição preparatória para aprender filosofia apropriadamente. A mensagem é que a filosofia é um

⁷⁸ O que penso ser inexato, pois, na Digressão, não só a questão da definição socrática é central, mas também o “conhece-te a ti mesmo”, do exame de si e a *autopoiesis*, o método de perguntas e respostas, sem contar outras ligações possíveis da *Carta VII* com o método de Sócrates e o ensino da virtude.

enorme trabalho, por conta da sua natureza e caráter da totalidade e importância dos temas, e por conta de todos os estudos preliminares pelos quais se deve passar para ter sua maestria. Se isso sugere os dez anos de matemática e cinco de dialética, Dionísio precisaria de 50 anos (pois nesse tempo da lição tem 35). Assim estaria na idade recomendada na *República* (540) para a ascensão final ao Bem.

Ao ouvir sobre a exigente estrada que está a sua frente, um estudante filosófico genuíno, alguém cuja natureza divina faz dele apto para e digno do tema, ficará emocionado com a perspectiva, se esforçando, dedicado a uma sobriedade de vida diária que fortalece o seu aprendizado, velocidade, memória e habilidades de raciocínio. Um ouvinte cuja virada para a filosofia não é genuína, que apenas pegou um bronzeado superficial de opiniões, se afastará pela quantidade de coisas que há para aprender, sua dificuldade e a vida disciplinada que isso exige. Nesse estágio da narrativa, Burnyeat diz que se trata de uma cena que toma a forma de denúncia do amor do tirano à filosofia: como uma fraude (2015, p. 162). Dionísio sofre da pior doença para Platão: a pretensão de conhecimento, que é o maior obstáculo para a filosofia, entendida no sentido de um amor por conhecimento.

A exposição do tirano é uma condenação. Burnyeat se pergunta se essa lição foi privada ou pública - isso influenciaria na reação do tirano à lição. A suspeita é que essa lição de Platão tenha sido pública, lembrando a lição sobre o Bem.

Burnyeat passa a analisar o livro de Dionísio, e nos prepara para a sua análise da digressão filosófica. Dionísio teria escrito um *manual* (341b4) sobre a filosofia platônica. O conteúdo desse manual vem da lição com Platão, mas Dionísio afirma ser dele mesmo – ou pelo menos ele clama o crédito por apresentar esses conteúdos em uma forma de acesso fácil (“*user-friendly*”; p. 163). Não é claro se Dionísio diz abertamente estar expondo a filosofia platônica ou se ele colocou como *suas* ideias que eram de fato reconhecidas como de Platão. Burnyeat, interessadamente, afirma que Dionísio escreveu um “*Guia para a famosa Lição Siracusana sobre o Bem*” (que teria sido pública). Mas esse livro do tirano então seria um plágio da lição? Segundo Burnyeat, a segunda opção seria a de que Dionísio desesperadamente queria, antes de tudo, mostrar familiaridade com a filosofia platônica, mas agora passa a ter a ambição absurda de mostrar-se ele mesmo igual a Platão. Não são claras essas posições, pois Platão está escrevendo sobre isso de ‘ouvir falar’, porém diz que *sabe* que outros escreveram sobre o mesmo assunto (e com o mesmo intuito): assentar por tratado a filosofia platônica, ou a lição siracusana do Bem.

O livro de Dionísio pode ser uma invenção baseada em panfletagem anterior – ainda mais afastada de Platão. Por outros terem escrito o livro sobre essa lição – segundo Burnyeat –, temos a confirmação que a lição foi dada em público, com outras pessoas além de Dionísio participando.

Mas quem são esses outros que escreveram livros sobre tal lição? Não conhecem nem a si mesmos (Burnyeat faz referência ao *Cármides* e ao oráculo de Delfos) – eles não sabem o que pensam que sabem (de filosofia platônica). Esses escritores dizem saber sobre as coisas pelas quais Platão está mais profundamente preocupado, seja por tê-las sabido diretamente dele, por outros ou por si mesmos. São pretensiosos de saber algo que não sabem.

A corte está cheia de conversas e opiniões sobre a filosofia de Platão. É por conta dessa tensão que Platão, com um jeito afiado, diz que ninguém nunca escreverá ou escreveu sobre seu pensamento. Burnyeat (2015, p.164) defende que aqueles que aprenderam por si (ao contrário dos outros) não alcançaram para si os mesmos problemas ou verdades que Platão, mas procederam como nós hoje, lendo os *Diálogos* – procurando saber o que Platão está levando a sério, qual o núcleo de suas preocupações filosóficas. Esse tipo de acontecimento explica por que Platão nunca escreveu tratados (“σύγγραμμα”) sobre sua filosofia. Segundo Burnyeat, Platão não está se desapropriando da autoria dos *Diálogos*, mas insistindo que ele nunca sonharia em escrever um tratado expositivo que coloca suas ideias da maneira manualesca como aqueles que escreveram livros “sobre a filosofia de Platão”.

Essa é uma lição importante para nós que estudamos Platão e escrevemos sobre sua filosofia até hoje. A filosofia não é um manual escrito, mas um pensamento (habilidade⁷⁹, virtude) dialógico vivo que lida com problemas também vivos e em processo. Platão não é contra o tratado (matemático, por exemplo); porém, a filosofia não consegue ser apresentada eficazmente dessa maneira. Não atingimos o entendimento filosófico sendo alimentados mentalmente como numa colher, pouco a pouco (*Banquete*, 175e). Trata-se de uma fagulha que se ilumina na alma subitamente, como resultado de uma honesta discussão sobre os problemas com que se lida.⁸⁰ Uma vez acesa, essa faísca se alimenta a si mesma – ou seja, o pupilo pode usar esse *insight* novo para pensar por si mesmo (2015, p. 165). Não é uma crítica totalitária sobre escrever filosofia (até diálogos). Cabe aqui distinguir entre o entendimento que temos das coisas – o que ilumina nossa alma – da expressão verbal, escrita ou imagética que fazemos desse entendimento. Tratados filosóficos foram escritos por Aristóteles, Espeusipo e Xenócrates, autores próximos a Platão. Platão está criticando exposições – tratados sobre sua filosofia, que *não* deveriam ser escritas *se se pensa com isso alcançar o que há de valor e comunicar a filosofia com sucesso*. Se Platão achasse que fosse possível tal exposição sistemática de seu pensamento, em um tratado ou lição para o público

⁷⁹ Em seu importante *Platon und die Formen des Wissens*, Wilhelm esclareceu que o conhecimento não-proposicional pode ser organizado através de três tipos (1) experiência, habilidade, capacidade, know-how, julgamento; (2) apercepção; (3) conhecimento de objetos não analisáveis. (Wieland, 1999).

⁸⁰ Burnyeat (2015, p. 165) cita como exemplos desse tipo de discussão os diálogos *Fédon* e *República*.

geral, ninguém seria melhor que ele mesmo para escrevê-lo ou dizê-lo, considerando isso *o melhor para a humanidade*. Porém ele é altamente reticente quanto a essa possibilidade, pois esse trabalho não funcionaria, a não ser para *alguns* que fossem capazes, com algumas poucas indicações, de capturar o caminho do pensamento e caminhar nele por si mesmos (Burnyeat, 2015, p. 166). O resto reagiria com desprezo injustificado (como alguns reagiram à palestra acerca do Bem) ou ficariam inchados com um conteúdo “bombástico” vazio.

Sua crítica à escrita do tirano pode querer dizer que (1) a filosofia, ou as doutrinas profundas de Platão, *não podem* ser colocadas em palavras (na forma proposicional), como outros assuntos podem, que ela resiste totalmente à expressão verbal, ou que (2) elas *não deveriam* ser colocadas em palavras – falar sobre isso não é impossível, mas proibido, talvez a quebra de uma lei de silêncio. Segundo Burnyeat, desde a antiguidade ambas as interpretações tiveram seguidores. Porém, deve existir uma posição menos drástica, com a qual até os filósofos hoje concordariam: (3) uma abordagem de manual, de um texto ou uma palestra formal, não expõe o caráter peculiar do *entendimento filosófico* – Burnyeat cita o *Mênon* e a questão da possibilidade de *ensinar* a virtude. Até a aula heterodoxa de matemática de Sócrates é atravessada pelo modelo de como a filosofia deve ser: o estudante deve ser levado a ver o ponto por si mesmo (uma faísca acesa na alma) de tal maneira que eles podem usar isso em e para seus próprios pensamentos independentes. De outra forma o estudante não aprende filosofia (ou a filosofar), somente fatos/informações sobre a filosofia. Similarmente podemos dizer que achar que decorar algumas informações matemáticas de manual é ter aprendido a calcular não é adequado.

Em seguida, Burnyeat lida com a dita famosa ou infame digressão filosófica da *Carta VII*. Nessa seção, Burnyeat não critica tanto a passagem (como já fez – apesar de continuar julgando o autor incompetente). A digressão, para Burnyeat, é *uma versão da teoria das formas platônica*, com uma *epistemologia* junto. Evidentemente, Burnyeat ressalta, o autor leu certamente o *Fédon* (além de já ter citado o *Fedro* e o *Crátilo*). Burnyeat afirma que é um estilo platônico autêntico conectar uma afirmação de baixo plano (como no caso da escrita filosófica) a uma hipótese de um alto plano metafísico *conectar o particular à uma reflexão no geral*. Mas Burnyeat defende que o autor continua sendo incompetente ao articular essa teoria filosófica abstrata, produzindo como resultado confusão, escuridão e ininteligibilidade – segundo Burnyeat, porque o autor, na procura da generalidade, acaba ficando sem controle, acabando por denunciar não só textos filosóficos mas todo e qualquer escrito – incluindo leis, incluindo a linguagem ela mesma, escrita ou falada, incluindo ainda os seus próprios discursos. (Burnyeat continua recaindo na posição de que Platão despreza o *logos* ou é mais radical em sua crítica do que deveria.) Para Burnyeat, o autor só é competente em se *parecer* com Platão – essa a sua suposta mirada literária que foi atestada por

muitos autores. A segunda parte de seu texto parece ser uma narrativa mais moderada que concede algo de significativo, ao menos literariamente, à carta (apesar de, para Burnyeat, isso parecer ser em certo sentido algo negativo). Burnyeat, apesar das atenuações de narrativa nessa parte, acaba por recair na logicalidade hipercrítica de seu capítulo anterior.

Burnyeat continua uma análise interessante, comparando se o autor é competente em parecer com Platão ao citar poetas (em análise a respeito de como Platão parafraseia poetas nos diálogos, e o autor, na carta). Por exemplo: a digressão termina (344c) com uma paráfrase do verso homérico (*Il.* VII.360, XII.234) (“assim os deuses do Olimpo certamente destruíram seu julgamento”), Platão troca “deuses do Olimpo” por “mortais/homens” (Scott, 2015, p. 168):

Mas se na realidade para ele isso foi posto como sendo o mais sério, em obra escrita, “então” não deuses, mas mortais “fizeram-no perder o juízo”. (344c, tradução Trindade dos Santos e Juvino Maia, 2008).

Segundo Burnyeat, Platão teria sido mais audaz, pois teria, na *República VII*, trocado “como o fogo primeiro caiu sobre as naus dos Aqueus” (*Il.* XVI 112) por “como a dissensão teria primeiro caído sobre a cidade ideal” (545d-e). O contexto da frase “assim os mortais certamente destruíram seu senso” também importa, pois se sintoniza com o contexto da *Ilíada* (assim como a passagem da *República* se sintoniza com o contexto em Homero). O contexto da *Carta VII* e o da *Ilíada* são semelhantes nesse caso específico desse trecho, pois estão precedidas pela linha/ideia “se você realmente fala sério” (*Il.* VII 360, XII 235). Uma clara conclusão para um parágrafo que está insistindo em que nenhuma pessoa séria colocará em forma escrita seus mais sérios pensamentos. Teria sido o autor da carta incompetente ao fazer uma ‘cópia’ do estilo de citação homérica? Difícil decidir, pois se o autor da carta não é tão ‘ousado’ como na paráfrase feita na *República*, nem assim deixa de contextualizá-la bem com a *Ilíada*.

Burnyeat ainda trata sobre as implicações e o encerramento da passagem epistemológica. Segundo Burnyeat, o autor está fechando a passagem e caracterizando-a como um mito (μῦθος) e uma digressão (πλάνος), que antes era um discurso verdadeiro ou argumento (λόγος). O autor da *Carta* deixa claro que o caráter de mito se refere à *narrativa* toda, e o caráter de πλάνος especificamente à digressão (o discurso verdadeiro?). Burnyeat atenta para o fato de que Platão substitui sem dificuldades esses termos (λόγος e μῦθος) convencionalmente contrários (especialmente no *Timeu* – que pode estar na mente do autor quando ele escreve logo em seguida sobre os “primeiros e supremos princípios da natureza”). Segundo Burnyeat, o autor parece ser melodramático ao usar μῦθος e πλάνος. Platão pode estar querendo mostrar para o leitor as nuances de irracionalidade que se escondem nas palavras que ele escolheu para resumir sua narrativa e a performance de um *alto voo da metafísica*.

Nem Dionísio nem nenhum outro (melhor ou pior) que escreveu sobre os “primeiros princípios últimos da natureza” entendeu o que lhes foi ensinado. Essa é a primeira lição a ser extraída da digressão. Para Burnyeat (2015, p. 169), Platão tem reverência por esses princípios e é a maior autoridade neles. Estaria Platão falando do Bem (*República*), da fundamentação da Teoria das formas? Pensando no Cosmos do *Timeu* ou no Uno e Díade do limitado e ilimitado do ser? A frase ‘primeiros princípios da natureza’ pode evocar também os tratados pitagóricos ou pitagorizantes da Sicília (Pilolau, Arquitas) e da Academia (Espeusipo, Xenocrates).

Teríamos, segundo Burnyeat, ora um tom de comédia nessa caracterização dos princípios (os filósofos propõem como princípios coisas abstratas e remotas da vida diária), ora um tom de tragédia (quando os princípios que Platão venera são publicados para o mundo em geral, lá encontram recepção indigna e imprópria; p. 170). A segunda lição da digressão é que o motivo de Dionísio para escrever não era ter uma ajuda à memória (pois não existe perigo de esquecer, uma vez que você tenha entendido com a alma uma fórmula tão breve). Burnyeat esclarece dizendo que essa ‘fórmula breve’ pode se tratar da frase “ἀγαθόν ἐστιν ἐν” - “O Bem é Um”. Pode se referir então à polaridade dos dois princípios mais elevados do ‘Um’ e da ‘dualidade indefinida’. Dionísio escreveu por ambição (*filotimia*) de querer se mostrar um igual de Platão, plagiando suas ideias ou um desejo de se mostrar um homem de cultura, hábil a *pontificar* sobre a filosofia Platônica (p. 170). Terceira lição: a filotimia não te leva a lugar nenhum.

Os motivos possíveis para Dionísio não querer escutar mais lições: (1) uma lição já era o suficiente, pois ele já tinha encontrado, por si ou de outros professores, um entendimento adequado do material; (2) ele achou a lição péssima; (3) ele a achou além de sua capacidade – ele não poderia dedicar sua vida à busca da virtude e da sabedoria. O terceiro motivo faz mais sentido: falta de disciplina e trabalho duro é culpa do discípulo, e não do mestre. O segundo motivo é refutado por Platão no sentido de apresentar outras testemunhas (mais competentes) que dirão que a lição é excelente (reforçando que a lição teria sido pública). Quanto ao primeiro motivo, se Dionísio pensa bem sobre o que adquiriu ou encontrou em si mesmo, por que foi tão desrespeitoso com a “maior autoridade” no assunto? Assim, Platão encerra as consequências da digressão e volta à narrativa.

Burnyeat continua acompanhando e comentando, passo a passo, as ‘cenas’ e ‘atos’ da *Carta* (que agora se encaminham para uma bola de neve de tragédias). Dionísio parece se apropriar do patrimônio de Díon, dizendo que agora pertenciam ao filho dele. A ajuda que Dionísio prometera era uma ajuda condicional – na verdade, uma ameaça: caso Platão não fosse cúmplice de Dionísio ao tratar Díon como inimigo do Estado, isso aconteceria. O psicodrama continua por muitas páginas e mostra Platão não só desiludido mas também com raiva por ter viajado todo aquele caminho por nada. Com raiva de Dionísio, mas acima de tudo com raiva de si mesmo e daqueles que o forçaram

(345d7) “a retornar uma terceira vez ao estreito da Scylla” (para medir novamente o comprimento da mortal Caribdis). Essa citação da *Odisseia* é, segundo Burnyeat, patética e trágica, por pintar uma imagem de Platão como o longamente sofrido Odisseu, ansiando por seu retorno para casa. No contexto original, Odisseu foi jogado entre ventos contrários enviados por Zeus quando Hélios (Sol) exige expiação dos gregos, que ousaram fazer festa com seu gado (Hélios iria deixar de brilhar na terra). É uma imagem das pressões conflitantes que se abatem sobre Platão, penitência que deve sofrer se seu Sol, seu *primeiro princípio*, deve continuar brilhando entre nós. Essa passagem de Burnyeat faz a citação do autor parecer belamente consonante com o estilo platônico de citação, e também com atenção ao contexto original, não sendo assim em nada patética. Burnyeat (p. 173) parece muitas vezes, ao intentar criticar o texto e o autor como incompetentes, paradoxalmente revelar a maestria de sua composição.

Somente com ajuda divina Platão conseguiria sobreviver a essa terceira visita que colocava sua vida em perigo. Platão não pôde continuar no palácio depois de Díon ser tão maltratado. Dionísio ainda quer manter as aparências de respeitabilidade e tenta acalmar a raiva e tristeza de Platão fazendo-o ficar. Platão está disposto a ir embora de qualquer maneira, mas acaba virtualmente preso ao palácio. A narrativa prossegue com a quebra das promessas feitas por Dionísio. Adiciona-se o caso Heracleides (um opositor da tirania associado a Díon, porém depois seu rival) em que Platão intercede com vistas a um julgamento justo e acaba novamente sendo enganado pelo Tirano. Burnyeat (p. 180) recorda comentários de Aristóteles (*Rh.* I.12, 1373 18-21) em que fala sobre Díon e Calipus (o assassino de Díon), revelando que o filósofo poderia estar a par das viagens envolvendo seu mestre. Díon acaba por matar Heracleides – um dos elementos em sua corrupção e de sua consciência. Segundo Burnyeat, Díon acabará por morrer a morte de um filósofo que sacrificou sua própria consciência em nome do “governo filosófico”. Platão acaba sendo realocado para fora da Acrópole, para o meio dos mercenários, onde corre perigo de vida. Pelo menos algo Platão fez bem: promoveu a aliança entre Tarento e Siracusa. E então Arquitas vai com uma missão diplomática em resgate do filósofo, e Dionísio o libera (pelo menos isso) sem o dinheiro de Díon – sobre o qual Platão não fala mais.

Essa é uma narrativa dura de se contar (p. 182). Tanto que muito fica sem ser dito e esmiuçado, pressupondo-se que o interlocutor já sabe do que se trata. Segundo Burnyeat (p. 180), na tragédia é comum a ideia do ἀρρήτα (*unspeakable*), os horrores que não devem ser falados podem exercer seu efeito na audiência sem serem explicitamente mencionados (a audiência os conhece bem).

Encaminhando-nos para o final da carta, temos o encontro em Olímpia entre Platão e Díon. Vemos a fúria de Díon, e então as irreconciliáveis diferenças entre Platão e Díon. Díon quer que

Platão o ajude em sua vingança contra tais ultrajes – Díon se vê exilado e sem suas posses e terra, além de o tirano ter casado sua mulher com outro homem (Reid, Ralkowski, 2019, p. xiv). Poderia um caráter verdadeiramente justo nascer acima de tudo isso, transformando tais supostos males em algo bom? Platão diz que só foi partilhar da terra e da casa de Dionísio, participando nos ritos sagrados, porque foi mais ou menos forçado por Díon e os outros. Platão está muito velho para ajudar qualquer um em guerras, mas, diplomaticamente, diz que se quiserem fazer o bem e procurar ajuda por reconciliação, Platão estará com os dois. Mas enquanto os dois estão metidos em praticar o mal, chamem outros, mas não ele. Apesar de Platão concordar que Dionísio é perigoso e incorrigível, atenta para o fato de o tirano ter poupado sua vida enquanto muitos queriam matá-lo.

Por conta das desavenças entre os dois, o pior aconteceu. Díon traiu a filosofia, a base da amizade com Platão: o princípio de não violência (331b-d, 336e-337a). Estaríamos aqui às voltas com a tese socrática de que é sempre melhor sofrer do que cometer injustiça (1) 335a6-7 : “*One should count it a lesser evil to suffer great wrongs and injustices than to do them*”. Alguém pode considerar um mal menor sofrer grandes ofensas e injustiças ao invés de fazê-las. (2) 351c6-7 (no caso do assassinato de Heracleides – um opositor popular): “*He preferred to suffer unholy deeds rather than be the first to do them, but he took precautions against suffering them*”. (Ele preferiu sofrer atos profanos a praticá-los, mas tomava precauções para não sofrê-los). Segundo Burnyeat, a versão 2 compromete a versão 1 ao fazer uma exceção no caso de autodefesa antecipada, permitindo retaliação ao sofrimento antecipado. A posição 2 é o que revela a traição de Díon: acabou por assassinar Heracleides para evitar ameaças e males de sua parte. Segundo Burnyeat, ‘Platão’ (coloco entre aspas pois está se referindo a uma de suas obras) não admite essa posição e nenhuma exceção a 1 (citando *Crítón*, 49bd, e o exemplo de Sócrates, que prefere sofrer o pior do que tomar parte nos atos profanos dos 30 tiranos). Esses elementos acabaram por corromper Díon (não basta o desejo pelo governo constitucional), e ele começou a pensar que o fim almejado justifica qualquer meio. Díon teria também se corrompido conscientemente (mesmo com relutância) pelo dinheiro (seu e de seu partido e mercenários), para ganhar influência de honra e poder – em “nome de instaurar um governo constitucional e leis justas”.

Para Burnyeat, essa obra não é de história, mas de drama e literatura imaginativa. Duas versões são descritas aqui. Uma é que Díon já era desde sempre um ávido político egoísta, usando Platão para seus interesses. Outra versão é a de que Díon é um filósofo caído, um idealista sincero que se comprometeu sob pressão e “apagou a faísca que havia em sua alma” – traindo a filosofia e sua amizade com Platão. Burnyeat está a favor da segunda versão, que parece se enquadrar mais com a ideia de um autor que cria o caráter de seus personagens independentemente de como eram na vida real. Segundo Burnyeat, não há disputa sobre o retrato de Napoleão por Tolstói em *Guerra e*

Paz e assim não há contradição em dizer que Díon na *Sétima* é um filósofo caído (p. 187). A questão, para Burnyeat, não é “seria isso tudo historicamente verdadeiro?” mas, sim, “como a audiência desse drama ficará pensando sobre a queda de Díon?”.

Díon mirou um poder que traria maldições sobre ele e sua linhagem. Há um poder sobre-humano em operação (um δαίμων ou ἀλιτήριος) que não deixará acontecer o governo filosófico, seja pela persuasão de Platão, seja pela força bruta de Díon. Esse poder ‘maligno’ de certa forma também enfeitiçou Platão quando idealisticamente pensou poder aplicar sua filosofia na Sicília, sendo guiado pelo *daimon* de Díon. Para Burnyeat, essa teologia é não platônica, e lembra a Homero e a cena trágica do que a ética filosófica (já vimos a importância da noção de acaso/destino em Platão - para atenuar essa posição - rever discussão com Scott 2015, p. 57). Burnyeat nos diz que intenções de Díon continuam boas até o final... dessa maneira, pode continuar sendo visto como piedoso, temperado e considerador (p. 190). O assassinato de Heracleides o levou ao cume do poder contra seus inimigos, porém a ignorância de Calipus e Philostratus, juntamente com sua depravação e ambição acabou derrubando-o. Díon é como o bom piloto que acha que está preparado para a tempestade que se aproxima, porém é sobrepujado por sua violência inesperada e explosiva. O símile representa seu destino – um desastre natural, devido aos imprevisíveis fatores além de seu controle. Porém o leitor sabe quais são esses fatores. O autor adicionou à perspectiva teológica uma psicológica, de considerável interesse e originalidade (p. 190). *Penso que o autor aqui está longe de parecer incompetente*. Em termos platônicos, continua Burnyeat, a *Sétima* é um estudo do dano causado às vidas humanas pela parte do meio da alma: θυμός, o lugar de uma grande variedade de atitudes e emoções conectadas com o julgamento de outras pessoas, reações e expectativas sobre si mesmo. As três principais personagens nessa história estão preocupadas, cada uma a sua maneira, em salvar algo: Dionísio tem sua filotimia (amor pela honra) – ele é o θυμός “rolando solto”. A raiva de Díon em Olímpia é apresentada primariamente como resposta a como foi tratado com injustiça (mais do que a perda de dinheiro). A raiva está localizada no θυμός, ‘vontade’, ‘lugar das emoções’, ‘temperamento’, parte irracional. O θυμός também está relacionado com a vergonha. Mas Platão, até quando sucumbe à vergonha, não perde sua compostura virtuosa. Segundo o autor da carta, também Díon não compromete seus princípios filosóficos quando com raiva. Burnyeat denomina esses casos de descompostura como ἀκρασία – uma má mistura, uma incontinência (ἀκράτεια), uma vontade de poder, debilidade em autocontrole.

O vilão da narrativa é Dionísio, porém Platão não é perfeito. Platão é o bom tipo, σπουδαῖος, que Aristoteles recomenda para herói trágico – um homem bom o suficiente – cujo erro seria grosseiro não chamar de moral. Porém a ἀκρασία de Díon é mais séria: apesar de seu desejo por justiça, acaba por se afundar em crimes, injustiça, o desejo por maldade. Mas nenhum filósofo é

vilão como Dionísio II. O final da carta remete aos interlocutores. Peças como o de Ésquilo, Agamemnon, terminam com a audiência sabendo dolorosamente dos horrores por vir.

Que tipo de relato dos eventos o autor nos deu? Estamos diante dos motivos, razões, explicações (desculpas), pretextos de suas viagens? São razões que justificam ou que explicam as ações de Platão? No primeiro caso temos uma *apologia pro vita sua*. Burnyeat não nega que a apologética é uma das afiliações de gênero da *Sétima*, mas diz que a *Sétima* tem gêneros misturados (pois também contêm elementos de conselho). Os acontecimentos descritos na Carta são estranhos (*atopia* de eventos), extraordinários, surpreendentes. Tais acontecimentos pedem uma *explicação*. Uma *justificação* não faria sentido – ou faria pouco sentido aqui. Platão está sendo inteiramente honesto sobre o errôneo, auto-ilusório julgamento que erodiu suas dúvidas e o fez ir para Siracusa uma terceira vez. Não há jeito de justificar suas ações perante a opinião pública. O que Platão espera ter feito é ter mostrado suas ações como mais razoáveis do que elas teriam sido antes de termos lido seu relato. Não foi totalmente inexplicável. Segundo Burnyeat, podemos conceder que as razões das suas ações não foram tão boas, mas ao menos depois de ler essa narrativa nós podemos apreciar que ele tinha algumas razões para fazer o que fez. As razões são suficientes para explicar mas não justificar sua terceira ida à Siracusa.

Burnyeat encerra seu texto chamando atenção para a diversidade de artifícios (*devices*), alguns mais, outros menos convincentes, em que o autor tenta tecer uma multiplicidade de personagens e eventos em uma narrativa coesa em que, na medida do possível, cada desenvolvimento é ligado a outros anteriores. Esses desenvolvimentos ocorrem por causa do que ocorreu antes, não apenas depois disso. O autor fez com que os eventos de sua história parecessem mais prováveis e mais plausíveis do que de outra forma teria sido ou foi. Burnyeat parece argumentar contra a autenticidade partindo desse estilo de novela, tragédia em prosa. Mas depois de argumentar que o autor é incompetente (na digressão), acaba por mostrar o quão competente o autor da carta foi em construir uma narrativa bem encadeada e explicação dos temas envolvidos, revelando elementos de suspense, tragédia, psicodrama, poesia, temporalidades fluidas, que se combinam de forma cuidadosa. Talvez seria preciso também nos perguntarmos se a leitura de Burnyeat é uma leitura anacrônica ou uma visão teatral muito moderna da carta (dividida em atos).

7 As cartas de Platão e Isócrates: filosofia e o estilo epistolar em Noburu Notomi

Argumentando contra a *scholarship* anglófona e em favor da tradição que inclui e considera a carta como escrita pelo próprio Platão, o artigo de Notomi (2022) demonstra a possibilidade

histórica de que Platão tenha escrito cartas com propósitos filosóficos, muito provavelmente competindo com Isócrates (que já mencionamos brevemente na análise que fizemos de Frede e Burnyeat), que também usou o gênero literário das cartas para seus propósitos retórico-filosóficos. Essa experimentação da escrita pelos dois pode tê-los feito usar dispositivos como cartas e autobiografias.

Notomi diz ser importante para o entendimento da filosofia de Platão que a carta seja considerada tanto no que concerne à sua autenticidade (se foi escrita por Platão ou não) e se ela também representa as ideias e experiências de Platão (independentemente de quem escreveu a carta). A carta nos informa sobre o pensamento e atividade de Platão – então deve ser importante, pois nos diálogos ele não “aparece”.

Os ataques do que Notomi chama de a tradição anglófona acabam por trazer visões destoantes da filosofia platônica. A consideração das cartas faz nossa compreensão das atividades de Platão irem para além dos diálogos. Notomi cita Julia Annas e Malcolm Schofield como alguns que nessa tradição são contra a autoria platônica – esses autores sugerem que não devemos considerar a carta, nem os engajamentos de Platão com a política siciliana, para interpretar sua filosofia (Notomi, 2022, p. 68). Segundo Notomi, a leitura não política (Annas) e quietista (por influência de Sócrates) que fazem de Platão (e da *República*) é uma reação provável ao criticismo de Popper ao suposto totalitarismo presente nesse texto (e que Platão supostamente tentou aplicar na Sicília). A carta é então considerada como dando embasamento a um tipo de visão ‘politizada’, por pressupor, como de costume, que Platão concebeu a ideia do filósofo-rei e queria colocá-la em prática. Contra a leitura não política, Noburo se alinha com Vegetti – no sentido de que é preciso entender que, ao negar a existência e o poder de diálogos eminentemente políticos como a *República* ou a *Carta Sétima*, essa interpretação é prejudicial para a interpretação e o pensamento crítico. Seria melhor ficar sem a *República* ou a *Carta* caso o que se encontre lá não agrade à visão normalizadora do senso comum?

Notomi vai repensar então os seminários de Frede e Burnyeat, afirmando que não considera convincentes as sérias questões sobre a autenticidade da carta colocadas por eles. Notomi declara interpretar a digressão de maneira diferente da de Burnyeat, deixando de lado a afirmação deste de que o autor seria “filosoficamente incompetente”. Notomi foca mais no argumento de Frede, de que não existem cartas filosóficas no IV século a.C. Mais do que rejeitar a visão de Frede, Notomi pretende contribuir construtivamente para a interpretação de Platão, em resposta ao desafio colocado pelos seminários.

As afirmações de um personagem dramático como Sócrates na *República* (falando em primeira pessoa) e as afirmações de Platão na carta (também em primeira pessoa) devem ser

interpretadas da mesma forma? A dúvida que temos nos diálogos é se as falas de Sócrates representam a posição do autor, como porta-voz (coisa que não podemos afirmar). Alguns intérpretes de Platão se sentem inseguros, segundo Notomi, em acatar as afirmações de Platão na carta como sendo dele mesmo. Schofield (2006 apud Notomi, 2022) afirma, por exemplo, que isso seria uma abrupta guinada para fora de sua cuidadosa construção das vozes e personagens literários dos diálogos. Mas essa insegurança nos traz outras perguntas: Platão não tinha ideias dele mesmo? Sempre ele coloca suas palavras na boca de outro alguém? Geralmente, quando as palavras de um filósofo são colocadas em primeira pessoa, essas palavras são consideradas seu próprio pensamento, particularmente em tratados científicos (2022, p. 70). Segundo Notomi, o estilo da prosa como inquirição (*história*), foi uma invenção dos pré-socráticos – como Anaximandro –, e permite rejeitar a autoridade divina que se baseia na enunciação poética, e mostrar o próprio processo de investigação⁸¹. Esse estilo de tratado científico também foi usado por Aristóteles e incluído em suas aulas. Já Platão adota o estilo dos diálogos – também adotado por outros discípulos de Sócrates – que esconde seu autor.

Segundo Notomi, Platão escreveu mais que diálogos. Temos um preconceito, desde Schleiermacher, ao aceitar somente os diálogos como expressão da filosofia platônica. Mas pessoas do mundo antigo já usavam cartas para se corresponder com aqueles que viviam longe, e Platão não era exceção. Seus discípulos na Academia, que também foram diretores dela (Espeusipo, Xenócrates) se corresponderam (por cartas) em abundância com estadistas em outras regiões (Macedônia, Sicília, Sul da Itália, Chipre). Além dos diálogos, também temos poemas curtos (epigramas) – além de sabermos, por Diógenes, de Platão ter queimado seus escritos dramáticos (como tragédias), depois de ter encontrado Sócrates. Mesmo que muitos desses escritos sejam posteriormente atribuídos à Platão, nada impede de que alguns deles sejam autênticos (2022, p.71). Até os testemunhos das doutrinas não escritas são evidência de que Platão filosofou de diversas maneiras, e que o diálogo escrito era apenas mais uma.

Ao considerar o contexto de outras coleções de cartas no mundo antigo (Arquitas, Espeusipo – seus contemporâneos), Frede conclui que, por conta dessas coleções serem espúrias, também a coleção platônica estaria nessa condição – além de segundo Frede, a *Carta Sétima* ser anterior às cartas claramente autênticas que surgiram 60 anos depois (Epicuro). Esse argumento é forte, segundo Notomi, por estar livre de qualquer julgamento subjetivo da qualidade da teoria filosófica da carta, seu estilo ou sua atitude política. No entanto, esse argumento tem um ponto fraco: Frede ignora outras cartas, principalmente as de Isócrates – provavelmente porque não pensa nesse autor

⁸¹ Cf. Hecataeus, FGrH 264, 1a, 1, F; Heródoto, I.1.0.

como um filósofo (2022, p. 71). Nove cartas são atribuídas a Isócrates e consideradas genuínas por comentadores modernos – e Isócrates se considerou filósofo, além de orador (temos até uma referência à essa sua capacidade filosófica no final do *Fedro*⁸² de Platão). Desse modo, o exemplo de Isócrates é decisivo contra a alegação de Frede de que não havia cartas filosóficas no quarto século escritas por filósofos ou contemporâneos. O ônus da prova recai novamente nos ombros daqueles que afirmam a inautenticidade da carta – ainda mais considerando que as cartas eram tomadas como autênticas pela tradição antiga⁸³.

Segundo Notomi, analisar as cartas de Isócrates pode nos ajudar a entender as platônicas. Isócrates também escreve conselhos para persuadir amigos a tomar certas atitudes. Essas cartas, mais do que realmente endereçadas e entregues aos destinatários, podem ter circulado entre os amigos e pupilos de Isócrates, ou até como um documento público. As cartas guardam a capacidade de alguém dar conselhos a pessoas distantes sem precisar se deslocar viajando. Isócrates também usa a desculpa da idade para não viajar pessoalmente, ao escrever cartas (2022, p. 72).

Isócrates usa habilmente o gênero epistolar como meio para vincular propósitos retóricos e filosóficos – também considerando que a carta pode ser enviada para uma pessoa particular. Desse ponto de vista, é interessante notar que, para Notomi, essas cartas privadas podem não representar a visão pessoal do autor, que pode se expressar mais livremente. As cartas podem também ser úteis, enquanto ficcionais, para dramatizar a relação com o indivíduo no poder (2022, p. 73). Uma carta é também um de dois lados de um diálogo. Na antiguidade, cartas e diálogos eram considerados parentes, e usar o estilo epistolar na época de Isócrates e Platão era provavelmente mais comum, fácil e natural do que supomos – e até discípulos na Academia (como Espeusipo e Xenócrates) parecem ter escrito obras em forma epistolar. Essa consideração fortalece então a defesa da autenticidade da carta, invalidando os argumentos fortes de Frede – e podemos até pensar que esse estilo foi usado também por outros contemporâneos de Platão como método efetivo de expressar suas ideias.

A rivalidade de Platão com Isócrates também pode ser um motivo que explica por que Platão escreveu cartas. Notomi faz uma pesquisa apurada das cartas de Isócrates e as compara com a de Platão. Segundo Notomi, se a *Carta Sétima* é autêntica, não é uma correspondência pessoal, nem um simples exercício retórico, mas uma refinada e bem planejada obra de filosofia (no sentido de um jeito de viver bem – e não como doutrina). No entanto, ainda resta a possibilidade de a carta nunca

⁸² Em 279a-b temos que Sócrates expressa uma visão positiva de Isócrates, com esperança que ele será excelente em retórica no espírito da filosofia.

⁸³ Notomi cita Demetrius (*Eloc.* 228, 234, 290) para a *Ep. VII*, 349b, séc. II a. C (?) e Cícero (*Tusc.* V.100) para a *Ep. VII* (326b) e *Fin.* II (92), do séc. I BC. A “digressão” (πλάγη) de Aristox. no fr. 64 (Wehrli) pode ser uma alusão à *Ep. VII* (350d) e *XI* (358e).

ter sido enviada para a Sicília, mas ter sido feita com a intenção de que circulasse publicamente (assim como um escrito de Isócrates, *Busiris*). Isócrates, por ter a voz fraca, segundo Notomi, teria adotado esse estilo, como composição que combina retórica e epístola – ao invés de falar de improviso para grandes audiências. A carta é enviada aos destinatários, e lida por alguém que não o escritor (2022, p. 74). E muitos filósofos, tanto na antiguidade (Isócrates, Cícero, Sêneca) como na modernidade (Descartes, Leibniz, Voltaire), também escreveram cartas como formas de expressar seus pensamentos (Notomi, 2022, p. 74)

A relação entre Platão e Isócrates é incerta, pelo silêncio (apesar da passagem no *Fedro*) entre os dois. Mesmo assim, Notomi trabalha com algumas evidências que podem aproximá-los, por comparação. Por exemplo, a obra *Antidosis* de Isócrates está de alguma forma relacionada com a *Carta Sétima*: ambos os textos defendem o seu autor de críticas, com um discurso que explica suas atividades na vida (e políticas em Siracusa, no caso de Platão), contra os pré-conceitos circulando; ambos os textos são escritos na idade avançada, podendo ser lidos como uma forma de autobiografia; ambos apresentam suas ideias filosóficas pelo meio dessas longas peças (*Antidosis*, 167-214, 243-309; *Carta Sétima*, 342a-344d); ambos os textos justificam sua relação com amigos próximos, que foram mortos e criticados por muitos (Díon, Timoteus). Ambas as obras transcendem um gênero particular: *Antidosis* é um discurso forense mais longo que o comum, e contém citações do passado do próprio Isócrates. A *Carta Sétima* é mais do que uma carta, pois pode ser tão longa quanto um diálogo (*Mênnon*, por exemplo) e tem partes mais tratadísticas, dramáticas ou em tom de manifesto, apresentando como o filósofo deve viver. Ambos podem ter sido influenciados por Sócrates. A *Carta Sétima*, para Arnaldo Momigliano (1993, p. 60-62, apud Notomi, 2022), foi a maior carta autobiográfica da antiguidade, ainda mais nesse século da biografia – por todos tentarem descrever a vida de Sócrates no gênero dos diálogos socráticos. Também na história da filosofia alguns filósofos vão expressar suas ideias biograficamente: Agostinho, Rousseau, Kierkegaard são exemplos.

Notomi reforça que Platão experimentou muitos estilos, mesmo dentro dos diálogos (a *Apologia* de Sócrates sendo um discurso forense, por exemplo). Os discursos ficcionais transmitem indiretamente ideias – o *Fedro* contém discursos epidícticos (louvor e culpa), o *Banquete* possui vários discursos improvisados, o *Timeu* possui uma grande parte como tratado científico, as *Leis* introduzem preâmbulos: assim Platão combina esses gêneros para avançar argumentos filosóficos (2022, p. 76). Isócrates e Platão, mesmo sem mencionarem a si mesmos, parecem ter competido e colaborado entre si ao desenvolver seus estilos filosóficos de escrita – suas críticas e defesas da escrita também. O estilo epistolar é muito eficaz no séc. IV, e permite que um texto seja endereçado a uma pessoa particular num contexto particular, evitando talvez algumas das fraquezas da escrita.

Em cada estilo, Platão direciona suas palavras cuidadosamente para seus colegas e para todo o povo da Grécia, incluindo seus rivais. Seu propósito não é tanto construir um sistema de doutrinas, mas discutir questões filosóficas – e escrever a carta pode ser um método poderoso para fazer isso (2022, p. 76). Enquanto na obra dramática da *República* estamos diante de uma proposta puramente teórica e em palavras sobre a realização do Estado ideal, já na autobiográfica *Carta Sétima* estamos diante de como Platão concebeu essa ideia na juventude e achou uma boa oportunidade de colocá-la em prática mais tarde na vida. Nessa medida, seria uma proposta séria de criar uma sociedade justa e feliz, e o eu autoral indica a intenção original da tese (2022, p 77). Também é preciso atentar, segundo Notomi, ao fato de que uma autobiografia pode não representar os fatos históricos ou as ideias do próprio autor, pois nelas os autores se defendem, se desculpam, ignoram verdades inconvenientes ou distorcem a memória, seja conscientemente ou não, não podendo constituir uma evidência decisiva. Ao associar o filosofar com o falar e escrever, falar ou escrever em primeira pessoa não garante uma investigação mais objetiva da verdade, pois ainda contém um elemento de performance e exige uma habilidade hermenêutica para que haja compreensão e uma apropriação filosóficas. Mas nesse tipo de estilo as ideias são apresentadas de maneira filosófica e valem a pena serem examinadas e comparadas com outras obras, para além do contexto biográfico. Os filósofos gregos experimentaram com vários estilos em seus escritos: poesia, tratado, aforismo, diálogo, discurso e cartas. Apesar de nós hoje pensarmos que os filósofos escrevem somente tratados acadêmicos (artigos, livros, aulas), para os antigos o leque era mais amplo. É a partir do estudo desses estilos, e da proposta socrática do “diga o que você pensa”, que podemos aprimorar nossa prática filosófica. Assim, a *Carta Sétima* deve estar na base da nossa compreensão da filosofia platônica, juntamente com os diálogos.

PARTE 2: INTERPRETAÇÃO E COMPARAÇÃO DA DIGRESSÃO COM OS DIÁLOGOS

8 Do início da Carta até a Digressão: autoexame da vida filosófica e política.

A verdade platônica tem a ver exatamente com o nosso mundo de incertezas, inquietudes, erros, fracassos, mas também com o nosso mundo de certezas relativas, de expectativas, de vontade de mudança, em suma, com o nosso viver concreto num mundo real, com a nossa tomada de posições concreta perante as múltiplas perspectivas a partir das quais vivemos o mundo. (Casertano, 2010, p. 11).

Platão remete a carta aos familiares e companheiros (“οἰκείοις τε καὶ ἑταίροις”, 323d) de seu amigo Díon, mas também, como vimos na primeira parte, para o público cultural da época. Platão está em Atenas no momento da escrita da carta. Em sua retórica, mais do que somente relatar suas viagens a Siracusa, Platão está interessado em mitigar as paixões e vontade de vingança de seus correspondentes, tentando evitar mais derramamento de sangue. A carta revela as intenções de Platão com relação a esses correspondentes. Ele os saúda com um “εὖ πράττειν”, um “*well doing*”, um desejo de ‘boa prática’, de sucesso. Platão se vê exortado a colaborar tanto em *obra* (ἔργον) como em *palavra* (λόγος) com o pensamento e querer de Díon e a de seus familiares/amigos. Importante lembrar que Díon, cunhado do tirano de Siracusa (Dionísio I), acabou morrendo com os acontecimentos políticos em que se envolveu – um outro “camarada” (ἑταῖρος) de Platão, Cálipo, associado da Academia, foi seu assassino – e a suposta culpa de Platão (e da Academia) nisso tudo também o faz escrever essa carta como possível esclarecimento. É importante a atenção que Platão devota para não ser considerado o pai desses acontecimentos⁸⁴, assim como é reflexo da sua concepção de filosofia de que ele não é o pai de nenhuma doutrina final, mas um pensador maiêutico. Esse ponto não significa que Platão não tenha princípios ou métodos, ou que não tenha um nexos de ideias que considera valiosa, ou uma ‘agenda substancial’. Platão considera as dificuldades tanto para si quanto para a própria linguagem, em alcançar esse fim. Fala Platão sobre Díon:

eu poderia dizer qual eram o propósito e desejo dele, não por mera especulação, mas por saber com certeza. [...] pensava necessário os siracusanos serem livres e governados de acordo com as melhores leis.⁸⁵

τίς δ' ἦν ἡ ἐκείνου διάνοια καὶ ἐπιθυμία, σχεδὸν οὐκ εἰκάζων ἀλλ' ὡς εἰδῶς σαφῶς εἶποιμ' ἄν. [...] Συρακοσίους οἴεσθαι δεῖν ἐλευθέρους εἶναι, κατὰ νόμους τοῦς ἀρίστους οἰκοῦντας (324a-b)

⁸⁴ O fardo do mestre também está no fato de que ele é visto em seu ser a partir do que os discípulos se tornaram.

⁸⁵ Em língua portuguesa uso a tradução de Juvino Maia Jr. E Trindade dos Santos (2008), texto em grego estabelecido por John Burnet (1903). Eu mesmo traduzo algumas passagens, quando não há indicação do tradutor.

Platão vai oferecer uma explicação de por que conhece tão bem o propósito de Díon por liberdade e por que o ajudou. Platão aconselha-os a seguir esse propósito da liberdade e das melhores leis – não estar à mercê, escravos de um tirano, mas se beneficiar das vantagens de uma constituição filosoficamente concebida –, o que nos remete também à obra de Platão, as *Leis*. O tom da carta em seu início é político: trata do que fazer diante da morte de Díon, de conselhos sobre o governo e as leis. Mais do que um Platão utópico, vemos aqui uma relação sutil e realista entre filosofia e política na aplicação prática. Veremos se desenvolver nesse início e ao longo da *Carta Sétima* um tom pessimista em sua retórica, um tom que lembra Sócrates em sua recusa em participar (buscando o justo) de um determinado modo injusto de política (*Apologia*, 31c-35e)⁸⁶. A contextura política da Sicília e a oportunidade, ou tempo crítico (καῖρος), para Platão atuar é trazida à tona juntamente com os eventos de sua vida nas viagens a Siracusa. Platão conta então sobre suas próprias aspirações políticas:

Quando eu era jovem passei⁸⁷ exatamente o mesmo que muitos: pensei, caso me tornasse logo senhor de mim mesmo, ir de imediato aos assuntos públicos da cidade.

νέος ἐγὼ ποτε ὄν πολλοῖς δὴ ταῦτὸν ἔπαθον: ᾤθηην, εἰ θᾶπτον ἑμαυτοῦ γενοίμην κύριος, ἐπὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως εὐθὺς ἰέναι. (324b-c)

Platão narra os eventos que sucederam a democracia ateniense, a revolução que marcou a vitória de Esparta sobre Atenas, na Guerra do Peloponeso, com o estabelecimento de magistrados com plenos poderes. Alguns desses magistrados eram familiares de Platão e o convidaram a fazer parte da política. Platão não achou estranho esse convite:

Pois pensei que eles dirigiriam a cidade levando-a de um modo de vida injusto para um modo justo, de tal forma que prestava atenção a eles, para o que fariam. E de fato vi em pouco tempo os homens mostrando a constituição anterior ser de ouro.

ᾤθηην γὰρ αὐτοὺς ἔκ τινος ἀδίκου βίου ἐπὶ δίκαιον τρόπον ἄγοντας διοικήσειν δὴ τὴν πόλιν, ὥστε αὐτοῖς σφόδρα προσεῖχον τὸν νοῦν, τί πράξειεν. καὶ ὄρων δῆπου τοὺς ἄνδρας ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ χρυσοῦν ἀποδείξαντας τὴν ἔμπροσθεν πολιτείαν (324cd)

Esse governo dos trinta é tido por Platão como pior que o anterior. A perseguição e resistência de Sócrates diante desses governantes também é narrada: eles mandaram-no com outros

⁸⁶ “já me ouvistes muitas vezes de mim, sempre que vos digo que me aparece um daimon ou uma divindade, ou seja, aquilo de que na acusação Mileto me acusa, para me ridicularizar. É uma coisa que me acontece desde a infância: uma voz que me surge e, quando vem, sempre me impede de fazer alguma coisa, mas nunca me incita a fazê-la. É ela que se opõe a que me envolva na política e parece-me bem que se oponha. Pois, sabeis, Atenienses, que, se eu tentasse fazer política, há muito que teria sido destruído, sem benefício para nenhum de vós, nem para mim.” *Apologia*, 31c-35e, tradução Trindade dos Santos.

⁸⁷ Traduções alternativas: “me impressionei”, “me afetei”, “senti”.

contra um dos cidadãos, à força, e querendo que Sócrates se tornasse cúmplice dos negócios perversos deles – ao que Sócrates recusou-se. Platão desgosta dessa situação⁸⁸:

Vi todas essas coisas e ainda outros casos como esses não menores, não aguentei e afastei-me das maldades daquela época. Em não muito tempo, caíram os trinta e todo o regime político de então. De novo, mas devagar, me arrastava do mesmo modo o desejo de administrar a coisa pública.

ἂ δὴ πάντα καθορῶν καὶ εἴ τιν' ἄλλα τοιαῦτα οὐ σμικρά, ἐδυσχέρανά τε καὶ ἐμαυτὸν ἐπανήγαγον ἀπὸ τῶν τότε κακῶν. χρόνῳ δὲ οὐ πολλῷ μετέπεσε τὰ τῶν τριάκοντά τε καὶ πᾶσα ἡ τότε πολιτεία: πάλιν δὲ βραδύτερον μὲν, εἴλκεν δέ με ὅμως ἡ περὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτικὰ ἐπιθυμία (325a)

Depois da queda dos trinta, nas agitações políticas, aconteciam vinganças pessoais contra os que antes ocupavam o poder, e também contra seus cúmplices. Apesar de muito ter sido feito com equidade (325b), levaram o companheiro (ἐταῖρον) de Platão, Sócrates, para ser julgado e condenado por injustas acusações (mesmo tendo ele se recusado a matar um de seus amigos quando esses estavam em exílio).

Considerando por mim essas coisas e também os homens que faziam política, e as leis e costumes, quanto mais examinava e também avançava em idade, tanto mais difícil me pareceu ser lidar com a política corretamente.⁸⁹

σκοποῦντι δὴ μοι ταῦτά τε καὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πράττοντας τὰ πολιτικά, καὶ τοὺς νόμους γε καὶ ἔθη, ὅσῳ μᾶλλον διεσκόπουν ἡλικίας τε εἰς τὸ πρόσθε προύβαινον, τοσούτῳ χαλεπότερον ἐφαίνετο ὀρθῶς εἶναι μοι τὰ πολιτικὰ διοικεῖν. (325c)

Aquí parece crescer gradualmente o desapontamento de Platão, o seu pessimismo com a política. Nesse sentido de desesperança, afirma: sem amigos e companheiros fiéis não é possível agir (“οὔτε γὰρ ἄνευ φίλων ἀνδρῶν καὶ ἐταίρων πιστῶν οἷόν τ' εἶναι πράττειν”). Para Platão, a corrupção dos artigos das leis e dos costumes se propagava espantosamente:

As leis escritas e os costumes iam se corrompendo a tal ponto e tão escandalosamente, que eu, que antes estava cheio de vontade⁹⁰ de participar nas atividades públicas, observando⁹¹ essas coisas e vendo-as totalmente à deriva, acabei por ficar em vertigem⁹².

⁸⁸Vê-se que a morte de Sócrates perpassa os diálogos (e a *Carta*) de gravidade e seriedade – atravessando mesmo a ironia e o jogo dos *Diálogos*.

⁸⁹Outra possibilidade de tradução da última parte: “Mais difícil parecia (para mim) ser político corretamente.”

⁹⁰ “Ímpeto”.

⁹¹ “Mirando”, diferente de “olhando”.

⁹² Sigo aqui Trindade (2008), mas “ἰληγγιᾶν” pode significar “nauseado” (com relação à metáfora do navio e a política), “bêbado”, “tonto”, “perder a cabeça”.

τά τε τῶν νόμων γράμματα καὶ ἔθνη διεφθείρετο καὶ ἐπεδίδου θαυμαστὸν ὅσον, ὥστε με, τὸ πρῶτον πολλῆς μεστὸν ὄντα ὀρμῆς ἐπὶ τὸ πράττειν τὰ κοινά, βλέποντα εἰς ταῦτα καὶ φερόμενα ὀρῶντα πάντη πάντως, τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν (325d)

Platão não deixa, contudo, (325e) de esperar um momento adequado, caso a situação melhorasse, para realizar o ‘bem comum’ (“τὸ πράττειν τὰ κοινά”), administrar, se engajar com coisas e assuntos públicos da comunidade. Platão entende que todas as cidades de agora são mal-governadas, com legislação quase incurável, faltando aos governantes uma preparação extraordinária aliada à fortuna. Platão tem o seguinte em mente quando vai pela primeira vez à Itália e à Sicília (326ab):

E fui compelido a falar, recomendando a filosofia correta, como é a partir dela que discernimos todas as formas de justiça, tanto em assuntos públicos quanto privados. E que a espécie dos homens não deixará das malvadezas até que ou a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente alcance o poder político, ou os que detêm o poder nas cidades, por um destino divino, realmente filosofem.

λέγειν τε ἠναγκάσθην, ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἔστιν τὰ τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν: κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ. (326a-b)

Nesse passo da carta, Platão nos remete a uma imagem muito conhecida da *República* (V, 473c-d). Vejamos como essa mensagem se encontra na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (2001):

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucou, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efetivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública.

ἐὰν μὴ, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσιν γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δυνάμεις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλὰ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῶ ἀνθρώπινῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἢ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν ὃ ἐμοὶ πάλαι ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὀρῶντι ὡς πολὺ παρὰ δόξαν ῥηθήσεται: χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ. (*Rep.*, 473c-d)

A semelhança das duas passagens (a primeira de Platão, a segunda de Sócrates) no que diz respeito ao papel da filosofia no governo e de seu saber acerca do justo, em público ou em particular, nos faz pensar no grau de intertextualidade com que a carta está sendo construída. A referência a certas ideias e passagens não faz da carta uma cópia simples – Platão pode estar propositalmente remontando a sua obra, mas direcionando essas ideias já trabalhadas em outro contexto.

Platão conta então da sua *primeira viagem à Sicília* (326b-327a), tendo se desagradado dos excessivos banquetes e do modo de vida demasiadamente sensual-luxurioso (326b-326d). Nessa primeira ida tinha Platão por volta dos 40 anos (em 386-388)⁹³. Descreve sua influência e seu companheirismo com Díon – que acabará por recusar também esse tipo de vida e se dedicar às lições que tivera com Platão. Mais dado à virtude que aos prazeres e sensualidades, compreendeu bem as lições que teve com Platão, e Díon acabou por ser perseguido por seu modo de vida destoante dos de Siracusa, até a morte do tirano (327b).

Ao contar sobre o contexto de sua segunda visita (326d-330b), Platão nos diz que Díon pensou que Dionísio II fosse também alguém com retos propósitos, dentre outros – não muitos (327bc). Se assim fosse, os siracusanos também poderiam ser mais belos e melhores. Dionísio II é persuadido por Díon a chamar Platão (327d). Platão é convencido a tentar ir a Siracusa (com argumentos sutis sobre a oportunidade, sua possível falta de coragem), pois as condições eram favoráveis: Dionísio e os seus tinham desejo de filosofia e educação, estando dispostos a ouvir. Mais tarde se revelará que não era bem assim: mas Platão vai, achando que, se conseguir persuadir ao menos um, terá feito tudo de bom. Entretanto, vai principalmente com medo de se envergonhar e se autorreprovando pela possibilidade de seus discursos serem apenas uma voz sem ação – por poder ser censurado pela filosofia (e por Zeus hospitaleiro – pois Platão já tinha sido hóspede de Díon na primeira viagem) por prejudicá-la em sua forma de agir (ou, nesse caso, não agindo; 328c-d).

Podemos dizer que nessa passagem Platão já “prevê” a crítica dos milênios por vir que se referem a sua filosofia política, afirmando seu pensamento como algo utópico e externo, uma voz vazia de possibilidade de pôr-se à prova na prática real. É importante notarmos que Platão tenta aplicar uma *παίδεια* filosófico-política, apesar de fracassar – isso já demonstra sua consciência prática. Mais à frente se verá que também exige coragem o não-se-meter com tiranos, não tentar ensiná-los quando não querem ouvir ou se transformar. Covarde seria o que continuasse a aconselhar sob essas circunstâncias.

⁹³ A esse respeito, ver Pinheiro (2008).

Nessa altura da *Carta VII*, já narrando sua segunda ida a Siracusa, aparece uma palavra que ocorre no início do *Fedro* (227b)⁹⁴ e que é importante para sabermos das “ocupações” de Platão:

Então fui de fato de acordo com motivos razoáveis e justos, tanto quanto é possível ao homem, por essas razões largando minhas **ocupações**, que são nobres⁹⁵, para ficar sob a tirania, que não parecia convir nem aos meus discursos⁹⁶ nem a mim. E viajando, por minha conta me liberei⁹⁷ de Zeus hospitaleiro e me revelei irrepreensível de culpa como filósofo, caso a filosofia viesse a ser caluniada por algo se eu, cedendo⁹⁸ às comodidades e acovardando-me, participasse da infâmia⁹⁹.

ἀλλ' ἦλθον μὲν κατὰ λόγον ἐν δίκη τε ὡς οἶόν τε ἀνθρώπῳ μάλιστα, διὰ τε τὰ τοιαῦτα καταλιπὼν τὰς ἐμαυτοῦ **διατριβάς**, οὔσας οὐκ ἀσχήμονας, ὑπὸ τυραννίδα δοκοῦσαν οὐ πρόπειν τοῖς ἐμοῖς λόγοις οὐδὲ ἐμοί: ἐλθὼν τε ἐμαυτὸν ἡλευθέρωσα Διὸς ξενίου καὶ τῆς φιλοσόφου ἀνέγκλητον μοίρας παρέσχον, ἐπονειδίστου γενομένης ἄν, εἴ τι καταμαλθακισθεὶς καὶ ἀποδειλιῶν αἰσχύνῃς μετέσχον κακῆς. (329ab)

Uma palavra importante chama atenção aqui: “διατριβάς”¹⁰⁰, traduzida por ocupações, mas podendo ser traduzida por “conferências”. Essas διατριβαί se referem provavelmente às ocupações de Platão na Academia. Ela nos remete tanto para o sentido de *passatempo*, como de *estudo*, *lição*, *tempo para debater* no discurso em determinado tema. Tempo dispendido num modo de vida, oscila entre *passatempo* e *ocupação séria*, mas certamente ressoando com o tempo livre (*Fedro*, 277b).¹⁰¹ Está Platão tratando de suas ocupações e modo de vida no geral, ou se referindo em específico a sua atividade de escritor, suas conversações filosóficas na Academia ou com outros filósofos mais próximos? A Academia é fundada logo depois de sua primeira ida em 388 – lembremo-nos que em 329a-b Platão está indo pela segunda vez, então “διατριβάς” pode se referir sim a suas ocupações na Academia¹⁰². A experiência na Sicília (e as experiências com comunidades pitagóricas) pode ter sido um protótipo da Academia. E não impede que Platão já estivesse num processo de aprendizado e pesquisa com os seus, além de envolvido com sua produção escrita. Inclusive Platão pode ter ido com seus amigos para lá, mais para poder filosofar “em paz”, longe da Atenas que matou Sócrates e perto do poder da Sicília, do que para tentar transformar o tirano em filósofo – que seria sua

⁹⁴ “E como vos entretivestes [se ocuparam]? Sem dúvida Lísias vos banqueteava com seus discursos?”

⁹⁵ “não vergonhosas”, “não indecorosas”, “não feias”.

⁹⁶ “Razões”, “propósitos”.

⁹⁷ Da obrigação perante Zeus.

⁹⁸ “Amolecido”, “remisso”, “acomodado”.

⁹⁹ “Desonra”, “infâmia”, “vergonha”.

¹⁰⁰ Alguns dos seus significados segundo LSJ: 1. Passatempo, entreter-se 2. Ocupação séria, estudo (discurso, lição ética, escola de filosofia – um lugar para ensinar) 3. *Modo de vida*, de viver.

¹⁰¹ Temos na significação da palavra uma oscilação entre um positivo (tempo livre, passatempo, debate frutífero) e um negativo (dispêndio de tempo, esforço, trabalho “de parto?”).

¹⁰² Até mesmo a *República* (II-X) pode ter sido escrita depois dessa viagem.

motivação mais explícita na *Carta*. Mas então supomos que Platão já teria um círculo próximo e contatos com outras escolas, de matemáticos, por exemplo, que também se situavam na região da Itália. Mesmo na Sicília Platão continua estudando e dialogando com outros cientistas e filósofos, provavelmente também ‘fazendo metafísica’ e não só política. Temos a questão nebulosa de saber como ele influenciou e foi influenciado pelos filósofos locais.

Platão continua então a narrar sua segunda viagem à Siracusa, deixando provavelmente seu modo de vida na Academia, suas ocupações, διατριβαί (uma ocupação com discursos, conferências). Lá viu Dionísio, o tirano mais jovem, cercado de calúnias quanto ao desejo de Díon de tomar o poder. Díon é expulso, e Platão é então como que considerado cúmplice; Dionísio trata-os superficialmente bem (para evitar rumores), mas prende Platão na acrópole. Dionísio queria parecer ter se associado a Platão, mas sem ouvi-lo nem às suas lições de filosofia. Platão ainda nutria uma esperança sobre o desejo de Dionísio de viver uma vida de filósofo (“τῆς φιλοσόφου ζωῆς”, 330b), mas foi frustrado em sua tentativa pela resistência dele. Platão foi nutrindo o propósito de aconselhar um homem enfermo e submetido a um regime miserável (330c-e), querendo mudar sua vida para melhorar sua saúde. Mas, uma vez que haja uma nítida contrariedade do governo ao medicamento correto, e há ordens de se submeter às vontades e desejos do governo como está, se consideraria não ser homem corajoso ao continuar a aconselhar nessas circunstâncias. A alegoria do médico também é forte para entender os propósitos de Platão em suas viagens. Esses são os limites do conselho. É preciso que se viva com certa constância para que se possa ser aconselhado (331b). Não se força à obediência quando se trata de tais lições, é preciso uma experiência vital, um engajamento pessoal e a convivência com elas. Não se força alguém a filosofar. Platão afirma que aconselharia à força somente um escravo, ou um pai e mãe doentes mas que não lhes agradaria seguir uma vida imposta:

Mas se alguns vivem um modo de vida imposto, que satisfaz a eles mas não a mim, então eu nem iria irritar-me em vão advertindo-os com conselhos, nem servir a eles lisonjeando-os, nem faria muitas de suas vontades que eu mesmo não iria querer acolher. É preciso o prudente viver considerando o mesmo acerca da própria cidade: por um lado falar, se não parecer ser bem governada, caso tenha de falar, mas que não seja em vão, e que não venha a ser morto falando, por outro lado não trazer violência à pátria por meio da revolução do regime político. Quando, sem banimento nem massacre de homens, não for possível vir a ser o melhor, fazer votos que tragam tranquilidade e bens tanto a si quanto à cidade. (331c-d)

ἐὰν δέ τινα καθεστῶτα ζῶσι βίον, ἑαυτοῖς ἀρέσκοντα, ἐμοὶ δὲ μή, μήτε ἀπεχθάνεσθαι μάτην νοουθετοῦντα μήτε δὴ κολακεύοντά γε ὑπηρετεῖν αὐτοῖς, πληρώσεις ἐπιθυμιῶν ἐκπορίζοντα ἄς αὐτὸς ἀσπαζόμενος οὐκ ἂν ἐθέλωμι ζῆν. ταῦτόν δὴ καὶ περὶ πόλεως αὐτοῦ διανοούμενον χρῆ ζῆν τὸν ἔμφορνα:

λέγειν μὲν, εἰ μὴ καλῶς αὐτῷ φαίνοιτο πολιτεύεσθαι, εἰ μέλλοι μήτε ματαίως ἐρεῖν μήτε ἀποθανεῖσθαι λέγων, βίαν δὲ πατρίδι πολιτείας μεταβολῆς μὴ προσφέρειν, ὅταν ἄνευ φυγῆς καὶ σφαγῆς ἀνδρῶν μὴ δυνατὸν ἦ γίνεσθαι τὴν ἀρίστην, ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα εὐχεσθαι τὰ ἀγαθὰ αὐτῷ τε καὶ τῇ πόλει.

Após a primeira viagem, a narrativa se detém nos conselhos dados aos amigos de Díon, adentrando em minúcias políticas de Siracusa e seu entorno estratégico. Em 334c-337, Platão oferece seus conselhos, remetendo-o tanto a Díon quanto a Dionísio II e aos familiares de Díon: que a cidade (Sicília) fosse governada por leis livres (ornadas e aplicadas pelo cidadão) e não déspotas (que escravizam o cidadão), que filosofia e poder andem juntos para que se ilumine a opinião dos homens acerca da justiça, para que vivam com prudência pela justiça, seja por possuí-la seja por terem sido instruídos e educados assim (335de). Além disso, é concreto seu desejo de transformação com paz e tranquilidade (contra violências, massacres). O conselho de Platão visa evitar o ciclo de violência: ele propõe então que seus correspondentes procurem primeiro o estudo, a excelência, sendo senhores de si (sóbrios) o quanto for possível e buscando fiéis amigos e companheiros, para que surjam alianças entre cidades no intuito de conter as ameaças externas (que ameaçavam a Sicília, por exemplo) (331d, 332d). A constituição estabelecida estaria sendo constituída por esses amigos como num conselho de legisladores, que também se sujeitam a cumprir as leis que promulgam, visando a destituição do domínio arbitrário do tirano.

Depois dos conselhos, Platão falará de sua terceira visita à Sicília (337e-342a), vez que volta, em 361 a.C., com 65 anos, tentando (mas agora sem esperanças) tanto testar Dionísio filosoficamente quanto mediar diplomaticamente o conflito entre Dionísio e Díon. O filósofo acaba se desentendendo com o tirano, “empanturrado de opiniões superficiais ou falsas” (338d-340b), e acaba tendo de fugir com ajuda de Arquitas. A decepção com a cidade e o projeto teórico que essa decepção suscita fazem-nos compreender melhor a atualidade e perenidade do próprio platonismo. Platão está lutando contra as calúnias e falsos discursos, querendo ao mesmo tempo propor discursos corretos, estáveis e estabilizadores (que interliguem justiça, poder e filosofia). Vemos assim que o *logos* verdadeiro de Platão, que tenta aconselhar politicamente Dionísio, pode ser mal interpretado e ignorado, enquanto os *fake logoi* e rumores podem ser persuasivos. Temos aí mais um ponto explícito da fragilidade do discurso a ser observado. Dionísio falha em discernir (κρινεῖν) o falso do verdadeiro. Em ouvir o discurso correto (Reid, Ralkowski, 2019, p. 257). O solo da verdade parece se concentrar aí no julgamento das testemunhas sobre as coisas ditas: em examinar se elas, enquanto testemunhas, carregam alguma verdade ou não. O *lógos* calunioso triunfou, e Platão falha em persuadir Dionísio II.

9.1 O teste da vida filosófica e a crítica ao livro de Dionísio

Para entendermos melhor a digressão precisamos contextualizá-la apropriadamente na carta, principalmente no teste feito por Platão ao tirano e o resultado dessa tentativa de influenciá-lo filosoficamente. A digressão é motivada pela suposta escrita do tirano de um livro sobre a filosofia platônica ou com base nela. Platão se debruça agora sobre sua terceira visita (337e-342a) antes de entrar propriamente na questão de “por que a filosofia não pode ser expressa” (342a-345c).

Platão já havia ido para a Sicília duas vezes antes. Qual o motivo de Dionísio chamar Platão uma terceira vez? Chegaram notícias de que Dionísio II havia, por fim, se interessado pela filosofia. Em 338d Platão afirma que alguns em Siracusa receberam instrução de Díon, e outros aprenderam desses, enchendo a cabeça com aprendizados errôneos (“παρακουσμάτων”) sobre questões filosóficas (“κατά φιλοσοφίαν”). Esses aprendizes foram até Dionísio para debater com ele questões filosóficas, supondo que o tirano frequentou lições completas de Platão. Dionísio sente prazer em ser considerado versado na filosofia platônica, mas “se envergonha” de não saber responder a esses aprendizes (de não ter aproveitado a oportunidade com Platão, enquanto este lá residia; 338d-e). Assim, ele ficou com um desejo de instrução mais definitivo, e seu amor pela fama o incentivou a chamar novamente Platão.

Com algumas recusas de Platão (por estar velho, por exemplo), o tirano fica ansioso e nervoso, e manda uma nau trirreme e uma carta “ultimato” em que promete que, se Platão viesse, as relações com Díon (nesse momento exilado) iriam melhorar (caso contrário... nada seria feito). A carta está contando um *lógos* verdadeiro, um testemunho sobre os fatos ocorridos, e reforça que Platão foi uma terceira vez para não trair Díon nem a filosofia e conferir se ainda restava alguma chance de que Dionísio tivesse desejo de filosofar. Platão estava sendo ‘testado’ em sua lealdade perante Díon, Atenas e Siracusa. Também a aliança entre Arquitas em Tarento e Dionísio estava ameaçada – uma aliança que Platão tinha ajudado a criar diplomaticamente em suas visitas anteriores. Também a reputação da filosofia (como mero jogo de palavras) também estava sendo posta à prova.

Platão aplica um teste (ἔλεγχος, 340b, 341b) ao chegar, para aferir o comprometimento do interessado. Estamos diante não de um teste doutrinário, mas do *teste* da vida filosófica e da fibra moral. Assim que chegou, Platão resolveu fazer um teste com Dionísio para ver se ele estava realmente com a *chama* (πυρός, 340a) da filosofia ou se era capaz de buscá-la⁹⁸. Esse teste consiste basicamente em expor uma espécie de programa de estudos, junto com os obstáculos e esforços envolvidos no processo, e então observar a reação do aluno. Em 340b, é dito que o teste é adequado para tiranos ou alguém que está cheio de opiniões emprestadas, como é o caso de Dionísio. O tirano

diz já saber o suficiente das doutrinas de Platão. Dionísio parece desprezar Platão, declarando saber o ‘máximo’ acerca da filosofia – isso tendo ouvido sobre ela mais a partir de outros do que do próprio Platão. Dizem que Dionísio depois escreve uma obra acerca dessas lições – não para guardar de lembrança, ou com fins nobres, mas para ostentar como fama (aparência de saber) e poder. Dionísio supostamente publicou um *livro* com ideias ouvidas de outros (supostamente sobre a filosofia de Platão – ou suas lições sobre o Bem, sobre os princípios supremos ou formas, fundamentação da realidade, sobre a virtude e o vício, sobre Uno, o falso e o verdadeiro de tudo que existe – esse tema é indefinido, mas parece difundir-se por esses), como se fossem ideias originais suas. Platão está se desvinculando de ser o mestre, tanto dessa obra quanto das opiniões que a alimentaram. Todos esses conteúdos só encontram plenitude e esclarecimento para Platão dentro da discussão, ou melhor, do movimento da discussão dialética, como veremos na digressão. O exoterismo (diálogos) ou o esoterismo (das doutrinas não escritas) deve estar relacionado à alma do filósofo e sua experiência com a luz no acontecer dialético, a partir do qual o conhecimento é escrito na alma (como no *Fedro*, 276d).

A digressão é trazida pela necessidade de oferecer uma avaliação desse livro ou manual que Dionísio escreveu tendo ouvido apenas uma aula inicial e/ou conversas de terceiros. Isso leva o autor da *Carta* a uma “digressão” sobre o motivo da palavra escrita nunca poder ter sucesso certo em gerar e transmitir o conhecimento para o leitor, manifestando também reservas quanto a escrever sobre certos assuntos. Segundo Dominic Scott (2015 apud Burnyeat, Frede, p. ix) a digressão toca na epistemologia, e considera como tema *os objetos verdadeiros do conhecimento* (que a linguagem luta para comunicar): as formas.¹⁰³

Assim como discute-se a formação (quase ideal) do orador e do compositor na segunda parte do *Fedro*, nos deparamos na carta com a formação do governante. Na *República*, o filósofo-rei, como pintado idealmente no discurso, *é um sábio que possui o conhecimento das ideias*. Já no *Fedro* e na *Carta* ele é um projeto de saber: uma constante tarefa (retórico-filosófica e de pesquisa/aprendizado/prática). Em ambas as obras o comum (Jaeger, 1994, p. 1270) é “a exigência de uma espécie de formação do espírito, cuja necessidade a simples prática (rotina, empiria) não atinge”. É preciso um longo rodeio, um esforço prolongado, um longo convívio (*Ep.* VII, 341c; *Fedro*, 273e, *República*, 504b; *Teeteto*, 186c).

¹⁰³ Apesar de ‘forma’ não aparecer diretamente na carta, assim como o nome ‘dialética’, podemos pensá-las como contidas na carta por implicação. O fato de esses termos não aparecerem com o mesmo nome na *Carta* tem sido usado contra sua autenticidade. Mas a escrita livre (não estritamente técnica) de Platão e suas reformulações e críticas à sua teoria das ideias e da função da dialética têm sido utilizadas como argumentos para defender a passagem como uma versão tardia da teoria das ideias, que não adentra (apesar de guardar em si) os elementos mais técnicos do processo dialético.

Na digressão é possível então visualizar um ponto da dialética e da teorização acerca das formas – situados no contexto da crítica da comunicação e da transmissão da virtude filosófica – expondo as dificuldades na constituição desse saber e de sua exposição escrita/oral. E esse saber deve ser o fundamento da formação de um governante filósofo e de sua relação com as leis. Trata-se de um entrelaçamento denso entre conhecimento e poder em uma passagem curta da *Carta*, situada num contexto prático e histórico mas que considera vários problemas comuns também aos *Diálogos*. A digressão, autêntica ou não, nos revela uma importante consciência do método acerca de relação da linguagem com o conhecimento do ser ou entre verdade e a virtude política. Platão chama atenção para a tarefa que é meta-escrita, a tarefa que os escritos pressupõem:

É preciso mostrar a esses o que a tarefa é como um todo e também quantas práticas e quanta fadiga acarreta. Pois caso o ouvinte seja realmente filósofo, digno e afinado com a tarefa, sendo divino, o caminho que escutou é considerado maravilhoso e urgente de ser procurado sem demora, não vale a pena viver fazendo qualquer outra coisa. E depois disso, tendo se esforçado e também sido guiado para o caminho, não desiste antes que tenha percorrido tudo até o fim, ou tenha tomado força para por si só ser capaz de guiar independente do instrutor. E pensando de acordo com isso, vive assim: se por um lado se ocupa de sejam quais forem as atividades, além de tudo se encarrega da filosofia. É seu modo de vida cotidiano, o que melhor o faria ser bom aprendiz, ter boa memória e a ser apto a raciocinar, sendo sóbrio consigo mesmo. E o oposto desse modo de vida ele acaba odiando. E os que não são realmente filósofos, coloridos superficialmente com opiniões, assim como os que tiveram os corpos bronzeados superficialmente de baixo do sol, vendo quantos aprendizados existem, o trabalho associado, e o modo de vida cotidiano ordenado que convêm à tarefa, consideram difícil e impossível para eles. E eles nem se tornam capazes de buscar, pois alguns se convencem que tendo ouvido suficientemente tudo, não precisam fazer mais nada. E de fato isto vem a ser a prova evidente e também mais segura contra os que vivem remissos e também contra os que são incapazes de atravessar as fadigas. Assim, nunca lançar a culpa no instrutor, mas somente em si, por não ser capaz de perseguir tudo o que é adequado à tarefa.

δεικνύναι δὴ δεῖ τοῖς τοιούτοις ὅτι ἔστι πᾶν τὸ πρᾶγμα οἷόν τε καὶ δι' ὅσων πραγμάτων καὶ ὅσον πόνον ἔχει. ὁ γὰρ ἀκούσας, εἰ μὲν ὄντως ἦ φιλόσοφος οἰκεῖός τε καὶ ἄξιός τοῦ πράγματος θεῖός ὢν, ὁδόν τε ἡγεῖται θαυμαστὴν ἀκηκοέναι συντατέον τε εἶναι νῦν καὶ οὐ βιωτὸν ἄλλως ποιοῦντι: μετὰ τοῦτο δὴ συντείνας αὐτός τε καὶ τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδόν, οὐκ ἀνίησιν πρὶν ἢ τέλος ἐπιθῆ πᾶσιν, ἢ λάβῃ δύναμιν ὥστε αὐτὸς αὐτὸν χωρὶς τοῦ δείξοντος δυνατὸς εἶναι ποδηγεῖν. ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα διανοηθεὶς ὁ τοιοῦτος ζῆ, πρᾶττων μὲν ἐν αἰστίσιν ἂν ἢ πράξεσιν, παρὰ πάντα δὲ αἰεὶ φιλοσοφίας ἐχόμενος καὶ τροφῆς τῆς καθ' ἡμέραν ἥτις ἂν αὐτὸν μάλιστα εὐμαθῆ τε καὶ μνήμονα καὶ λογίζεσθαι δυνατὸν ἐν αὐτῷ νήφοντα ἀπεργάζηται: τὴν δὲ ἐναντίαν ταύτη μισῶν διατελεῖ. οἱ δὲ ὄντως μὲν μὴ φιλόσοφοι, δόξαις δ' ἐπικεχρωσμένοι, καθάπερ οἱ τὰ σώματα ὑπὸ τῶν ἡλίων ἐπικεκαυμένοι, ἰδόντες τε ὅσα μαθήματά ἐστιν καὶ ὁ πόνος ἡλικός καὶ δίαιτα ἢ καθ' ἡμέραν ὡς πρέπουσα ἢ κοσμία τῷ πράγματι, χαλεπὸν ἡγησάμενοι καὶ ἀδύνατον αὐτοῖς, οὔτε δὲ ἐπιτηδεύειν δυνατοὶ γίνονται, ἔνιοι δὲ αὐτῶν πείθουσιν αὐτοὺς ὡς ἰκανῶς ἀκηκοότες εἰσὶν τὸ ὅλον, καὶ οὐδὲν ἔτι δέονται τινῶν πραγμάτων. ἢ μὲν δὴ πείρα αὕτη γίνεται ἢ σαφῆς τε καὶ ἀσφαλεστάτη πρὸς τοὺς τρυφώντάς τε καὶ ἀδυνάτους

διαπονεῖν, ὡς μηδέποτε βαλεῖν ἐν αἰτία τὸν δεικνύντα ἀλλ' αὐτὸν αὐτόν, μὴ δυνάμενον πάντα τὰ πρόσφορα ἐπιτηδεύειν τῷ πράγματι (340c-341b)

Aqui podemos ler os critérios de prova, de teste, que formam a crítica de Platão à pretensão de conhecimento filosófico: o trabalho e tempo ‘extratexto’ que ele envolve e seu entranhamento na alma. O filósofo, se o é realmente e não de mero ‘ouvir dizer’, quando é colocado diante do teste, se maravilha e tem em si uma familiaridade com a tarefa, valorizando a importância da tarefa como condutora de seu próprio modo de vida em tudo que faz, sua memória, sua razão, linguagem, seu autocontrole. Não vale a pena viver sem filosofar – esse é o caminho maravilhoso (ressoando a *Apologia* 38a5-6)¹⁰⁴. O filósofo tem uma conaturalidade profunda e integral com tais assuntos (podendo nos remeter à teoria da reminiscência), mas também o *esforço por compreender* é o fundamento primeiro da virtude filosófica. A própria definição de filosofia (no *Lísis* 218a-b e *Banquete* 203e-204a) compreende esse amor ao saber que enfrenta esforços – por ser intermediária entre deuses (sábio) e o ignorante. Os outros, cobertos de opiniões, desconsideram a tarefa e o esforço, e já acham saber o suficiente. Não adianta culpar o professor se o aluno não tiver em si a capacidade de perseguir tudo o que é apropriado à tarefa. É preciso suportar a fadiga e o esforço desse modo de vida, atravessando os prazeres. Esse teste pode ser remetido em algum sentido à *República* (521d-522b) quando há a exposição das diversas disciplinas preparatórias para o estudo da filosofia. A disposição para o trabalho, a característica natural condizente com a virtude e temperança aludidos na carta têm uma ligação com essa natureza dialética de ser capaz de uma visão de conjunto. O teste é uma exposição de um árduo currículo, para discernir os vocacionados para a filosofia¹⁰⁵. É importante notar que esse tema do teste da disposição do interlocutor para o diálogo – sua virtude de um “ἔλεγχος cordial”, é tema recorrente nos diálogos com Sócrates, por exemplo. A reação de Dionísio ao teste é de desprezo e soberba:

E então, nem eu percorri tudo, nem Dionísio queria. Pois ele pretendia saber e suficientemente, muitas coisas *e as maiores*, pelo que mal ouviu de outros. E mais tarde também ouvi que ele mesmo escreveu acerca do que então ouviu deles. Compôs como se fosse arte sua, nada deles teria ouvido. Mas eu não sei nada disso.

πάντα μὲν οὖν οὐτ' ἐγὼ διεξῆλθον οὔτε Διονύσιος ἔδειτο: πολλὰ γὰρ αὐτὸς καὶ τὰ μέγιστα εἰδέναι τε καὶ ἰκανῶς ἔχειν προσεποιεῖτο διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς, ὕστερον δὲ καὶ ἀκούω γεγραμέναι αὐτὸν περὶ ὧν τότε ἤκουσε, συνθέντα ὡς αὐτοῦ τέχνην, οὐδὲν τῶν αὐτῶν ὧν ἀκούει: οἶδα δὲ οὐδὲν τούτων (341b)

A escrita aqui é avaliada em sua negatividade, sua inadequação nas mãos do tirano. Dionísio

¹⁰⁴ “A vida não examinada não vale a pena ser vivida pelo homem” (ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπου).

¹⁰⁵ Mannarino Filho (2017). Em sua Tese Mannarino Filho também dá exemplos breves de testes no *Laques* e do *Eutífron*, *Mênon* como diálogos que mostram a frustração (ou quando o diálogo colapsa) com interlocutores que se comportam abaixo das condições filosóficas mínimas (desdém, ignorância, indolência, apegados às próprias opiniões) para a investigação acerca da virtude. O *Teeteto* é apontado como um caso de êxito no teste (p.174-176).

ou não dá valor ao que ouviu, ou considera a tarefa da filosofia muito grande para ele, por não ser capaz de viver (“ζῆν”) se ocupando com sabedoria e a virtude (“φρονήσεώς τε καὶ ἀρετῆς”, 330b). Trata-se da crítica à escrita de produção tirânica, presunçosa de saber sem saber (relembremos da retórica sofística no *Fedro*, 259e-260a), querendo se fazer autoridade sem indicar o fundamento, as fontes e o papel dos outros ou do esforço por compreender. Nesse sentido podemos entender a fala de Aristóteles, quando comenta em *Ética Nicomaqueia*, VIII, 1147a:

E as pessoas que estão apenas começando a aprender uma ciência podem recitar suas frases, mas não conhecem o seu significado, já que o conhecimento tem de entranhar-se nestas pessoas, e isto requer tempo: devemos portanto supor que as pessoas incontinentes usam a linguagem da mesma forma que os atores dizendo as suas falas.¹⁰⁶

καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὐπω: δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται: ὅστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους, οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους.

Temos assim uma crítica radical sobre a possibilidade de que o discurso (seja falado ou escrito) fundamente completamente a sabedoria. Há uma tradição (tanto antiga quanto moderna) que aponta que Platão não ‘comprometeu’ toda sua filosofia em escritos.¹⁰⁷ Mas o que Platão nos fala é que ao invés do tratado dogmático escrito ou oral é preciso pensar no processo do pensamento, de uma dedicação sobre a tarefa e da produção de uma “chama”, com muito esforço e muito tempo.

Por um lado eu sei que alguns outros escreveram acerca dessas mesmas coisas¹⁰⁸, mas esses, nem a si mesmos se conhecem. E pelo menos isso posso afirmar acerca de todos os que escreveram e dos que escreverão, dos que pretendem saber acerca das coisas que eu me ocupo, tanto tendo ouvido de mim, quanto de outros, quanto tendo descoberto por si mesmos: Não há nesses, de acordo com meu julgamento, conhecimento nenhum acerca do assunto. E não existe tratado¹⁰⁹ meu acerca do mesmo, nem nunca haverá: pois não é de forma alguma enunciado como nos outros conhecimentos, mas a partir de muita dedicação produzida sobre o próprio assunto e da convivência, repentinamente, como uma chama que salta, vem a ser acesa uma centelha na alma, que já cresce por si mesma.¹¹⁰

¹⁰⁶ “Students who have just begun a subject reel off its formulae, though they do not yet know their meaning, for knowledge has to become part of the tissue of the mind, and this takes time. Hence we must conceive that men who fail in self-restraint talk in the same way as actors speaking a part” A tradução acima se baseia em Rackham, 1934.

¹⁰⁷ Por exemplo na lição acerca do Bem e dos princípios das doutrinas não escritas (Escola de Tübingen-Milão, Kramer e Gaiser), no testemunho de Aristóteles na *Metafísica* e Física, e tradições indiretas.

¹⁰⁸ As coisas que penso, lições.

¹⁰⁹ “σύγγραμμα”, literalmente “com-letras”, “texto” em prosa, documento escrito, tratado.

¹¹⁰ Ecoa Heráclito em “De todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso”. (Em: Os pré-socráticos. Col. Os pensadores, 1973. P. 91) Interessante e paradoxal comparar o conhecimento da ideia ou da realidade em si com a centelha do fogo – um fogo perpétuo, que se alimenta a si mesmo, imortal e na alma. A centelha não parece ser o derradeiro final do caminho e o conhecimento perfeito, mas o próprio motor ou fundamento da continuação da pesquisa sobre o ser em sua totalidade cognoscível.

ἄλλους μὲν τινὰς οἶδα γεγραφότας περὶ τῶν αὐτῶν τούτων, οἵτινες δέ, οὐδ' αὐτοὶ αὐτούς. τοσόνδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γεγραφῶτων καὶ γραψόντων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ' ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ' ἄλλων εἴθ' ὡς εὐρόντες αὐτοί: τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαῖειν οὐδέν. οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει. (341b-d)

Essa é uma passagem decisiva da *Carta Sétima*. Em termos concretos, a digressão filosófica é trazida à tona por conta dessa alegação de Platão de que não há tratado escrito por ele sobre seus ensinamentos, nem haverá no futuro (Liatsi, 2008, cap.9). Nunca haverá uma escrita abrangente sobre isso – os princípios mais elevados do ser. A crítica à escrita aqui é de uma natureza fundamental, não se referindo a uma forma de representação ou outra, submetendo todos os meios de conhecimento a uma revista geral. Esse é o problema que dá o gatilho, por assim dizer, para o objeto de reflexão da digressão.

Sherman J. Clark (em *The Seventh Letter and the Socratic Method*, 2015, p. 54), diz que ao traduzirmos “ἐξαίφνης” por “de repente” teríamos uma interpretação inadequada, utilizando-se do advérbio “ἄφνω” (ἐξαίφνης é uma palavra alternativa para esse advérbio). O sentido correto é que esse *insight* não acontece instantaneamente, mas acontece de um jeito que passa despercebido enquanto acontece – a conotação temporal não é totalmente inapropriada, pois é a consciência desse *insight* (desse aprendizado) que pode acontecer de repente. É a consciência da cognição que é repentina, no sentido de inadvertida, não o evento do aprendizado (que pode ser muito gradual – e por isso passa despercebido). Esse de repente (da chama que salta – o *insight*) é algo que brota despercebidamente até um momento, mais do que algo instantâneo e gratuito. É um salto, porém não é algo imediato – é um conhecimento direto que se obteve a partir de muito trabalho e convívio com o problema. Podemos também pensar nesse momento de cognição como uma participação (*por um instante*) nas formas eternas – uma ‘visão’ do ser real que retroalimenta o discurso com novos sentidos e motiva e fundamenta a continuação da busca por saber.

Para Maria Liatsi (2008), a frase acerca da importância do governante filósofo na *República* (473c), que inspira a passagem 326b, é complementada por essa definição de filosofia (da chama que brilha depois da dedicação) e é reformulada em uma terceira, aplicada à situação siracusana (335d): se a conexão entre filosofia e poder estiver na mesma pessoa, a verdade do conhecimento teria *brilhado em todas as pessoas*, tanto helenos quanto bárbaros. Ao voltar à caverna da *República* (519d), o filósofo revela também essa conjunção entre saber e poder no retorno para a linguagem, para a política, para a dimensão corpórea, própria da dimensão humana compreendida em seu todo.

A *Carta Sétima* determina o filosofar, em sua mais interna essência, como o devir participativo do homem na iluminação, semelhante a um raio que lhe sobrevém, arrancando-o do chão. O que significa que para Platão a filosofia é toda ela, original e indissociavelmente, questão do ser e autocompreensão do homem. A filosofia platônica é originalmente tanto teoria das ideias como também política, *Paideia* é a fundação da humanidade na verdade do todo. (Fink, 1970, apud Barros, Rouanet, 2013)

O presente do verbo σπουδάζω permite a interpretação de que Platão está falando de seus interesses de pesquisa de forma atual. Seria razoável supor que o assunto de interesse atual de Platão é acadêmico (esotérico) e específico (princípios supremos da natureza ou o fundamento da teoria das ideias)? Não há como saber se σύγγραμμα se refere também aos diálogos ou o que é exatamente a “tarefa” ou “esses assuntos”. Seria esse conhecimento não exprimível por palavras, como o de outras disciplinas? Como aliar sua crítica à escrita e ao discurso ali formuladas, sua afirmação sobre nunca ter escrito tratados sobre o que interessa ao seu sério estudo (340de), com a escrita dos *Diálogos* e da própria carta? Platão diz que não escreveu nenhum “σύγγραμμα περί αὐτόν” (nenhum tratado sobre esses assuntos). Se o conhecimento filosófico não é exprimível por palavras, como o de outras disciplinas, como confiar no *lógos* então? Aqui está uma possível confirmação da questão da anonimidade platônica: a ocasião em que Platão afirma que nunca escreveu sobre aquilo que ele considerava mais sério. A respeito da teoria das ideias, Rossetti argumenta: “apesar de ter escrito muito sobre as ideias, e elas aparecerem em diálogo após diálogo, não há nenhum diálogo que pode ser chamado de tratado sobre as ideias” (1951, p. 158, 159).¹¹¹ Podemos considerar também que nenhum dos personagens dos *Diálogos* expressa as próprias crenças e argumentos (inacabados) de Platão sobre esse assunto (questão do porta-voz; ou, por outro lado, todos expressam parcialmente). Platão, no entanto, não está negando a linguagem. Ele argumenta que fixar tais coisas por escrito afigurava-se tão complicado que ele mesmo desistira de fazê-lo e que, se Dionísio o fizera, seria porque não entendera nada. Existe uma dificuldade grave na tarefa de transpor para o discurso certas intelecções superiores (o que é compatível com a passagem da linha dividida da *República*, 509d-511e).

A forma de escrita dialógica atenta para essas dificuldades. Podemos entender a reserva de Platão com a escrita de vários modos: (1) a relutância de escrever ou de falar sobre assuntos metafísicos ou éticos, já que os *Diálogos* não têm a pretensão de abordar esses assuntos como sendo uma posição final de Platão como autor – jogando com o movimento e atrito dialético dos personagens na criação filosófica da chama na alma do leitor; (2) pode significar a renúncia da

¹¹¹Os *Diálogos* não são escritos como tratados. A caracterização de Aristóteles da obra Platônica como mimética, a descreve como poética apesar de serem escritos em prosa.

pretensão de escrever uma lição sobre um assunto determinado (princípios supremos do Ser, Formas, Bem) nas dimensões de uma lição-tratado, ou de forma a confiar demasiadamente na linguagem escrita ou oral; (3) a possibilidade de seus escritos não serem aquilo de mais sério com que Platão se ocupa (a realidade em si e as formas inteligíveis são o que guia os escritos, paradigmaticamente).

Os escritos e doutrina fixa (seja vista nos diálogos ou na tradição indireta) não são o substituto para o diálogo vivo e dialético, o processo do pensamento automovente na alma de cada um. O conhecimento e a verdade são aquisições da alma e, nesse sentido, ultrapassam a linguagem fixa. Os escritos são apenas válidos como *suplemento* da tarefa filosófica. A chama, a faísca, a visão que estala com o conhecimento filosófico, a luz, a ‘conversão’ é em cada um (apesar de ter de surgir novamente do jogo da razão, da sensação, da linguagem, do outro, do atrito das perguntas – não sendo então visão solipsista, mas intersubjetiva e relacional). O conhecimento dos seres vem do próprio jogo perpétuo entre linguagem e familiaridade-afinidade, como um fogo/luz repentino que salta e se alimenta por si só, como uma centelha que advém depois de muito trabalho com o objeto de estudo e que são mais entrevisões que o revelam e o desdobram, e menos a posse plena do saber. A importância da prática na vida real e do *a fazer* dessa prática (“ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα”, *Fedro* 271d8) está na experiência vital que ela exige (e um pessoal – um ‘por si próprio’) e é fundamental para entendermos esse projeto de conhecimento. Ao imitar o diálogo vivo, o texto platônico tenta capturar a plasticidade do processo e é também utilizado na Academia para orientar a discussão dialética. Platão não está se referindo necessariamente a um conteúdo doutrinário (oral ou escrito) quando diz que não há um tratado sobre isso – se refere à própria experiência da filosofia, do conhecimento e da virtude. O valor dos diálogos não está em veicular uma doutrina ou saber especial, mas de, através de seus recursos dramáticos, transportar aqueles que os leem e releem para o interior da problemática de tal forma que, afetado por ela, o leitor transformado é liberado para o filosofar, tornando-o parte do seu próprio drama. Platão não se coloca nos diálogos como personagem, mas transparece enquanto escritor compenetrado em atingir objetivos ao mesmo tempo que quer abrir espaço para o drama ou o aspecto teatral do encontro e confronto entre posições, não meramente expondo suas teses pessoais (Trabattoni, 2010, p. 19).

Morais (2003) faz uma lista de tópicos relativos à ‘doutrina’ de Platão firmados na *Carta VII*. Dos tópicos listados, seleciono dois mais associados à digressão. Nesses dois tópicos, a posição é a seguinte:

[1] – O pensamento em seu mais alto grau é uma aquisição daquele que o persegue; decorre do convívio com um mestre e de um longo e persistente exercício da filosofia, seguidos de uma apreensão súbita da própria alma daquele que o vivencia;

não pode ser comunicado através de fórmulas prescritas ou escritas por outrem (341b-342a e 344c-d) V. *Apologia, Alcibiades, Mênon, Fedro*.

[2] – Os nomes, as definições e as representações dos seres, assim como o próprio processo que culmina no conhecimento, não devem ser confundidos com a realidade mesma daquilo que é conhecido. (V. *República, Crátio, Sofista*) (Morais, 2003, p. 20)

Platão diz que nunca escreveu sobre isso de que trata (os princípios supremos, as ideias). Não devemos confundir a experiência do pensamento que participa do conhecimento dos seres com a representação escrita dos seres. O que Platão faz nos *Diálogos* escritos, combinando mitos, poética e argumentação discursiva, mobiliza as almas para o conhecimento das realidades mesmas, cria ocasiões para testar o significado de filosofar. A filosofia é uma relação do desejo – não só um saber tratadístico.

Nós não só fazemos filosofia mas nos submetemos aos seus efeitos – como uma chama que nos consome por dentro. Aqui também está em jogo uma teoria da verdade onde há sempre uma procura e um excedente. A escrita não estaria de todo desvalorizada. Platão não tem uma falta completa de apreço por sua própria capacidade enquanto escritor:

E ainda sei disso: que escrito ou falado, seria dito melhor por mim. E que, caso fosse mal escrito, a ninguém afligiria mais que a mim. E se isso me parecesse ser possível tanto de ser escrito quanto falado para muitos, qual coisa mais bela poderia ter sido alcançada para nós em vida e que seria de grande vantagem aos homens, do que ter escrito e trazer à luz a realidade¹¹² para todos? Mas não considero bom aos homens a abordagem acerca dos mesmos assuntos que falei, se não a uns poucos, aqueles capazes de descobrir por si através de pouca indicação, enquanto os outros, uns por um lado ficariam encheidos de um injusto desprezo em nada razoável, outros com uma orgulhosa e frívola esperança, como se tivessem aprendido coisas venerandas. (341d-342a)

καίτοι τοςόνδε γε οἶδα, ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα ὑπ' ἐμοῦ βέλτιστ' ἂν λεχθείη: καὶ μὴν ὅτι γεγραμμένα κακῶς οὐχ ἤκιστ' ἂν ἐμὲ λυποῖ. εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα θ' ἰκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά, τί τούτου κάλλιον ἐπέπρακτ' ἂν ἡμῖν ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῖς τε ἀνθρώποισι μέγα ὄφελος γράψαι καὶ τὴν φύσιν εἰς φῶς πᾶσιν προαγαγεῖν; ἀλλ' οὔτε ἀνθρώποις ἡγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην ἀγαθόν, εἰ μὴ τισιν ὀλίγοις ὅποσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως, τῶν τε δὴ ἄλλων τοὺς μὲν καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς ἐμπλήσειεν ἂν οὐδαμῆ ἐμμελῶς, τοὺς δὲ ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος, ὡς σέμν' ἄττα μεμαθηκότας.

Como então entender os próprios *Diálogos* escritos em comparação com o livro de Dionísio? Os diálogos são para aqueles que, ao lê-los, não se encheriam nem de desdém indevido, por não entendê-los (pois teriam bom gosto, proporção), nem de frívola esperança (pois não se encheriam de orgulho, arrogância e soberba). Na crítica à escrita não se trata de uma hierarquização da fala como superior à escrita – ou da exclusão de ambas. Platão ainda resguarda a sua fala e sua escrita como

¹¹² “φύσιν”.

possíveis para uns poucos¹¹³. Platão e seus leitores podem então utilizar, de um modo determinado, versões dialógicas de suas preocupações que pudessem ser postas por escrito. Assim como há falas orais que possuem as propriedades precárias da escrita, há textos escritos que permitem realizar toda a potência e toda a liberdade do diálogo oral. Essa passagem final parece fazer eco de passagens como *Filebo*, 15e, *República VII*, 539b, apesar de também poder ser usada contra a autenticidade – por supostamente não parecer platônico dizer que somente alguns privilegiados têm acesso ao conhecimento (um exclusivismo epistêmico). Mas esse elitismo aristocrático pode ser uma constante entre antigos como Platão e até Aristóteles (até Heráclito e Parmênides). Às ocasiões em que o conhecimento dos princípios está em jogo, “os muitos” não necessariamente têm acesso – o conhecimento dessas coisas mais elevadas não é facilmente democratizável, submetido e criado para e pelas decisões da maioria (Liatsi, 2008, p. 97).

Os *Diálogos* podem não expressar, conter e comunicar a “doutrina avançada e definitiva dos princípios”, mas podem conter informações necessárias e estimular o leitor a entender esse tema. Nenhum *lógos* dos diálogos é o equivalente perfeito à ἐπιστήμη das ideias. Ninguém pode supor, com base nos *Diálogos*, que Platão está comunicando conhecimento aos seus leitores através de palavras. Com base na *Carta Sétima* e no final do *Fedro*, podemos pensar, alternativamente, que seus escritos querem: (1) que possamos jogar os jogos que ele jogou; (2) que possamos nos recordar daquilo que já sabemos, em uma alusão à reminiscência (ou do parir das ideias); (3) indicar sinais para que, se pudermos, com pouca ajuda, seguir sozinhos os passos daqueles que nos precederam, ou seja, possamos aprender; (4) que consigamos inscrever em nós seu *lógos*.

Aqui novamente a escrita não é simplesmente excluída, mas reavaliada em seus pressupostos, desconstruída e remontada. Tanto a convivência quanto a experiência pessoal são fundamentais para a real compreensão da obra escrita de Platão e não se fazem independentemente do momento existencial em que o leitor também está em jogo – não há somente neutralidade e absorção de informação.

Quando lidamos com os assuntos filosóficos, assuntos estruturais na compreensão de mundo do homem, não podemos supor que haja uma neutralidade no indivíduo que pode absorver imediatamente qualquer informação teórica. É que os caracteres exteriores – a escrita, por exemplo – não apreendem o que é essencial na transmissão do conhecimento filosófico: *o lógos que tem alma e é vivo na alma de quem sabe*. Para participar de tal *lógos*, uma inscrição na alma é necessária, inscrição essa que nos leva além do nome, da definição, da imagem e até mesmo do conhecimento *sobre* o tema, e nos lança à contemplação da *coisa em si mesma*, para que *participemos* de sua luz. (Pinheiro, 2008)

¹¹³ Ver discussão da recepção moderna, especialmente Kant, na parte I.

As coisas em si mesmas são acessadas pelos meios disponíveis a partir de onde estamos e quem somos agora, atenuando assim posturas ultramundanas na leitura de Platão. O acesso às coisas elas mesmas nos possibilitará um melhor entendimento do aqui e agora, tal participação transformará eticamente e cognitivamente as nossas vidas.

O saber, *gnosis*, não é para Platão mera contemplação desligada da vida, mas converte-se em τέχνη, arte, e em φρόνησις, reflexão sobre o verdadeiro caminho, a decisão acertada, a meta autêntica (Jaeger, 1994, p. 1199).

Trazer *todos* à luz acerca da natureza das coisas, escrevendo, seria a melhor das coisas. Mas essa tarefa não é possível para Platão *a não ser* a uns poucos. Na digressão, Platão fala sobre as dificuldades da natureza do saber filosófico – seja em sua *constituição* ou em sua *exposição*. Podemos ver na digressão a tarefa de se alcançar o conhecimento dos seres em suas instâncias últimas (conhecimento metafísico ou conhecimento dos seres ou ideias) e expor as dificuldades e críticas com relação a esse tipo de conhecimento e seu ensinamento. Em que sentido e em que medida a coisa em si mesma é apreensível, como é possível aprender sobre ela e participarmos de sua luz? O que a digressão nos diz a esse respeito que pode ser compatibilizado com os diálogos?

qualquer visão do desenvolvimento de Platão que implique um abandono da teoria das formas, ou uma modificação radical dela, ou que ele cessou de ver ela como crucial a sua filosofia, deve lidar com o *Timeu* e a *Carta Sétima*, e no seu lidar, deve lidar radicalmente. Se a *Carta Sétima* é genuína, como quase todos os editores desse século pensaram, ela foi escrita perto do final da vida de Platão; nela, a teoria das formas, construída muito como no *Fedon*, é central para a visão de Platão da realidade. Similarmente o *Timeu* tem sido considerado um diálogo tardio – onde as Ideias são centrais para sua cosmologia. (Allen, 1965, p. xi)

É no *Timeu* (28c) que também vemos que descobrir o criador e o pai do universo é uma tarefa imensa, e tendo o descoberto, *declará-lo* a todos os homens é impossível – mas sua criação (e o *dever*) é inteligível no sentido de que é fabricada em vista do modelo imutável apreensível pelo pensamento (φρονήσις):

Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente. [...] Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correto supor - , teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento. (*Timeu*, 28c-d)¹¹⁴

¹¹⁴ Tradução de Rodolfo Lopes, 2009.

τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν [...] εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν: εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τι θεμῖς, πρὸς γεγονός, παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδῖον: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται:

Ainda no *Timeu*, temos que os princípios supremos (da origem e composição do universo) são conhecidos somente pela divindade e pelo homem que está próximo (53d-e): “quanto aos princípios ainda anteriores àqueles, conhece-os o deus e aquele de quem, entre os homens, ele for amigo”.

A fraqueza dos *logoi* consiste, por diferentes razões, em não conseguir reproduzir o ser em seu ser-em-si, sem mistura de alteridade. Essa fraqueza também contamina cada um de nossos meios de cognição, nos vários níveis. Essa fraqueza não se aplica só à comunicação escrita, mas também à oral. No caso da escrita, a fraqueza da cópia em relação ao original é ainda mais clara e devida à sua imobilidade (343a), que é o destino do alfabeto (Liatsi, 2008, p. 69) – como no caso da pintura (*Fedro*, 275d-e), fica em silêncio e se repete, precisando de um ajudante para se defender. Mas mesmo a instrução oral é ineficaz quando se tem de lidar com certas naturezas inadequadas ou não qualificadas. Mesmo o *logos* correto não pode forçar o *insight*. Além de termos de considerar os mal-entendidos que os assuntos mais sérios (*σπουδαιότατα*) podem suscitar, temos que considerar a inveja e a ambição dos homens (344c). Os muitos reagem com soberba e inveja para com esses objetos sublimes, sentem uma distância intransponível para com eles, e não conseguem fazer mais nada do que discutir. É preciso uma determinada reverência para com esses assuntos, o que Dionísio não teve quando quis anotar por escrito as coisas mais elevadas e primeiras acerca do ser. Os próprios diálogos podem ser vistos como esse cuidado reverente.

O ensino oral da Academia então não deve ser visto como “o segredo revelado”, “o ensino secreto final” de ordens religiosas, mas como complemento dos diálogos escritos. Liatsi (2008, p. 70) cita Szlezák (1985) para colocar uma formulação importante: o esoterismo nesse sentido é fundado no *insight* provocado pela conversação e escuta perspicaz, e não na coação da doutrinação secreta. A liberdade do participante nesse conhecimento não é abolida, mas convocada a ser preservada na decisão correta (Liatsi, 2008, p. 70). E tendo em vista a importância dessa voluntariedade (um engajamento intelectual do parto, por assim dizer) na concepção ética, de aprendizado e conhecimento em Platão, pode-se classificar como fundamental a diferença entre esoterismo e sigilo. Esse conhecimento esotérico é um fim em si mesmo, e não um meio para lutar pelo poder. O conhecimento esotérico é factual, o sigilo está ligado ao poder. Precisamos lembrar que a crença moderna na publicação, na desejabilidade da disseminação irrestrita de toda ciência,

pesquisa, *insight* e conhecimento, só se torna dominante com o Iluminismo (Liatsi, 2008, p. 70), atenuando a ligação da política e do poder com o sigilo do conhecimento.

Tendo em vista a raridade do filósofo, e por outro lado a fraqueza dos *logoi*, a diferenciação entre contenção esotérica e comunicação dialógica publicamente efetiva (com talvez diferentes objetivos hermenêuticos) se torna em Platão uma espécie de divisão de trabalho ao mesmo tempo ambígua e sensata.

Para aprofundarmos a discussão sobre a fraqueza da linguagem, é preciso atentar para noções da epistemologia platônica e da conexão entre pensamento e a linguagem (como formulada no *Sofista*, por ex.). Ainda em seu livro, Liatsi esclarece que o pensamento é uma unidade dialética entre o aspecto discursivo-predicativo e o aspecto intuitivo-sinóptico. O pensamento discursivo-predicativo se dá nos juízos, nos enunciados linguísticos com sujeito e objeto. Já o pensamento intuitivo-sinóptico, que encontra sua expressão linguística no nome do conceito, é na verdade determinado pela ideia ou εἶδος puro. Em contraste com o pensamento dianoético, o noético é determinado apenas pelo objeto, a ideia, o εἶδος, sem a justificação do *lógos*. O pensamento noético funciona como base para o pensamento dianoético – mas que o que foi primeiramente noeticamente apreendido pode se tornar secundariamente objeto do pensamento dianoético.

O entrelaçamento mútuo (συμπλοκή) e comunidade das ideias (κοινωνία) é a razão ontológica para a possibilidade da afirmação e do juízo (como um sujeito que pode ser associado a muitos predicados). A lógica e a epistemologia têm fundamento no ser entrelaçado das ideias. A linguagem não é simplesmente um meio disponível de pensar livremente, utilizável arbitrariamente, mas, assim como o pensamento, permanece ligada ao ser das coisas com as quais tem a ver (o que decide também acerca do verdadeiro e do falso). Há um paralelismo entre, por um lado, ser, pensamento e linguagem, e, por outro, ontologia, lógica, sintaxe. No *Sofista*, essa relação entre ser, pensamento e linguagem é exemplificada com a análise da sentença: “ἄνθρωπος μαθάνει” (“o homem”, sujeito, “aprende”, predicado), 262c9. O próprio ser não é nem verdadeiro nem falso, é como é, sempre verdadeiro – já a alternativa v/f pertence às estruturas intencionais do *lógos*. Verdadeiro é o *lógos* que concorda com a verdade do ser: esse é o começo da lógica do conceito de verdade como adequação entre intelecto e coisa que moldou a tradição por séculos. O que há de especial na *Carta*, por exemplo, é que Platão não iguala simplesmente a noção de verdade à de verdade das afirmações (sejam escritas num livro ou faladas). Platão também atribui importância a outros elementos – a verdade da intuição, da experiência evidencial do pensamento pré-predicativo, a verdade do perceber e da consciência, além da verdade como autoapresentação do próprio ser em seu idiossincrático ser puro como ser.

9.2 O método dos cinco: conhecimento, discurso e iluminação

A digressão forma um todo contínuo com a carta, combinando o epistêmico e o discursivo em meio a um contexto ético-político. Toda a *Carta* é um campo de batalha contra os falsos *logoi* (Reid, Ralkowski, 2019, p. 248). Platão aqui nos faz pensar sobre como estabilizar a relação do poder e da verdade (construir uma política verdadeira), através de um *logos* estável ao mesmo tempo que aponta as instabilidades da imagem, palavra, definição – do próprio *logos*. Platão visa trazer um regime de justiça e verdade à Siracusa mas ao mesmo tempo reconhece as limitações de fazer isso. Lembremos que as armas mentais da sofística e da retórica estavam afirmando o discurso como um instrumento a serviço do uso dominador-político da ambiguidade, não uma forma de conhecer a realidade e promover a virtude. A digressão levanta questões paradoxais sobre a relação entre verdade e estabilidade, poder e conhecimento, e tem gerado múltiplas interpretações que giram principalmente sobre três aspectos: (1) qual o papel da digressão no interior da Carta, (2) a relação que tem com a crítica da escrita que a precede e (3) a interpretação do sentido e interação dos cinco elementos do conhecimento que são expostos na digressão.

No contexto mais direto da digressão, Platão fala de sua terceira ida a Siracusa. A digressão também pode ser encarada como o próprio teste que o filósofo tem de atravessar para sabermos se ele está seriamente interessado na verdade e na justiça. Platão considera falar mais longamente acerca das coisas de que estuda e sobre a lição que tentou apresentar para Dionísio.¹¹⁵ Ele vai dizer a razão para quem se opõe à possibilidade de escrever essas ‘mesmas coisas’ que ele próprio estuda seriamente (“σπουδάζω”, 341b-d.). Há uma repetida referência a essas coisas de que Platão se ocupa (“πράγματος”, 341b-d) e que vai se desdobrar agora na dita ‘digressão’, que na verdade faz parte central – podendo até ser o ápice – do percurso narrativo da carta. Trata-se de um discurso verdadeiro sobre a fragilidade do discurso, principalmente sobre a fragilidade da pretensão dos escritos. A digressão evidencia elementos para a compreensão da dependência mútua entre linguagem e conhecimento. São relações colaterais complexas de sua crítica à escrita do tirano. Intrincadas relações entre *ἐπιστήμη*, *lógos* e *realidade* são colocadas em jogo para reprovar a imprudente tentativa de Dionísio escrever um livro e se achar sábio, virtuoso e poderoso por isso.

Essa crítica à escrita começa com a enumeração dos meios pelos quais se conhece algo, partindo da situação humana:

¹¹⁵ Ross (1951, p.139) vê essa questão como reportando à ‘teoria’ das ideias e reforçando a *Carta VII* como contendo uma lista dessas ideias 3(42d-e).

Há para cada um dos seres, três necessários pelos quais o conhecimento é produzido¹¹⁶. Ele mesmo é o quarto – é preciso colocar em quinto o que é por si mesmo cognoscível¹¹⁷ e também verdadeiramente é – o primeiro é o nome, o segundo a definição, o terceiro a imagem, o quarto o conhecimento.

Ἔστιν τῶν ὄντων ἕκαστω, δι' ὄντην ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτή—πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὄν—ἐνμὲν ὄνομα, δεῦτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη.(342a-b)

Temos então cinco “elementos” enumerados: (1) o nome, (2) a definição, (3) a imagem, (4) o conhecimento, (5) o que é em si inteligível. Nas *Leis* (895d), temos comparativamente uma enumeração similar. Ao estar em discussão o saber sobre a verdadeira natureza da alma como algo animado e que anima (da vida como automovimento), se lista (1) essência (οὐσία), (2) *definição* da essência (“τὸν λόγον”) e (3) *nome* (“ὄνομα”). O ateniense reflete sobre a natureza da mudança e sua origem, propondo que o automovimento é o ponto de partida de todos os movimentos e a mais antiga e poderosa das mutações. E em seguida a essa discussão, Clínias e o Ateniense conversam ainda sobre a noção de alma como automovimento primeiro, mais antigo e anterior em relação ao corpo inanimado, e parecem fazer uma digressão sobre os “elementos” envolvidos nessa discussão – e acerca de todo objeto:

Ateniense: Bem, quando percebemos alma nas coisas, não devemos igualmente concordar que estão vivas?

Clínias: Por certo que devemos.

Ateniense: Agora, por Zeus, para por um momento! Não desejarias observar três pontos acerca de todo objeto (περὶ ἕκαστον)?

Clínias: o que queres dizer?

Ateniense: Um ponto é a substância (τὴν οὐσίαν), o outro a definição da substância (τῆς οὐσίας τὸν λόγον) e o outro, o nome (ὄνομα) e, além disso, a respeito de tudo que existe há duas questões a serem colocadas.

Clínias: E quais são?

Ateniense: Num momento cada um de nós, ao propor o nome isoladamente exigimos a definição; em outro ensejo ao propor uma definição isolada, exige-se o nome.

Clínias: É alguma coisa desse tipo que nos compete transmitir agora? [...] Temos exemplo de coisas divisíveis em duas metades, tanto na aritmética quanto alhures, na aritmética o nome aplicado é número “par” e a definição é “um número divisível em duas partes iguais”.

Ateniense: Sim, é isso que quero dizer. Assim num caso ou outro é o mesmo objeto, não é, que descrevemos, seja quando perguntados pela definição, respondemos dando o nome, ou quando perguntados pelo nome, damos a definição – *descrevendo um e mesmo objeto pelo nome número par e pela definição “um número divisível em duas metades”*.

Clínias: Com toda certeza.

¹¹⁶ “É preciso através deles o conhecimento ser co-produzido”. A adição de ‘elementos’ é feita pois não há no grego nada que aponte para o nome ‘coisa’ ou ‘fator’. Podemos pensar em três ‘meios’, ‘instâncias’, ‘instrumentos’ necessários para produção do conhecimento?

¹¹⁷ O Inteligível, cognoscível, “γνωστόν”, em si

Ateniense: Qual a definição daquele objeto que tem por nome alma? Será que podemos dar-lhe outra definição além dessa indicada há pouco: o movimento capaz de mover-se a si mesmo?

Αθηναῖος: τί δέ; ὁπόταν ψυχήν ἐν τισιν ὀρώμεν, μῶν ἄλλο ἢ ταῦτόν τούτω; ζῆν ὁμολογητέον;

Κλεινίας: οὐκ ἄλλο.

Αθηναῖος: ἔχε δὴ πρὸς Διός: ἄρ' οὐκ ἂν ἐθέλοις περὶ ἕκαστον τρία νοεῖν;

Κλεινίας: πῶς λέγεις;

Αθηναῖος: ἐν μὲν τὴν οὐσίαν, ἐν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἐν δὲ ὄνομα: καὶ δὴ καὶ ἐρωτήσεις εἶναι περὶ τὸ ὄν ἅπαν δύο.

Κλεινίας: πῶς δύο;

Αθηναῖος: τοτὲ μὲν ἡμῶν ἕκαστον τοῦνομα προτεινόμενον αὐτὸ τὸν λόγον ἀπαιτεῖν, τοτὲ δὲ τὸν λόγον αὐτὸν προτεινόμενον ἐρωτᾶν αὐτὸ τοῦνομα. ἄρα γε τὸ τοιόνδε αὐτὸ βουλόμεθα νῦν λέγειν;

Κλεινίας: τὸ ποῖον;

Αθηναῖος: ἔστιν που δίχα διαιρούμενον ἐν ἄλλοις τε καὶ ἐν ἀριθμῶ: τούτω δὴ τῶ κατ' ἀριθμὸν ὄνομα μὲν ἄρτιον, λόγος δέ, ἀριθμὸς διαιρούμενος εἰς ἴσα δύο μέρη.

Κλεινίας: ναί.

Αθηναῖος: τὸ τοιοῦτον φράζω. μῶν οὖν οὐ ταῦτόν ἐκατέρως προσαγορεύομεν, ἄντε τὸν λόγον ἐρωτῶμενοι τοῦνομα ἀποδιδῶμεν, ἄντε τοῦνομα τὸν λόγον, ἄρτιον ὀνόματι, καὶ λόγῳ δίχα διαιρούμενον ἀριθμὸν, προσαγορεύοντες ταῦτόν ὄν;

Κλεινίας: παντάπασι μὲν οὖν.

Αθηναῖος: ὧι δὴ ψυχή τοῦνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν [896a] ἄλλον πλὴν τὸν νυνδὴ ρηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν; (*Leis*, livro X, 895d-896a; tradução de Edson Bini, com alterações)

Ao falarmos de número 'par', por exemplo, temos tanto o *nome* como a *definição* falando sobre a mesma *coisa* essencialmente. A digressão aqui em curso nas *Leis*, quando o Ateniense e Clíneas tratam de investigar os próprios instrumentos que utilizam ao falar da alma, remete por sua semelhança à própria digressão da *Carta Sétima*. Apesar do tema lá discutido ser o da alma, o exemplo dado aqui é matemático (na *Carta* temos o exemplo geométrico do círculo, mas também nas *Leis* o exemplo aritmético do número par).

Essa enumeração também se parece com o *Parmênides*, 142a, uma passagem em que se discute sobre o Uno e sua existência no tempo, e se diz que ele não admite nem nome (ὄνομα), nem expressão (λόγος), nem percepção (αἴσθησις) nem opinião (δόξα) nem conhecimento (ἐπιστήμη). Ali se concorda que essa restrição é verdadeira quando se trata do Uno, caso ele não participe do tempo, ou seja, o Uno nesse caso não admitiria nome, definição, percepção, opinião e conhecimento:

Mas uma *coisa* que não é, isso que não é, tem algo ou há algo disso? – Como poderia? – Logo, tampouco é nomeado, nem é enunciado, nem é objeto de opinião, nem é conhecido, nem o percebe algum ser. – Parece que não. – É então possível essas coisas serem o caso com respeito ao um? – Decididamente que não, ao que a mim, pelo menos, parece.

ὁ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι εἴη ἂν τι αὐτῷ ἢ αὐτοῦ; καὶ πῶς; - οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. - οὐ φαίνεται. - οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. - οὐκ ἔοικεν. - ἢ δυνατὸν οὖν περὶ τὸ ἐν ταῦτα οὕτως ἔχειν; - οὐκ οὖν ἔμοιγε δοκεῖ. (Tradução de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues, 2013, grifos meus)

Essa listagem da digressão da carta toca em temas ontológicos, linguísticos e epistemológicos intrincados, que são desafiadores para um escritor tentar forjar e incluir com tal harmonia na narrativa em curso. Também Nicholas White (1976) afirma a ‘ortodoxia’ das ideias da digressão, sendo um desenvolvimento de diálogos como *Mênon*, *Teeteto*, *Sofista*¹¹⁸.

Platão então vai discorrer mais detidamente sobre essas cinco constituintes do conhecimento, e exemplificará usando o exemplo do conhecimento do *círculo* – escolha que não é fortuita ou aleatória. Para definição de *círculo*, poderíamos nos remeter ao *Timeu* (33b)¹¹⁹ e ao *Parmênides* (137e). No *Parmênides*, a questão do círculo é tratada na refutação da atribuição da forma de redondo ou linear ao Uno (supondo que não teria partes e seria ilimitado):

Não é verdade que, se não tem nenhuma parte, não teria nem princípio, nem fim, nem meio? Pois tais coisas já seriam partes dele. – Correto. – Ora, fim e princípio são limites de cada coisa. – Como não? – Logo, o *Um* será ilimitado, se não tem princípio nem fim. – Logo, também sem configuração; pois não participa nem do redondo nem do reto. – Como assim? – *Redondo é, penso, aquilo cujas extremidades, em todos os pontos, distem igualmente do meio.* – Sim. [...] – Não é verdade que o *um* teria partes e seria múltiplas coisas, se participasse quer da configuração reta quer da circular? – Exatamente. – Logo não é reto nem circular, já que precisamente nem sequer tem partes. – Correto.

οὐκοῦν εἰ μηδὲν ἔχει μέρος, οὐτ' ἂν ἀρχὴν οὔτε τελευτήν οὔτε μέσον ἔχοι: μέρη γὰρ ἂν ἦδη αὐτοῦ τὰ τοιαῦτα εἴη. – ὀρθῶς. – καὶ μὴν τελευτή γε καὶ ἀρχὴ πέρας ἐκάστου. – πῶς δ' οὐ; – ἄπειρον ἄρα τὸ ἐν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτήν ἔχει. – ἄπειρον. – καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα: οὔτε γὰρ στρογγύλου οὔτε εὐθέως μετέχει. – πῶς; – στρογγύλον γέ πού ἐστι τοῦτο οὗ ἂν τὰ ἔσχατα πανταχῆ ἀπὸ τοῦ μέσου ἴσον ἀπέχη. – ναί. [...] – οὐκοῦν μέρη ἂν ἔχοι τὸ ἐν καὶ πολλὰ ἂν εἴη, εἴτε εὐθέως σχήματος εἴτε περιφεροῦς μετέχοι. – πάνυ μὲν οὖν. – οὔτε ἄρα εὐθὺ οὔτε περιφερές ἐστιν, ἐπεὶπερ οὐδὲ μέρη ἔχει. (*Parmênides*, 137e-138a)

Já no *Timeu*, com relação à circularidade, está em causa a forma do mundo como sendo circular:

¹¹⁸ Não se trata de uma teoria da predicação como faz no *Sofista*, segundo a tese de Mannarino Filho (2017), pois seria excessivo entrar mais ainda nessas delicadas considerações metafísicas no contexto da carta.

¹¹⁹ Além da importância da noção de movimentos circulares em sua cosmologia teológica racional. V. Vlastos (1987).

Por isso, para o arredondar, como que por meio de um torno, deu-lhe (o demiurgo) *uma forma esférica, cujo centro está à mesma distância de todos os pontos do extremo envolvente* – e de todas as figuras é essa a mais perfeita e semelhante a si própria – considerando que o semelhante é infinitamente mais belo do que o dissemelhante.

διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντη πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερές αὐτὸ ἔτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιώτατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. (*Timeu*, 33b)

Vemos então uma tensão entre a concepção expressa no *Parmênides*, de que o Uno não pode ser circular, e a concepção no *Timeu*, em que o Mundo foi arredondado pelo demiurgo. Também nas *Leis* (896) o movimento que a alma aplica ao todo e ao intelecto é circular ou rotativo, pois se movem de forma regular e uniformemente num lugar idêntico, em torno das mesmas coisas e relacionados às mesmas coisas, de acordo com uma única regra e sistema.

O que está em jogo não é o conhecimento do círculo (que é mais um exemplo entre outros tipos de entes, podendo remeter à própria totalidade da φύσις) mas o próprio método de *conhecimento do que é em si* cognoscível; em outras palavras, o conhecimento (do) em si. Os três primeiros elementos são discursivos-sensitivos: (1) nome (“círculo”), (2) definição (aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância em toda a parte), (3) imagem (o círculo enquanto figura, desenhado e apagado na lousa, a “roda”); e são sujeitos às mais variadas críticas. Mas ao mesmo tempo são elementos indispensáveis ao serem subsumidos e se reintegrarem ao quarto elemento *na alma*. Eis mais um trecho para pensarmos o quarto elemento, o próprio saber na alma, em relação aos outros elementos:

O quarto é o conhecimento, a inteligência¹²⁰ e a opinião verdadeira acerca desses¹²¹. Tudo isso deve ser considerado como uma unidade, existindo não em sons nem em formas de corpos, mas nas almas. Essa unidade sendo manifestamente de natureza diferente tanto do próprio círculo quanto dos três ditos antes. E dentre esses a inteligência por um lado se aproxima mais do quinto em afinidade e semelhança, e por outro lado se afasta mais dos demais.

τέταρτον δὲ ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθής τε δόξα περὶ ταῦτ' ἐστίν: ὡς δὲ ἐν τοῦτο αὖ πᾶν θετέον, οὐκ ἐν φωναῖς οὐδ' ἐν σωματίων σχήμασιν ἀλλ' ἐν ψυχαῖς ἐνόν, ᾧ δῆλον ἕτερόν τε ὄν αὐτοῦ τοῦ κύκλου τῆς φύσεως τῶν τε ἔμπροσθεν λεχθέντων τριῶν. τούτων δὲ ἐγγύτατα μὲν συγγενεῖα καὶ ὁμοίωτητι τοῦ πέμπτου νοῦς πεπλησίακεν, τᾶλλα δὲ πλέον ἀπέχει. (342c-d)

¹²⁰ “νοῦς” – pensamento, inteligência, mente intelecto.

¹²¹ Os três elementos anteriores (nome, definição e imagem).

O quarto elemento é o conhecimento sobre algo (no caso o círculo)¹²², um elemento anímico (também sujeito às obscuridades e perplexidades) enquanto apreensão mental e linguística ou representação, uma faculdade na alma, Platão coloca ‘juntos’ inteligência, memória, entendimento, opinião verdadeira¹²³. Nessa descrição dos meios necessários ao conhecimento, já há um distanciamento do discurso – meio externo-corpóreo, para a esfera da pragmática anímica ou da “escrituração” anímica (que guarda ressonâncias com o *automovimento* da alma visto no *Fedro*). O quarto elemento – mais precisamente um subelemento fundamental, o voûç, não cabe em forma de corpos nem de sons¹²⁴. Como *entendimento, pensamento*, voûç é o meio e elo de ligação entre o *discurso* e o *em si* da realidade, por ser mais próximo deste último. O em si (a coisa em si, o círculo em si)¹²⁵, enquanto objeto cognoscível, só é ‘acessado’ com a orquestração da linguagem em determinada forma pelo voûç – na imagem da fagulha *na alma* tem-se um vislumbre desse quinto elemento.

Vemos assim se pronunciar radicalmente uma crítica à linguagem (não só escrita). A formulação desse quarto elemento pode ser comparada com a de uma escrituração na alma pelo conhecimento e aprendizado (que nos remete para a segunda parte do *Fedro*). Lembremos-nos do *Fedro*: “A essência que realmente existe e é sem cor e sem forma, impalpável e só pode ser percebida pelo guia da alma, o *intelecto*, sobre ser o objeto do verdadeiro conhecimento, tem aqui [na região supraceleste] sua sede” (247c). Podemos considerar a inteligência e a coisa em si mais avizinhas pela sua ‘*não-forma*’ – sua ‘*não corporeidade*’ – apesar da dependência e do concurso do corpo para se conhecer, no caso da inteligência humana. Não é para outro mundo que Platão aponta, mas para essa visão da inteligência misturada com o corpo. No texto da carta temos uma existência na alma do conhecimento – esse saber na alma se aproxima mais das realidades últimas (supracelestes) ou do quinto. O saber que *é na alma* é um movimento de afastamento dos outros três elementos e de aproximação do quinto.

¹²² Traz perplexidade, na digressão, que aqui se cai numa circularidade: queremos saber os elementos que originam o conhecimento dos seres e listamos o próprio conhecimento como o quarto elemento. Ross (1951, p. 141) nos adverte que o quarto aqui significa o *conhecimento parcial*, misturado à opinião, com que começamos nossa busca pela essência, numa *alma* ‘encarcerada’.

¹²³ Nas *Leis* 896 temos que disposições, humor, desejo, raciocínios, opiniões, considerações e memórias são primários em relação ao corpo, se a alma é anterior ao corpo.

¹²⁴ Se pensarmos o corpo (σῶμα) como sinal/túmulo da alma, apreendemos aqui uma crítica à palavra escrita, no sentido de ela ser corpo – e a importância de evidenciar a escrita (o corpo) como sinal da alma, assim como os sons da oralidade vocálica são sinais da alma. Lembremos ainda que o corpo pode ser visto como salvação ou purificação da alma (Cornelli, 2011, p. 181).

¹²⁵ Por Ross (1951) identificada com aquilo que é conhecível e verdadeiramente real – a ideia. “Ὁ δὲ γνωστόν τε καὶ ἀληθὲς ἐστὶν ὄν” (*Ep. VII*, 342b).

Antes de progredirmos na digressão e suas implicações, façamos um comentário mais aprofundado dos princípios epistemológicos ou elementos necessários para a coprodução do conhecimento de cada um dos seres:

1. **O nome – ὄνομα** (por exemplo: o nome, a palavra-coisa ‘círculo’). Sua convencionalidade é alvo de crítica – o ‘redondo’ poderia ser chamado ‘quadrado’ sem o objeto *em si* ser alterado. Vemos nessa crítica à fragilidade dos nomes conexões fundamentais com o *Crátilo* e sua discussão sobre a naturalidade (conexão com o objeto) ou convencionalidade dos nomes e a dúvida sobre sua capacidade de conhecer, se os nomes estiverem em fluxo (385b-386e).¹²⁶ Teria Platão já “superado” essa suposta fragilidade do *logos*? Segundo alguns opositores dessa relação com o *Crátilo*, Platão diz que a definição é estável, por mais que os nomes variem. Mas o que está em jogo na passagem é um contraste entre a convencionalidade dos nomes (cada cidade cria um nome para a mesma coisa) e a natureza própria dos entes. Dizer que temos um problema não totalmente elucidado no diálogo não permite afirmar que o autor comete deslizes a esse respeito.¹²⁷ Os diálogos também declaram que os nomes, assim como as definições, não são fixos e estáveis, ou não são suficientes em garantir o conhecimento (*Crátilo*, 384b-e; *Teeteto*, 208a-e).
2. **O logos – discurso definidor – λόγος**. Por exemplo, ‘uma figura com todos os pontos equidistantes do centro’¹²⁸. Engloba, assim, tanto o círculo plano quanto a esfera. Estamos aqui diante do *logos ousias* – (substantivos e verbos, ὀνόματα e ῥήματα) uma definição que dá (supostamente) a essência geral, λόγος, que responderia à questão socrática sobre a definição – ‘o que é?’. Porém Platão adiciona algo novo, atentando, na digressão, para o fato de que o *logos* mostra a qualidade (ποιόν)

¹²⁶ Viktor Ilievski (2013) afirma que Sócrates, nesse diálogo, vai enveredar numa crítica tanto do naturalismo quanto do convencionalismo, numa concepção de epistemologia eidética (como conhecimento direto dos princípios ou formas), investigando as coisas nelas mesmas com voûς, ao invés de através de nomes (seja através da sua mimética fonética ou de análise etimológica). Sua abordagem aproxima muito o *Crátilo* e a *Carta VII* na relação de linguagem e conhecimento do real, ou linguagem e verdade, considerando a digressão uma expressão genuína das ideias platônicas. Como identificar o Belo como sempre belo ou o Bem como sempre bom sem ir além do plano em eterna mudança dos particulares? Mesmo a linguagem é múltipla e tem etimologias divergentes. Ilievski chega a dizer mais sobre esse conhecimento eidético: o verdadeiro modo de adquirir conhecimento é conhecendo as coisas diretamente ou através de si mesmas (essências imutáveis), ‘descartando’ todas as imagens derivadas da experiência sensível, conhecendo a sua Forma, que é o único objeto de conhecimento (*episteme*)” (2013, p. 12, trad. nossa). Conhecer vem, assim, *a priori*, de nomear, e se agrega à natureza imutável do ser verdadeiro, enquanto a atividade de nomear é limitada à *doxa* humana que não pode se alçar para além do plano dos particulares sensíveis. A dialética supostamente culmina com uma cognição completamente independente de qualquer conhecimento carregado por nomes. Teríamos assim, nessa proposta, cognições elementares que são os fundamentos de sentido e conhecimento, ou os elementos constituintes e raízes das palavras.

¹²⁷ Aqui lidamos com uma abordagem convencionalista da linguagem (não naturalista) e assim a mesma palavra poderia mudar de significado ou ser trocada em seu significado pela do seu contrário (circular – reto) – não teríamos critérios para decidir acerca do conhecimento *somente* a partir da convenção das palavras e das percepções de imagens. A linguagem é um instrumento flexível: talvez mais permanente do que o sensível, porém não imutável, como uma intuição intelectual absoluta.

¹²⁸ Em *Timeu*, 33b,e *Parmênides*, 137e.

de algo ao invés do que algo é “puramente”, fazendo uma distinção entre o que uma coisa é (τι ἐστὶ) e como ela é qualificada (ποῖον τι ἐστὶ)¹²⁹. Essa é uma das características da *precariedade* do *logos* em corresponder ao anseio da alma.

Façamos alguns comentários sobre esses dois primeiros elementos. Trata-se, nesses dois primeiros tópicos, dos signos da linguagem (Liatsi, 2008, p. 22-28): ὄνομα (nome) e ῥῆμα, listados logo no início como meios de cognição. O significado inicial de ὄνομα é o nome próprio – como já ocorre em Homero (*Od.*, VIII.548-554), como quando Alcínoo pergunta qual o nome de Odisseu. Esse significado inicial de ὄνομα como nome próprio é menos importante filosoficamente perto do significado de ὄνομα como classes de palavras (pronomes, adjetivos, numerais, substantivos, verbos) ou palavras em geral. Ao contrário de um conglomerado de palavras (ou um enunciado) que fazem sentido, ὄνομα significa uma única palavra (que pode ter sido antes formada por um conjunto de palavras, por uma espécie de acúmulo do valor delas). Liatsi associa o ῥῆμα ao predicado (P) da frase, enquanto ὄνομα é o sujeito (S). Em Platão, ὄνομα assume um papel especial, pois torna possível a técnica de definição da dialética. Além de ser sujeito do enunciado, ὄνομα significa a simples designação, em oposição à declaração. Significa também a designação de uma classe, espécie ou gênero. Nessa técnica de definição dialética, um conceito é o nome, o outro é a definição – que deve ser distinguida do nome (“S é P”). Mais do que a aparência externa de uma frase normal, ou a afirmação de qualquer coisa de um sujeito, a definição tem a função de determinar o conceito do sujeito, ou seja, não apenas especificar uma qualidade accidental do sujeito, mas nomear sua *essência*, que *o distingue inequivocamente de todos os outros sujeitos* possíveis (Liatsi, 2008, p. 22-28). A definição, como qualquer frase normal, é um *logos*, mas também uma delimitação. Diálogos como *Eutidemo* (piedade), *Laques* (coragem) e *Hípias Maior* (beleza), nos mostram como o mau julgamento da tarefa da definição de noções éticas e estéticas acaba por gerar um desvio – não dando a definição do conceito, mas meras propriedades à sua margem. No *Hípias Maior*, ao dizer que “uma moça bonita é bela” (287d), se confunde o que se pede (uma definição do que é o Belo) e se responde com um nomear de um outro nome como exemplo de coisa bela (o que é belo). Há a diferença entre o ὄνομα (*definiendum*) e a definição (*logos* – que determina o conceito-sujeito). A questão decisiva é sempre a da identidade entre ὄνομα e λόγος, entre *definiendum* e definição, entre nome e discurso, do mesmo e do diferente, pois aqui se encontra o terreno da verdade e da falsidade de uma definição. Se um nome for correto, então o nome pode substituir a definição, e a definição pode substituir o nome do *definiendum* – como mostra o exemplo do “circular”, como sendo

¹²⁹ Essa nova formulação é colocada sob suspeita por aqueles que duvidam da autenticidade da carta. Essa formulação também é colocada por Edelstein (1966) como sendo, antes, aristotélica.

“aquilo que está em toda parte equidistante dos pontos mais extremos ao meio”. Também no *Sofista* (218c), na busca da definição do sofista e do pescador (221a-b), esses signos da linguagem são fundamentais. Em um caso há acordo sobre a definição de pescador, em outro há disputa sobre o que é o sofista; os interlocutores podem compartilhar o nome, mas cada um tem na sua mente uma noção diferente dessa palavra, e é preciso chegar a um acordo quanto ao que ela é, sobretudo do assunto em si, por meio do nome, somado à definição, que é preferível ao nome sem a definição. Com essas passagens, temos evidências de que a distinção entre ὄνομα e λόγος exigida pela técnica de definição atingiu um *status* especial em Platão. Essa passagem é importante pois coloca explicitamente o nome funcionando como meio de conhecimento, juntamente com outros meios. Ele forma mesmo o primeiro grau, porque é somente por meio da designação linguística da forma do nome que algo ganha identidade para nós. O nome torna algo tangível e identificável (Liatsi, 2008, p. 22-28). Essa consciência metodológica crescente de Platão em torno da palavra ὄνομα não pode ser negligenciada: ela marca a síntese da ideia (classe, espécie) a partir da multiplicidade, e marca também a diferença entre os diferentes por meio das designações das palavras. A dissecação de conceitos e noções fundamentais passa pela nomeação adequada. Semelhanças e diferenças surgidas no processo dialético também acabam por criar novos nomes, e as lacunas acabam sendo supridas por outras palavras. O nome fixa uma diferenciação conceitual feita pelo pensamento dialético. Essas fixações conceituais não são apenas palavras, mas têm uma ligação ontológica – denotam a identidade e diferença dos seres. Nem toda distinção conceitual pode ser designada simplesmente pelo nome isolado que se representa a si mesmo, mas precisa da definição – algo que se diz sobre o portador do nome. A mera distinção de nomes não é suficiente para acompanhar o encadeamento de ideias, é preciso ser determinada uma teia de conceitos, rede que conduz além do nome para o enunciado, predicação, λόγος. Portanto, o nome tem função preponderante na estruturação e classificação dos conceitos, ou seja, na estruturação e organização do sistema das ideias e na ideia de Cosmos. O nome tem a função unificadora das múltiplas situações individuais em um gênero, permite a identidade do conceito – essa a compreensão lógica do εἶδος que permite julgar a pertença do individual ao universal. Fica claro, entretanto, que Platão não se deixa ficar cativo acriticamente pela linguagem, refletindo sobre a função diairética do nome na prática dos diálogos, em estreita conexão do ὄνομα com o εἶδος. Devemos começar a investigação pelo nome (*Rep.*, 596a), um método usual que também é chamado de hermenêutica onomática do ser: um instrumento informativo e distintivo da existência assim como a carda¹³⁰ do tecido, “uma ferramenta que divide o ser, como a arca do tecelão para tecer” (*Crat.*, 388cb, trad. Celso Vieira). Tais reviravoltas

¹³⁰ Instrumento usado para desenredar ou pentear uma fibra têxtil, como algodão, lã ou linho, para facilitar a fiação.

terminológicas atingem seu clímax juntamente com o método dialético no *Político* e no *Sofista*. (Liatsi, 2008, p. 22-28).

Já ao pensarmos na sintaxe e na predicação em Platão, vemos que, como λόγος, a definição é composta (342b) (não só ela, que é uma determinação essencial, mas todas as declarações) de ὄνομα e ῥήμα, duas partes distintas que designam sujeito e predicado. Temos uma suposição característica aí, de que a forma do pensamento e do julgamento podem ser lidas a partir da forma da linguagem, de que existe um entrelaçamento entre a forma da linguagem e a do pensamento. O juízo imaginário no pensamento é idêntico à frase expressa verbalmente. Essa relação entre juízo e enunciado corresponde ao paralelismo entre ser, pensamento e linguagem que é geralmente válido em Platão (contra a posição sofística). Isso é assumido ou expresso, por exemplo no *Sofista* (261c6-264b8b), em que Platão faz uma declaração que pode ser considerada a primeira parte da lógica pura, base da lógica da afirmação ou juízo proposicional, que tanto fez sucesso na filosofia do início do século XX.

A questão da unidade entre juízo e enunciado também passa pela questão de saber quais palavras podem ser combinadas com quais palavras numa frase (“συναρμόττειν”) e quais não (*Sofista*, 261c-262a). É também a questão de saber como alguns sinais da voz (“σημεία τῆς φωνῆς”) se juntam para formar uma unidade e um λόγος, enquanto outros não, permanecendo desconexos (262d). Esse axioma do paralelismo entre ser, pensamento e linguagem determina o curso da investigação. O ser é o fenômeno inicial, ele não se entrega facilmente em seu ser-em-si, mas se comunica ao homem: essa comunicação não se dá na forma do nome como expressão essencial da coisa ou na etimologia do nome, conforme discutido no *Crátilo* (393d). A abordagem etimológica do sentido das palavras foi trocada por uma abordagem semiótica. A manifestação do ser através da voz só se dará pela *composição* de ὄνομα e ῥήμα – não sendo essa combinação predicativa uma manifestação do mundo sensorialmente perceptível, mas do inteligível das ideias – da rede de relações entre espécies e gêneros –, predicação essa que só é possível devido ao próprio sistema relacional das ideias (como discutido no *Sofista*). A manifestação dirigida às ações é ῥήμα, enquanto ὄνομα está ligada àquele que faz essa ação: ὀνόματα e ῥήματα, enquanto enunciados vocais, são signos da linguagem, são signos enquanto tais. A filosofia da linguagem contemporânea se deixou encantar pelo fetiche da linguagem (Heidegger, Wittgenstein), tendendo a interpretar a filosofia de Platão como uma filosofia da linguagem, desconsiderando o processo semiótico e seus elementos constitutivos – na criação do significado. Para Platão, a linguagem não é um transcendental *a priori*, como os intérpretes neokantianos acreditam. Será que aos poucos e

lentamente o feitiço enganador da linguagem vai sendo quebrado, dando a impressão de termos sido levados por uma miragem, uma névoa de ilusões transcendentais? (Liatsi, 2008, p. 31).

O menor enunciado é composto de duas partes: ὄνομα e ῥήμα. No *Sofista* (262a), temos que uma declaração só acontece (e comunica algo sobre ação e inação, existência e não-existência), quando são combinadas palavras-coisa com palavras-proposicionais, surgindo assim a menor das sentenças possíveis. Platão completa assim sua teoria do juízo: julgamento imaginário (λόγος interno) e a sentença falada (λόγος externo) são isomórficos, correspondem estruturalmente um ao outro – teoria da sentença, sintaxe e teoria da predicção são indissociáveis. A estrutura da frase e das relações entre as palavras na frase são um inventário externo, um espelho verbal do que ocorre na consciência e no pensamento. Por detrás dos ὀνόματα e ῥήματα estão as ideias como categorias de significado que tornam possível a predicção que ocorre no julgamento ou no enunciado. Essa lógica da declaração, que rastreia a sentença atômica (porque uma mais curta não é possível), foi apontada como a primeira parte de lógica pura na história da lógica – pelo fato de Platão, em sua análise do julgamento e da declaração, delimitar e mostrar com clareza a forma mais simples da proposição atômica (Liatsi, 2008, p. 32). Platão escolhe a frase “ἄνθρωπος μαθαίνει”, o homem aprende (*Sofista*, 262c; comparar com 263a, 264c), como declaração curta que combina duas palavras e comunica algo – não apenas nomeia algo desconexo, mas enuncia – realiza algo como proposição (“περαίνει τι”) sobre o que é ou que vai ser ou está se tornando. O λόγος executa algo, completa, vai além do mero ὀνομάζειν em direção à dimensão da narração, discussão, comunicação. Enquanto “περαίνει” o λόγος limita a pluralidade semântica de significados possíveis, para fins de comunicação e de forma que o significado seja compreendido, delimita a ideia geral ao sentido específico em que a palavra é utilizada, nessa ou naquela situação de fala. A frase, enquanto sentença, define o nomeado sob certos aspectos, limitando-o (261c-262d). Quando a delimitação atinge o seu cume, ao final das determinações possíveis do processo diairético, chegamos à definição, que é objetivo e fim.¹³¹ A análise da menor frase do *Sofista* é precedida pela seção sobre o entrelaçamento de ideias, o “συμπλοκή εἰδῶν” e a comunicação de ideias, porque somente com base nas relações entre as ideias que os signos da voz, os signos linguísticos, também podem se combinar para formar unidades de significado. Para Platão, a comunicação de ideias é a razão logicamente suficiente para a possibilidade de predicção. Para ele, essa é a premissa inicial norteadora de sua teoria da predicção. No *Sofista* (259d-260b), ele definiu claramente essa relação como uma relação de dependência inequívoca: o “συμπλοκή εἰδῶν” é a condição da possibilidade

¹³¹ Na passagem do *Sofista* 262d, περαίνει não tem um significado definicional, mas apenas indica de maneira muito geral a função predicativa do λόγος em relação ao ὄνομα, como ocorre em qualquer frase normal (Liatsi, p. 4).

do λόγος (*Soph.*, 259e). Os εἶδη¹³² são as categorias de significado às quais os sinais da voz, as palavras faladas e escritas da frase se referem. É também somente com os sinais que se manifestam na forma linguística apresentada (sujeito e predicado) que se dá a mediação entre o cosmos inteligível das ideias e o mundo dos sentidos. A rede de relações das ideias determina a estrutura do mundo dos sentidos. É somente nessa ligação com as ideias que a análise lógica da forma do enunciado é interessante para Platão. Platão não está focado na gramática da língua grega – que nem existia no sentido técnico da palavra gramática –, mas suas análises da proposição estão entrelaçadas principalmente com a análise do processo de pensamento e da consciência, e com a conexão entre conhecimento, linguagem e verdade na estrutura da frase, com foco na pergunta “o que é conhecer”. O enunciado é o enunciado de alguma coisa, deve relacionar-se ou estar relacionado com os entes, independentemente da forma como os entes devem ser caracterizados (*Soph.*, 262e) – o dado lógico do enunciado está relacionado ao dado ôntico do enunciado. Há uma distinção entre coisa lógica e coisa ôntica, e fica claro que os entes estão na base da predicação – os seres são anteriores em princípio e temporalmente à predicação. A lógica tem sua base no ser das ideias. A alternativa verdadeiro/falso não é antes uma qualidade do ser, mas da predicação. A conexão ou compatibilidade entre o enunciado e as redes de ideias é que determina sua falsidade ou verdade. Verdade e falsidade dependem das estruturas intencionais do λόγος – sendo verdadeiro aquele λόγος que concorda com a verdade do ser. “Teeteto voa” é um enunciado falso pois a ideia de homem não combina com a de voo, não é compatível. A linguagem não é uma criação soberana e autônoma do pensamento, mas também depende dessa conexão com o ser da coisa pretendida, sem ser idêntico a ela. Ser, linguagem e pensamento estão ligados na sintaxe e na predicação. Há além do paralelismo entre a estrutura da linguagem e a do pensamento, um paralelismo entre ontologia das ideias e a lógica sintática. A verdade assume uma relação de acordo entre o ser e o pensar, como ensinou a tradição do *adaequatio rei et intellectus* (adequação do intelecto à coisa), evitando assim a unilateralidade do conceito discursivo de declaração de verdade.

3. **A imagem** – A carta se refere a percepção/objeto sensível, εἶδωλον, p. ex. círculos desenhados no papel, réplicas e cópias que podem se apagar, quebrar, são exemplos sensíveis e *datum* corpóreos-materiais que estão sujeitos ao devir e a desaparecerem. São também *representações* bi ou tridimensionais, ilustrações ou figuras sensíveis. Seriam também, do ponto de vista metafísico, os fenômenos insubstanciais, reflexos do real, sombras ou aparências sempre permeadas pelo seu contrário (por exemplo o círculo desenhado na lousa pode ser deformado e é perpassado por retas

¹³² *Sofista* 262a-e, *Crátilo* 386e, *República* 476a são provas de que Platão também considera as atividades como categorias eidéticas de significado (assim como o movimento é assumido como um dos gêneros supremos).

tangentes, ao contrário do círculo em si, assim como a palavra “reto” pode vir a ser “redonda”) – estamos diante do campo dos fenômenos e aparências/semelhanças. Já a ideia de circularidade está livre de tais metamorfose, desses modos de sua deformação no finito. Essa representação sensual é caracterizada de maneira similar na *República* VII, 534c, e nos faz lembrar que as figuras desenhadas das matemáticas não correspondem plenamente às entidades matemáticas (*Rep.* VII, 527a). A imagem como ‘exemplo’ é também um meio necessário de conhecimento que é apresentado: os exemplos não são o que é significado, mas o que é significado se torna visível nos exemplos – podem assim também se enquadrar como εἶδωλον.

De início se pode pensar que a imagem, aqui, significa apenas a figura desenhada. Mas também temos de lidar ao longo do texto com a ideia de imagem do bem, do belo e do justo, dos estados da alma. O que seria a imagem do justo? É preciso um friccionar da imagem com outros níveis de conhecimento, uma vez que cada nível individual tem suas fraquezas e deficiências que precisam ser compensadas. O importante é que Platão considera todos os quatro estágios como necessários ao conhecimento do objeto, da essência, inclusive ética. Em 344b, o εἶδωλον passa a ser significado também como (ὄψεις e αἰσθήσεις) intuições ópticas e todos os tipos de percepção sensorial – não apenas visuais. Há a importância de acentuar o componente dos fatos individuais, da imaginação, fantasia e percepção no conhecimento. Há tanta separação assim entre o sentido da imagem enquanto modelo matemático e a estrutura matemática da realidade? Na *República*, as imagens (os εἶδωλα), tanto na alegoria da linha (509d-511e) quanto na alegoria da caverna (514a-517d), contribuem para esclarecer os outros membros do esquema, mas tomadas em si mesmas apresentam o contraste entre o ser das ideias e a aparência das coisas sensíveis. As coisas do mundo dos sentidos são então apenas cópias, imagens sensorialmente perceptíveis das ideias; olhar para elas não faria sentido – seria ridículo (530a). Essa é a atitude gnoseológica ligada à passagem: tudo que é copiado é falso, só o ser das ideias é verdadeiro. A imagem da justiça em (443c) é uma realização incompleta da justiça em si. Nesses casos o εἶδωλον está firmemente integrado ao dualismo de aparência e realidade, sendo semelhante à concepção de δόξα (opinião). Os lados objetivo e subjetivo da aparência surgem assim: o εἶδωλον funciona como a imagem objetiva da δόξα subjetiva. O significado de imagem na carta parece transcender o significado da *República*, pois no diálogo a imagem não possui nenhum papel no procedimento dialético (a não ser como elemento solícito, início do processo) – que é um método puramente conceitual, que prescinde de imagens. O que se acentua na *Carta Sétima* é o sentido e importância da imagem como conteúdo material do julgamento, a imagem como o lado material da aparência – enquanto a δόξα é caracterizada pelo aspecto formal da estrutura da opinião, do julgamento, da pregação, do ser

falso e verdadeiro. Mas a determinação substantiva da imagem (εἶδωλον) se encontra no horizonte da ideia (εἶδος), e desse modo a imagem é realização sensorialmente perceptível das ideias, sua representação por meio de imagens e aparências, mesmo contaminada pelos acessórios não essenciais da sensualidade – que não são a essência – sem estarem completamente desconectados da essência. No εἶδωλον também temos uma realização visível da ideia – que o λόγος tenta determinar essencialmente. A referência explícita aos logotipos nem sempre é necessária na comunicação, pois pode ser suficiente um procedimento abreviado que consiste em apontar o εἶδωλον. Mas para a realização de uma apreensão mais precisa, ainda mais quando se trata de ideias mais elevadas, a penetração conceitual é indispensável, pois de outra forma não há conhecimento claro e completo – porque não há imagem clara (εἶδωλον) das ideias superiores que podem ser suficientemente interpretadas e determinadas em seus próprios termos. Mas a possibilidade de o εἶδωλον enquanto signo sensorialmente perceptível também poder corresponder às ideias superiores é levantada pela *Carta*. Afinal, o mundo pode ser compreendido como imagem do reino das ideias (*Timeu*, 92c) e como divindade perceptível. O mundo é o signo mais abrangente que existe e inclui tudo que é e o que pode ser. (Liatsi, p. 62)¹³³. O contraste entre imagem-aparência e o ser verdadeiro das ideias, claramente apresentados na alegoria da linha e da caverna, enfatiza a distância entre esses dois conceitos, porém, com outras obras (*Sofista*, *Carta Sétima*, *Filebo*) Platão leva a um enfraquecimento gradual dessa relação de contraste, trazendo consequências positivas para a ontologia da relação sónica. Mesmo na *República* a separação não é absoluta. Separação (χωρισμός) e participação (μέθεξις) pertencem um ao outro. (Liatsi, 2008, p. 63). O que distingue o mundo das ideias do das aparências é o “véu do não-ser através do qual brilha o eterno”, como correspondente desvio e refração que distinguem a aparência do ser puro e permanente. O que aparece na natureza não se refere só ao factual da aparência, mas ao *modo* das aparências, sua *constituição* e sua estrutura ordenada – às causas das aparências serem como são –, uma ordem matemática por detrás das aparências. Temos assim não só um aspecto negativo da imagem mas também um aspecto positivo – de conexão e de relação com as ideias. A posição de *Fédon*, em que temos uma fuga do próprio mundo e dos sentidos como fuga da natureza, pode ser contrabalanceada com a posição matematizante da natureza, ainda que ainda não seja uma posição que se detenha nos sentidos e percepções da natureza, mas numa ordenação da razão natural. A estruturação geométrica dos elementos materiais acaba por acomodar certa ordem e unidade estáveis através do devir e do fluxo do tempo (que é uma imagem móvel da eternidade). A mudança deste mundo físico é diferente do ser das ideias, mas ao mesmo tempo há uma certa forma de regularidade e unidade –

¹³³ Ver Stenzel (1921, p. 85-106).

uma ordem estável na natureza como um todo, através do tempo e do número, que corresponde de alguma forma à ordem das ideias, já apresentando uma posição distante da fuga do mundo, vendo esse mundo enquanto imagem perceptível do divino. Cassirer¹³⁴ comenta que o modo brusco com que o dialético parece afastar as formas do mundo dos sentidos, a fim de preparar o caminho para o mundo dos conceitos puros, se opõe à visão da natureza como um cosmos matemático, confirmando que a passagem filosófica da *Carta Sétima* é uma evidência das mais claras quanto a isso.

É conhecida a compreensão platônica sobre a arte: as criações artísticas, de acordo com sua concepção, são imitação não de (1) ideias, mas as coisas em sua pura sensualidade (2). São imagens das imagens das ideias, se distanciando assim em três graus da verdade do ser, um déficit ontológico que acaba por desvalorizá-la. Enquanto a arte é dominada pelo arbítrio ilimitado da produção de imagens, livres de medida e regra objetiva, à mercê da subjetividade do artista, é comparável às opiniões arbitrarias dos sofistas. Sofista e artista se regozijam nas imagens cambiantes do mundo das aparências em que vivem a maioria das pessoas. A tensão entre imagem e forma, no livro X da *República*, atinge um ápice. Platão tem consciência dessa tensão, e a forma da beleza é uma das propostas de solução dessa tensão. A beleza na natureza e na arte, também mediadas pela matemática e pela unidade, podem ser reduzidas à números e medidas puras, acabam assim criando uma conexão com a verdade. Platão fala, no *Filebo*, da beleza dos sólidos da estereometria (53e) e do desejo peculiar por harmonia e proporção (51b-d). As formas puras também têm um valor estético de prazer peculiar. Quando a verdadeira beleza pode participar do mundo inteligível das ideias, a tensão entre imagem e forma é amenizada no sistema da arte de Platão.

A imagem simbólica e o som, usados para a comunicação de conteúdos de conhecimento, também são considerados enquanto imagens. Toda representação na palavra se dá através de uma representação indireta, que a imagem tenta designar e expressar, e que permanece inadequada ao próprio objeto. A imagem da linguagem, do ponto de vista da cognição, está sujeita às mesmas condicionalidades e restrições do nome. Estão igualmente distantes do significado puro do círculo, da ideia em si. Estamos condenados à essa condicionalidade irrevogável de estarmos vinculados à expressão indireta (da *mimesis*, da imagem). Essa tragédia toca o artista assim como agora toca o dialético quando tenta formular suas descobertas na linguagem – quando o filósofo tenta escrever sobre as questões mais elevadas.

¹³⁴ Ver Cassirer (1922/23, 1924, p. 1-27; 13).

4. **O conhecimento (ἐπιστήμη), inteligência (νοῦς) e opinião verdadeira (δόξα ἀληθής) na alma (ἐν ψυχᾷ):** aqui também se referindo à cognição, percepção noética ou intelecção (νοῦς), conhecimento (ἐπιστήμη), opinião verdadeira (δόξα ἀληθής), *esse conhecimento existe não em sons nem em palavras*, mas em uma unidade ‘na alma’. O quarto é uma atividade mental, pois se encontra na alma e não em estruturas físicas ou sons vocais. Esses três subelementos (intelecção, conhecimento, opinião verdadeira) são mentais (o que é algo diferente dos três anteriores) e se servem de 1, 2 e 3 para alcançar o quinto. A *inteligência* (νοῦς), ou razão, é mais próxima do quinto. Apesar de não focar tanto na diferença entre opinião e conhecimento (comum nos diálogos – por exemplo, *República*), Platão coloca ‘juntos’ inteligência, entendimento e opinião verdadeira,¹³⁵ e ressalta aqui a necessidade do ser mental (na alma) tanto do juízo opinativo quanto do conhecimento. O quarto não é uma fisiologia cerebral do conhecimento, mas uma *experiência cognitiva em processo ou o processo de cognição em geral*, uma inteligência psíquica, diferente dos três elementos anteriores e também do quinto¹³⁶. Aqui já há um distanciamento do discurso externo-corpóreo para a esfera anímica ou da “escrituração” na alma (*Fedro*, 276a). É possível elencar vários lugares importantes nos diálogos onde a subsunção da ciência, o *insight* e a opinião verdadeira sob uma única categoria não é contestada, mas sim promovida (Forcignano, 2016): *Theaet.* 189e4-190a, *Rep.* 585b14-c1, *Leis* 688a-b, *Filebo* 11b4-c1, 60d4-5).

O νοῦς é a mais alta faculdade intelectual – não é a habilidade de raciocinar as coisas até tirar delas uma conclusão, mas é o que dá uma imediata e intuitiva compreensão da realidade, um contato direto entre mente e verdade (Guthrie, 1978, p. 406). Apesar de podermos pensar o νοῦς ainda estreitamente relacionado com a linguagem, é uma relação dinâmica, de afastamento dela e de sintonia dela com a realidade experienciada.

Os conteúdos do pensamento dianoético (discursivo) também são compostos em sua natureza, assim como as frases predicativas. Esse pensamento remete às relações entre palavras que, se forem corretas, remontam à ordem do ser no mundo. Os *relata* dessas relações são as ideias, que antes de entrarem em relação são registradas e intuídas individualmente e em sua unidade pelos seus nomes. Como meros νοήματα, as ideias estão referidas a seus nomes, mas nos seus relacionamentos acabam por serem remetidos a frases (νοήματα). O juízo externo (opinião) da frase falada remonta à operação do pensamento consciente, como resultado do ato de pensamento. O pensamento interno e a fala estão imbrincados em Platão, e vemos uma correspondência entre ὄνομα e νόημα, ὄνομα

¹³⁵ No texto não parece estar tão em jogo a diferença entre opinião verdadeira e conhecimento (agora se trata mais da diferença entre ‘τι’ e ‘ποῖον τι’).

¹³⁶ Ver semelhanças com *Teeteto*, 187a: “But surely we did not begin our conversation in order to find out what knowledge is not, but what it is. However, we have progressed so far, at least, as not to seek for knowledge in perception at all, but in some function of the soul, whatever name is given to it when it alone and by itself is engaged directly with realities” (trad. Harold Fowler).

sendo o sinal vocal da νόημα (sendo νόημα aqui referente à ideia ou o número ideal, por exemplo). Enquanto o pensamento discursivo se move entre falso e verdadeiro como enunciado declarativo (das frases), o pensamento sinóptico-intuitivo e sua expressão linguística (no nome) se move no reconhecimento ou não da ideia (do objeto) enquanto experiência e evidência na consciência do conhecedor. A evidência do pensamento noético é, sem a justificação por um λόγος, determinada diretamente pelo objeto noético. É nesse sentido que o νοῦς é mais próximo e privilegiado tanto onticamente quanto epistemologicamente em comparação com a consciência discursiva. O pensamento noético é então base e pré-requisito lógico do pensamento dianoético (que apreende discursivamente o que é apreendido noeticamente, ou seja, tenta defini-lo e continuar a predizê-lo; Liatsi, 2008, p. 40). A problemática da diferença entre saber, dar razões e ter crenças ou opiniões na alma é constante em Platão (ver por exemplo *Rep.* 476-479a, *Sym.* 202a), além de termos problemas para saber, com certeza, se temos plenamente essa verdade enquanto apreensão e evidência subjetiva da estrutura objetiva das ideias.

5. **O inteligível, o que é em si (αὐτό) realmente cognoscível (γνωστόν).** O círculo em si mesmo em seu ser, por exemplo, é “separado” da imagem sensível, dos nomes e das mentes, num “lugar” inteligível e de *status* ontológico diferente, que seria como o objeto último do conhecimento. Em *República*, 477a temos que o γνωστόν é associado ao conhecimento do que é – ao ser absoluto, ou ao que inteiramente é, enquanto o não ser é associado ao incognoscível, e a opinião é intermediária entre ser e não ser. O inteligível é diferenciado do opinável (δοξαστόν, 478a-b). Em *Rep.* 510a-e, o cognoscível é tratado como o original (Forma), e é comparado com a cópia (na linha dividida). O quinto é inexprimível puramente pelo discurso-imagem; só é possível mostrá-lo na alegoria (‘imagem’) da produção de uma centelha: da prática filosófica e do atrito dialético. As dificuldades de adquiri-lo podem ser semelhantes às de *Parmênides* (133b-c). O quinto são os próprios seres como conhecidos e verdadeiros.

Essas reflexões acerca dos cinco meios do conhecimento surpreendem aqueles que tem caracterizado Platão como hostil aos sofistas, como se Platão dispusesse de uma ciência segura, rigorosamente articulável numa doutrina, totalmente impermeável às muitas dificuldades levantadas pelos sofistas acerca da possível existência de semelhante ciência.¹³⁷ Esses, que o retratam assim, interpretam um Platão talvez muito focado no quinto elemento, mas esquecem dos demais, e da noção crítica das dificuldades que tal conhecimento tem de superar.

¹³⁷ Trabattoni (2010, p. 185). Pensamos em Górgias e Protágoras.

Continuando a digressão, Platão faz em seguida (342d-e) uma lista de tipos de seres ou coisas sobre as quais o conhecimento se debruça. *Platão chega a um ponto a partir do qual generaliza o resultado obtido até então, usando o exemplo do círculo, e universaliza a área do assunto – a área do cognoscível, que se torna praticamente ilimitada:*

O mesmo ocorre acerca tanto da figura retilínea quanto da circular, das cores, acerca tanto do bem quanto do belo e do justo, acerca de todo corpo artificial e natural, fogo, água e todas essas coisas, e acerca de todo ser vivo e dos caracteres nas almas, e em relação a todas as ações e paixões. Pois de todas essas coisas, caso alguém não apreenda, de um modo ou de outro, os quatro¹³⁸, nunca será perfeitamente participante do conhecimento do quinto. Com isso, esses [elementos] tentam mostrar tanto acerca da qualidade de alguma coisa, quanto o ser de cada uma, através da debilidade da linguagem. Em consequência disso, ninguém que tenha inteligência ousará alguma vez comprometer os seus pensamentos por ali, e ainda mais no que é imóvel, como acontece com caracteres escritos. (342d-e)

ταῦτόν δὴ περί τε εὐθέος ἄμα καὶ περιφεροῦς σχήματος καὶ χροῶς, περί τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου, καὶ περί σώματος ἅπαντος σκευαστοῦ τε καὶ κατὰ φύσιν γεγονότος, πυρὸς ὕδατός τε καὶ τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ζῶου σύμπαντος πέρι καὶ ἐν ψυχαῖς ἦθους, καὶ περί ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα: οὐ γὰρ ἂν τούτων μὴ τις τὰ τέτταρα λάβῃ ἀμῶς γέ πως, οὔποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται. πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα οὐχ ἦττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποῖόν τι περί ἕκαστον δηλοῦν ἢ τὸ ὄν ἐκάστου διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές: ὧν ἔνεκα νοῦν ἔχων οὐδεὶς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενοημένα ὑπ’ αὐτοῦ, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις.

Platão dá exemplos do ‘quinto’ com figuras geométricas, mas também inclui *cores, bem, belo, justo, corpos naturais e artificiais, seres vivos e caracteres nas almas, todas as ações e paixões (παθήματα)*. As ideias (apesar de não aparecerem na *Carta* com esse nome) são diretamente relacionadas a esses tipos de ‘objetos’ listados (temos aqui um inventário do mundo? – ou uma lista de universais, dos campos objetuais do conhecimento?).¹³⁹

Apesar de não aparecer com o nome Forma (εἶδος ou ιδέα), esse conceito pode estar implicado pelo quinto elemento. Se um diálogo é exitoso, então os seus participantes estão se esforçando e orientados para *a coisa em si*, e não somente para os instrumentos linguísticos. Os “quatro”

¹³⁸ Nome, definição, imagem, conhecimento (e inteligência) na alma.

¹³⁹ Wedberg (1955, p. 32; 143) faz um apanhado das ocorrências de ideias nos *Diálogos*:

1) Ideia de Beleza – talvez a mais citada por Platão (*Eutidemo, Hípias Maior, Crátilo, Protágoras, Mênon, Fedro, Fédon, República, Parmênides, Filebo, Teeteto* e *Carta VII*). Outras ideias valorativas: Bem, Justiça, Virtude.

2) Ideias gerais: um-múltiplo, igualdade e diferença, semelhança e dessemelhança, ser e não-ser (*Parmênides, Teeteto, Sofista, Timeu*).

3) Ideias matemáticas (Ideia do círculo, do diâmetro, de Um, Dois, Três etc.): *Fédon, República, Parmênides, Teeteto, Político, Filebo, Carta VII*.

4) Ideias de tipos naturais (Ideia de homem, touro, pedra): *Parmênides, Teeteto, Político, Timeu, Filebo, Carta VII*.

5) Ideias de tipos artificiais (mesa, cama): *Crátilo, Fédon, República, Carta VII* e *Leis*.

Wedberg também cita outras passagens em que certos itens são tratados como ideias: calor e frio, vida e morte (*Fédon*), cores (*Carta VII*). Platão também pode usar a palavra forma em outro sentido não metafísico

primeiros concorrem com o conhecimento de todas as formas – em todo processo de conhecimento de cada um dos seres. Podemos pensar aqui em ecos do *Teeteto*, em que temos uma formulação (que cai necessariamente em aporias) do conhecimento como somente opinião verdadeira acompanhada de definição ou explicação racional (202).¹⁴⁰ Toda uma tradição de interpretar Platão se prendeu ao quinto elemento, quando o quarto (ou todos os cinco juntos) sejam talvez ainda mais importantes e devam ser integrados. É preciso que nomes, imagens, λόγοι e conhecimento se liguem às “coisas estáveis” (Reid, Ralkowski, 2019, p. 259). É preciso, ao mesmo tempo em que se usa de um determinado modo nomes, imagens e proposições, também ser capaz de transcendê-los em seu uso, para alcançar o ser em si.

Segundo a digressão, o que a alma procura é o ‘τι’, o ser, separado tanto do sujeito (inteligência, opinião, conhecimento) quanto dos instrumentos externos (imagem, nome, discurso). Esse quinto (τι) é o objeto último do conhecimento (distinguido da apreensão do sujeito e dos instrumentos externos) (Morrow, 1929, p. 336) – objeto que é refratado através dos nossos pensamentos humanos, palavras e diagramas (que ainda assim são indispensáveis para o pensamento). A diferença entre o τι e o ποῖον τι é a diferença entre ‘a coisa em si’ e ‘as coisas como aparecem imprecisamente para nós’. Essa diferença parece ecoar o *Mênon* (71b1-5¹⁴¹, 86e1, 87b3) e o *Eutífron* (11a-b): se eu não sei *o que* (*quid* – τι εστιν) uma coisa é, como eu posso saber qual sua qualidade (*qualia* – ὁποῖον)? Se eu não conhecer *Sócrates*, como poderei saber se é rico ou pobre, careca, ateniense?

Para conhecer os seres ou as ideias, temos nos três primeiros elementos (nome, definição, imagem) elementos externos e, por assim dizer, físicos, representando o sensível da voz, algo discursivo-corporal – como a perceptibilidade sensual de cada signo (Liatsi, 2008, p. 15-21), e, nos dois últimos (existência do conhecimento na alma, existência do que é verdadeiramente e em si), elementos mentais e ontológico-metafísicos. A inteligibilidade do signo, seu significado, está ligada à materialidade do signo enquanto signo; a inteligibilidade está ligada à sua mediação: através da sensualidade, a inteligibilidade está relacionada ao seu material, vinculado às circunstâncias dadas.

¹⁴⁰ Não adianta declarar o que o conhecimento é (percepção, opinião verdadeira, justificação), mas mostrar as dificuldades para aqueles que acham que conseguem caracterizar facilmente *a apreensão pela alma* (cognição). V. Crombie, 2013, p. 126.

¹⁴¹ Sócrates está perguntando o que é a virtude para saber qual sua natureza, e diz: quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é? (tradução de Iglesias do *Mênon*, 71b) (“ὁ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστιν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;”). *Mênon* cita uma lista de diferentes virtudes para diferentes tipos de pessoas diferentes, e Sócrates critica a definição, que deve dar conta da unidade de uma multiplicidade. Similarmente, no *Eutífron*, na busca da definição do que é santidade (piedoso), Eutífron apresenta um atributo somente (o atributo de ser amado pelos deuses), algo que acontece com o tema em questão; um πάθος, e não a essência, οὐσίαν, do piedoso – o que o piedoso é (ὄν). O que parece “novo” na carta é a culpabilização dessa diferença (ou certa falha na resposta sobre o que é) à própria fraqueza da linguagem (sua mistura qualitativa).

Os três primeiros não alcançam o último pela fragilidade inerente em seu instrumental. O quinto (a experiência cognitiva com o próprio ser enquanto intelecção) não pode ser assentado por conta da precariedade da linguagem (e da precariedade da mescla de inteligência e opinião) e *ainda menos* ser traduzido¹⁴² na escrita fixa. É como se colocássemos um manto furado em cima do que foi reconhecido noeticamente – o manto furado da imperfeição linguística –, tornando esse tal manto inalterável por conta da escrita fixa. Não há pureza de forma no material, pois toda a materialidade tende ao seu oposto, desviando-se da normatividade absoluta. A linguagem não está fixada e é arbitrária enquanto nomenclatura, enquanto convenção (“circular”/“reto”). A definição também sofre dessa mesma deficiência. Já o próprio círculo, em si mesmo, não tem tendência oposta. Muito do conhecimento que temos das coisas encontra-se absorvido e confundido com os quatro primeiros elementos (nome, conceitos, imagens, conhecimento prévio). Com isso ofuscamos “a coisa em si”, distanciando-nos do que a alma anseia.

Platão recapitula a causa de o discurso (nomes e verbos, descrições) ser precário: ora sua fixidez inflexível, ora sua convenção mutável e propriedade qualitativa. Queremos conhecer não só a qualidade de algo, mas o ser. Sendo o ser (o que é) e a qualidade (*como é*¹⁴³ numa proposição) dois *modos de ser* diferentes. Há uma diferença entre as meras propriedades predicativas de um objeto (τό ποιόν τι) e a indicação de sua essência (τό ὄν), seu ser. Todos ‘os quatro’ são obscuros e aporéticos, e se estendem à alma, quando procura conhecer o ser por palavras e fatos indicativos (*Ep. VII*, 343b-c). Fatos e palavras seriam refutáveis pela sensação, enchendo o homem de obscuridade e insegurança. No final do trecho, Platão considera radicalmente a fragilidade do discurso para expor e comprometer seu próprio pensamento. Os *Diálogos* escritos de Platão não têm a pretensão de comprometer simplesmente *seu* pensamento fixado, mas adotam o jogo dialógico como concepção de composição filosófica, revelando a importância do pensamento ativo entre linguagem falada e escrita. Platão atenta para a produtividade e plasticidade questionadora do pensamento e do aprendizado em contraste com a fixidez-convencional da escrita – mas também revela suas semelhanças: *o pensamento é diálogo na alma*, portanto também linguagem, mas linguagem viva e criadora de sentido, em automovimento, e não morta e externa.

Escapar das amarras sofisticas e relativistas é tentar alcançar o cognoscível em si (“alcançar” a coisa em si, o ser em si). Esta parece ser a tarefa da filosofia com seus meios para alcançar o *insight*. “Em si” é uma palavra-chave da metafísica, passada de boca a boca (Agamben, 1987).

¹⁴²A tradução da experiência com o quinto elemento.

¹⁴³No *Mênon*, 71b, temos uma indicação de que a qualidade é identificada com a atribuição de um predicado (ser isto ou aquilo).

Platão chega a dizer que qualquer um que tente apresentar o quinto elemento cai em aporia, vítima de quem o critica, “ignorando algumas vezes que não é a alma daquele que escreveu ou do falante que é contestável, mas a natureza de cada um dos quatro modos, defeituosa por natureza” (*Ep. VII*, 343d-344a). Mas o conhecimento ainda é possível?

Mas *a travessia* através de todos eles, transitando para cima e para baixo cada um deles, com muito esforço engendra o conhecimento, quando a boa natureza daquele que conhece se alia à boa natureza do que é conhecido. Mas caso seja de má natureza tanto para aprender quanto para as disposições ditas, como a condição da alma da maioria, então há corrupção, nem Linceu¹⁴⁴ faria com que esses vissem.

ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγή, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἕκαστον, μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν εὖ πεφυκότος εὖ πεφυκότι: κακῶς δὲ ἂν φυῆ, ὡς ἡ τῶν πολλῶν ἕξις τῆς ψυχῆς εἰς τε τὸ μαθεῖν εἰς τε τὰ λεγόμενα ἦθη πέφυκεν, τὰ δὲ διέφθαρται, οὐδ' ἂν ὁ Λυγκεὺς ἰδεῖν ποιήσειεν τοὺς τοιοῦτους. (343d)

São então traçados critérios adicionais para a produção desse conhecimento: afinidade com o assunto (*Teeteto*, 143e4-144b7), convivência (tanto com o assunto quanto com a comunidade de pesquisa), memória, receptividade, um hábito como disposição (ἦθη), todos conjugados para aprender sobre virtude e vício, com todo esforço e muito tempo (“μετὰ τριβῆς πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ”), o falso e o verdadeiro de tudo o que é (*Ep. VII*, 344A). Para Maria Liatsi (2008), Platão expressa casualmente uma das mais profundas percepções filosófico-morais – que o conhecimento do bem implica dialeticamente o conhecimento do mal. O conhecimento de um não é possível sem o outro (assim como do falso e do verdadeiro).

De um modo de vida de pesquisa, convívio, longo esforço e muita aplicação brota uma luz, uma faísca na alma que se autossustenta. Através do vai e vem entre os níveis de conhecimento, que são testados com perguntas e respostas, sem inveja, a cognição (φρόνησις) e o *insight* noético são acessos em relação a cada um dos níveis (designações linguísticas, definições, visões e percepções). Esse vai e vem entre os níveis de conhecimento, o sobe e desce alternado em cada um, essa maneira operativa produz o conhecimento em quem é verdadeiramente orientado para o saber. Diante desse esforço extraordinário para se chegar aos princípios, não é prudente ‘jogá-los’ a esmo.

Esse *insight* não é desvinculado do contexto político da carta. Se pensarmos em *Ep. VII*, 335d, temos que a união de filosofia e poder tende a *iluminar a opinião de todos* os homens acerca da justiça e trazer a verdade acerca da felicidade, baseada na virtude e na educação. É esse conceito de filosofia como modo de vida que determina o tom da carta do início ao fim: a estrutura em cinco camadas se apresenta no próprio caminho de formação de Platão e em sua aplicação ao

¹⁴⁴ Herói mítico de visão extraordinária.

conhecimento (da palavra à definição, da percepção sensorial ao conhecimento noético). Essa filosofia como modo de vida é contrária àqueles que, por má educação, se contentam com as imitações e não com a busca da verdade.

Platão, ao final, alerta novamente sobre a escrita pretensiosa de Dionísio e de outros escritores e oradores. Mais do que uma visão, uma explícita teoria do conhecimento ou uma doutrina metafísica, estamos lidando com uma reflexão acerca da comunicação e do aprender/ensinar a respeito de tais temas enquanto método e prática filosófica. Os princípios da realidade ou da filosofia são quase inseparáveis da definição da educação filosófica e sua prática. Temos assim descrita a ironia diante das pretensões exacerbadas de saber diante da infinitude da tarefa da filosofia e da finitude dos recursos do ser humano. Apreendemos no texto que Platão está plenamente consciente das dificuldades do saber dos *princípios primeiros ou últimos*, da finalidade da prática filosófica no *estudo do ser, da verdade e da virtude em sua totalidade*, e portanto um Platão que não se compromete a expressar posições últimas sobre tais assuntos em seus escritos. Mesmo assim não se cala; corajoso, trabalha sua fala *dialogicamente* com possíveis que garantam a chance de um *caminho*, caminho de admiração e orientação do desejo por essa tarefa, para atravessar com ardor a longa busca em colóquios amistosos, alcançar uma luz, uma chama, uma centelha do γνωστόν, e ser reorientado em direção *àquilo que é verdadeiro* (“ὁ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν”), (342b) na medida em que for possível aos homens.

E com esforço forçando uns contra os outros, cada um desses, nomes e definição, aparências e também sensações, examinando com cordiais exames e tratando sem inveja¹⁴⁵ às perguntas e respostas, brilham (ἐξέλαμψε) a sabedoria e compreensão de cada um, alcançando o tanto quanto é possível para o ser humano.

μόγισ δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην. (*Ep. VII*, 344b-c)

Essa passagem é um exemplo da complementariedade entre pensamento noético e dianoético. A apreensão espiritual sinóptica e intuitiva das coisas e o pensamento discursivo andam lado a lado. Não só a apreensão intuitiva das ideias pela νόησις conduz ao pensamento julgador, mas também, inversamente, o pensamento discursivo da διάνοια avança por um longo processo de debate predicativo e de definições diairéticas de termos até que é levada repentinamente à apreensão de uma ideia no ato da νόησις. Isso não tem a ver com misticismo, pois o *insight* no mais alto nível de conhecimento é preparado pelo pensamento racional e discursivo. A diferença entre νόησις e

¹⁴⁵ “φθόνων”: ora traduzido como má vontade, ora como inveja, soberba.

διάνοια, uma como *captação intuitiva da ideia* e a outra como *articulação discursiva referida a ela* é também ligada ao contexto da relação da linguagem com a realidade em Platão. Fica claro depois disso (e pelas passagens do *Fedro*, 265d-266c, entre outros diálogos) que o insight noético não é um evento místico, mas apenas ocorre e é realizado em conexão com a reflexão discursiva preparatória. (Liatsi, 2008, p. 73). Essa passagem é uma forma de resumir dois modos de pensamento que já ocorriam nos diálogos, combinando cognição sinóptica-intuitiva e analítico-discursiva. Platão propõe respostas para a relação entre signo e referente que estavam ameaçadas pela sofística de seu tempo.

E assim para todo homem sério será preciso de muito para não escrever se comprometendo ao mesmo tempo com a má-vontade e perplexidade dos homens. E a partir daí é preciso reconhecer uma conclusão, que sempre que alguém veja composições escritas seja em leis pelo legislador, ou quaisquer outras de alguém, que então essas [composições] não foram para ele o mais sério, se é realmente sério, foi colocado num lugar mais nobre do que esse. E se realmente sendo sérias para si essas coisas, as colocou em escritos, “então”, não deuses, mas mortais “o fizeram perder o juízo”.

διὸ δὴ πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαίων περὶ πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖ. ἐνὶ δὲ ἐκ τούτων δεῖ γινώσκειν λόγῳ, ὅταν ἴδῃ τίς του συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἄττ' οὖν, ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα, εἴπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος, κεῖται δὲ πού ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου: εἰ δὲ ὄντως αὐτῷ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμμασιν ἐτέθη, 'ἐξ ἄρα δὴ τοι ἔπειτα,' θεοὶ μὲν οὐ, βροτοὶ δὲ 'φρένας ὄλεσαν αὐτοί.' (*Ep. VII*, 344a-c)

A demarcação da linguagem e da comunicabilidade verbal são motivadas pela ontologia e epistemologias platônicas. É verdade que Platão expressa claramente sua dúvida sobre a capacidade cognitiva e comunicativa da linguagem. Platão afirma (em 341cd) que não escreveu nenhum “σύγγραμμα περί αὐτόν” (nenhum tratado sobre esses assuntos).¹⁴⁶ Novamente parecemos estar de encontro com a mensagem delineada no *Fedro* acerca dos escritores de documentos políticos, leis, poetas e demais que fazem uso da escrita. A escrita é reavaliada a partir da metaescrita de pesquisa, que embasa ou direciona os escritos. Desse modo, podemos pensar na forma dialógica viva (os *Diálogos* de Platão) em contraste com o tratado descritivo monológico. Se Platão optou por uma forma e não outra (tendo possibilidade de escolher entre as duas), isso reflete sua escolha criadora da realidade e o material documental que explora. Será preciso muito esforço para escrever sem se submeter à má vontade, inveja e dificuldades humanas, mas a escrita também é direcionada para o divino, e não para a calúnia dos homens. A escrita mais bela e nobre é a escrita na alma. Na digressão trata-se da seriedade com que cada um considera os seres, se estão cientes das dificuldades

¹⁴⁶ Sobre σύγγραμμα como um tratado em prosa ou um documento político, ver Ross (1951, p. 158, 159).

na busca da essência deles. Novamente nos vemos entrelaçados com o sentido de seriedade e jogo envolvendo a escrita. A escrita é um jogo em comparação com a mais séria escritura da alma e do amor ao saber. Talvez um jogo que é expressão desse amor, e os escritos são relacionados ao ardor de pesquisa por detrás dos escritos (a busca e o cultivo são o mais sério). O tirano, para se tornar filósofo, precisaria pesquisar e conhecer os seres de verdade para poder governar com justiça e sabedoria – não apenas se fiar em escritos (que são como ficções).

A circularidade da definição de conhecimento do ser parece se dar quando queremos uma definição do conhecimento e acabamos enumerando, entre seus ingredientes/elementos constituintes, o próprio conhecimento (o quarto). Mas além do foco ser aqui o aspecto psíquico desse conhecimento (o quarto é subdividido em três), essa circularidade na apresentação dos elementos seria mais bem entendida como espiral metodológica. Partindo de algo do que achamos que conhecemos – da experiência e da opinião, nossa linguagem e experiência sensível –, nós aplicamos nossa inteligência nesse método de debate, num trabalho de testar na linguagem e de revisar/fundamentar nossas crenças. A experiência do *insight* não nos faz fugir da linguagem, mas nela adentrar mais profundamente, gerando novos significados e crenças (linguagem, opinião, imagens, que serão, por sua vez, recolocadas sob análise do método do debate entre falantes e mentes em convívio de pesquisa, sendo ressignificados, e assim por diante). Nessa espiral metodológica, com cada faísca, a cada fase, amplia-se o círculo e são aprimorados os instrumentos de alcance da verdade.

Existe uma tradição entre os intérpretes de Platão que invoca a influência de conceitos como iniciação, visão e iluminação¹⁴⁷ – conceitos que adquirem importância na digressão para se entender o conhecimento. Recorre-se a experiências limite ou situações de exceção, cujo conteúdo – se é que se tem esse conteúdo – só pode ser apropriado pelo caminho da experiência de si, mas não, em todo caso, pela comunicação de proposições e argumentos. Nesse sentido se chama a atenção para o fato de que a linguagem e a escritura se veem confrontadas com os limites de suas possibilidades – principalmente quando se trata dos últimos e mais importantes princípios de todas as coisas. A literalidade de uma proposição não equivale à posse de sabedoria e conhecimento. O que é uma proposição e o que ela quer dizer acaba sendo multívoco e pouco claro enquanto não se toma em consideração o falante atrás da proposição, que a usa, assim como o interpelado, a quem algo há de ser dado a entender com ajuda da linguagem (Wieland, 1991, p. 25).

Os escritos e a doutrina fixa (seja vista como contida nos diálogos ou na tradição indireta) não são o substituto para o diálogo vivo e dialético, um processo do pensamento auto-movente na

¹⁴⁷ Plotino, Christina Scheffer (2001).

alma. O conhecimento, em sua forma mais sublime, não pode ser reproduzido à vontade, como aos moldes de uma reprodução técnica: a filosofia tem um caráter experiencial. O ceticismo de Platão com relação à transmissão e geração de conhecimento e de *insight* pela linguagem levanta uma série de problemas – em especial, a partir da questão a respeito de se seus inúmeros diálogos se livram ou não dessa condenação da escrita/linguagem. Porém, do ponto de vista textual, a questão fica no ar. Platão pode simplesmente estar anunciando que não há uma exposição didática e tratadística de sua filosofia, no sentido de uma apresentação escrita coerente para ensino. A *iluminação filosófica* significa o brilho do pensamento que agora se reedita frente aos desafios (ao contrário do escrito não dialógico) e se produz com um *processo* cognitivo. Essa iluminação não pode ser fixada em letras nem em sons, e é uma indicação da experiência integral de esforço próprio, debate no discurso e convivência (συζήν, 341b-d) com um mestre/comunidade (elemento subjetivo e intersubjetivo importante), enfrentando provas e testes. A iluminação, nesse sentido, é um cume intelectual e emocional que motiva o processo de aprendizado. Os cinco elementos isolados nada são, se não são colocados em dinâmica dialética e animados pelo pesquisador nesse movimento de comunicação e convívio. Nenhum dos elementos é ontologicamente independente dos outros (Allinson, 1998, p. 8). Só um trabalho de forçar os quatro (nomes, imagens, definições, conhecimentos-opiniões) uns contra os outros, descer e subir através deles, inquirindo e refutando, possibilita ao *conhecimento* na alma sobre o ser em si ‘brilhar’. Ao não ficar só preso nas hipóteses, imagens, imitações e degraus, a alma tenta superar-se, indo de encontro ao inteligível, em direção ao princípio (cf. *Rep.* 509e-511a). As pessoas comuns, na fala cotidiana, não chegam a procurar ou tentar encontrar a essência, pois são irremediavelmente distraídas pelos meios de representação. É somente através do esforço e da agência somadas de linguagem, definições, imagens empíricas, concepções e significados que alguém é capaz de alcançar o entendimento filosófico a que nós damos o nome de verdade. Uma vida filosófica nos prepara para tal visão e percepção das ideias – visão que, apesar de ser descrita como uma forma de conhecimento livre e independente da linguagem, está ligada à atividade do pensamento discursivo. Esse *insight* nada tem a ver com o misticismo, em que, de acordo com a visão do senso comum, há um mistério irracional.

Como vimos no decorrer dessa análise, muitas passagens do *corpus* podem ser comparadas com a digressão (ou algum de seus momentos): *Fedro* (263a, 285e-286a) nas temáticas que giram em torno de escrita do saber, escrita na alma, oralidade, dialética e semear discursos; *República*, no intercurso com a realidade (490b) como o ‘quinto’, o esfregar da justiça, o voeiv da linha dividida; *Teeteto*, na falha da busca pela definição de conhecimento; *Crátilo*, sobre a convencionalidade dos nomes, a fraqueza dos nomes; *Fédon*, iguais imperfeitos e características da ideia ou do quinto; *Laques*, sobre o problema de ensinar a virtude (190b-c), *Mênon*, a respeito de achar que a definição

mostra o verdadeiro conhecimento, ou que é preciso saber *o que algo é* para depois *definir*, dar-lhe as suas características (71b) – o que nos remete à questão: a pesquisa das qualidades de algo (sua classificação em gênero e espécie) seria um pré-requisito para alcançar a revelação completa da essência ou da Forma (tensão τί x ποῖον τί)?; *Leis*, sobre a divisão em três elementos de conhecimento (nome, definição e ‘essência’ – *ousia*; 895d), distinção de faculdades (632c); *Timeu* (33, 27d-28a), sobre a diferença entre ser e devir; *Parmênides* (137e), sobre modelos sensíveis (imagens) e eternos (em si) – definição de círculo.

Na *República* (434e-435a), por exemplo, é evocada a imagem da *chama* quando Sócrates trata da justiça no Estado (em larga escala), e também da justiça na alma do indivíduo (pequena escala), para, ao esfregar uma com a outra, fazer a justiça *brilhar como uma chama*. Lembrar também que no topo da linha dividida está o νοεῖν (*República*) – o mais próximo do quinto. Os quatro graus da alegoria da linha na *República* não deixam de seguir os cinco da *Carta*.

Mas se a justiça se manifestar como algo de diferente no indivíduo, regressaremos novamente à cidade, para tirar a prova, e em breve, comparando-as e friccionando-as uma contra a outra, como de uma pederneira, faremos saltar (ἐκλάμψαι) a faísca da justiça. E depois de ela se ter tornado bem visível, fixá-la-emos em nós mesmos.

ἐὰν δέ τι ἄλλο ἐν τῷ ἐνὶ ἐμφαίνηται, πάλιν ἐπανιόντες ἐπὶ τὴν πόλιν βασανιοῦμεν, καὶ τάχ' ἂν παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες, ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην: καὶ φανεράν γενομένην βεβαιωσόμεθα αὐτὴν παρ' ἡμῖν αὐτοῖς. (*Rep.* 434e- 435a; tradução de M. H. Rocha Pereira)

Temos, ainda na *República* (508e-509a) uma passagem interessante para pensarmos a mensagem da *Carta*. Trata-se de uma ideia que dialoga com o contexto da crítica à escrita e ao acesso ao ser em si, com a comparação da ideia suprema do Bem e a cognição que temos da verdade:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terá razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar correctamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem. (*Rep.* 508e-509a)

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἠγήση: ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἠλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἠγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἠγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζρόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν.

Ademais, no *Banquete*, diálogo que pode ser lido como uma espécie de teste ou fricção dos discursos elogiosos sobre o amor, temos uma relação significativa com a digressão, quando Sócrates, na lição de Diotima, fala sobre ascender por degraus dos *corpos* belos, *almas* belas, *discursos* belos, artes, *leis e instituições* belas e *ciências* belas, para chegar ‘de repente’, ‘desapercebidamente’, por um instante, a *participar da visão do Belo absoluto*: O Belo *nele mesmo* (a mesma relação com ἐξαίφνης aparece aqui e na *Carta*, em 341c-d). Em 210e, o surgimento repentino ou visão súbita (no caso – da Forma da Beleza absoluta) é também a aquisição da virtude verdadeira (e não só uma imagem, cf. 212a), é o momento em que a vida humana vale a pena, pela contemplação do próprio belo (“ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὃ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπων, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν”, 211d):

Com efeito, quem tiver sido instruído até esse ponto no que concerne aos temas amorosos, tendo contemplado os itens belos numa sucessão correta e ordenada, à medida que se encaminha para a finalidade do tema, perceberá subitamente (ἐξαίφνης) algo maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo, Sócrates, em vista de que, efetivamente, foram empreendidos todos os esforços precedentes. Trata-se de algo que, antes de tudo, sempre é, não tendo a característica de vir a ser ou perecer, tampouco de aumentar ou diminuir. Depois, não é belo em um aspecto e feio em outro, ou belo num momento e feio em outro, ou belo numa determinada relação, mas feio em outra relação, nem belo num lugar e feio em outro, por ser belo a algumas pessoas e feio a outras.

ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὐ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. (*Symp.*, 210e-212a, tradução de Anderson de Paula Borges, 2017)

No *Banquete*, similarmente à seção epistemológica da carta (*Ep. VII*, 341c), temos a noção da beleza em si que se ilumina no mais alto nível de ἔρος (210e-211c; Liatsi, 2008, p. 108). Nesse diálogo entre Sócrates e Diotíma, vemos como alguém “finalmente” alcançou a meta do caminho após longa contemplação das muitas coisas belas individuais: ele vê o Belo em si, que é um ser permanente, que não se torna nem desaparece, nem aumenta nem diminui, não é algo que está num corpo, ou na fala, ou só na cognição, ou algo que ‘está em outro’, mas como puro em si e para si eternamente uniforme em si mesmo (211a-b). Excluem-se aqui todos os atributos secundários incluídos na *Carta VII*, sob o nome de ποῖον τι (211c-d).

No *Parmênides* temos a apresentação de diversas ‘refutações’ acerca do uno e do múltiplo, talvez com o mesmo propósito de dar um *insight* em relação à sua natureza e a do ser. Os diálogos,

em certa medida, são um dinamizar e atritar de posições –um transcorrer, um ‘forçar contra’, semelhante ao descrito na passagem da digressão – ou apontam para a necessidade desse teste na geração da centelha, da iluminação filosófica. No *Fedro* (273d-e) também consta a importância da prática vital anímica na retórica filosófica. Vemos então que é no atrito (na dialética) de nossos discursos entre eles mesmos e suas ambições, na prática deles na vida (e na alma), que se acende a centelha do conhecimento e a prudência verdadeira.

Muitas interpretações podem ver na digressão a tarefa de se alcançar o conhecimento das Ideias – e como as dificuldades com relação a esse conhecimento poderiam vir a ser paulatinamente “resolvidas”. A digressão reforça também a incapacidade humana para conhecer as coisas elevadas de forma perfeita.

A partir daqui, a ‘digressão’ termina com uma lição sobre Dionísio e a qualquer um de menor ou maior importância que tenha *escrito* sobre os “primeiros e supremos elementos da natureza” (ἔγραψέν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων), dizendo daquilo que escreveram que não ouviram nem aprenderam nada de são:

Aquele que acompanhou essa narrativa (μύθος) e também à digressão compreenderá bem que tanto Dionísio ou alguém menor ou maior que escreveu acerca dos supremos e dos primeiros princípios da natureza¹⁴⁸, nenhum ouviu nem aprendeu nada que era saudável daquilo que escreveu, de acordo com meu argumento. Pois semelhante a mim, se reverenciava essas coisas, não teria ousado publicá-las em desarmonia e inconveniência. Pois não escreveu com vistas à recordação – pois não é extraordinário ninguém se esquecer disso, caso tenha abraçado uma vez na alma: pois cabe em bem poucas palavras¹⁴⁹. Se realmente escreveu, foi por causa de vergonhosa soberba, seja por ter tirado de si mesmo, seja por ser participante da educação, que não era merecedor se desejava ter a fama da participação. (*Ep. VII*, 344d-345a)

τούτῳ δὴ τῷ μύθῳ τε καὶ πλάνῳ ὁ συνεπισπόμενος εὖ εἴσεται, εἴτ’ οὖν Διονύσιος ἔγραψέν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων εἴτε τις ἐλάττων εἴτε μείζων, ὡς οὐδὲν ἀκηκοὼς οὐδὲ μεμαθηκὼς ἦν ὑγιὲς ὧν ἔγραψεν κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον: ὁμοίως γὰρ ἂν αὐτὰ ἐσέβετο ἐμοί, καὶ οὐκ ἂν αὐτὰ ἐτόλμησεν εἰς ἀναρμοστίαν καὶ ἀπρέπειαν ἐκβάλλειν. οὐτε γὰρ ὑπομνημάτων χάριν ἔγραψεν—οὐδὲν γὰρ δεινὸν μὴ τις αὐτὸ ἐπιλάθῃται, εἰάν τις ἅπασι τῇ ψυχῇ περιλάβῃ: πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κεῖται—φιλοτιμίας δὲ αἰσχροῦς, εἴπερ, ἔνεκα, εἴθ’ ὡς αὐτοῦ τιθέμενος εἴθ’ ὡς παιδείας δὴ μέτοχος ὧν, ἧς οὐκ ἄξιός ἦν ἀγαπῶν δόξαν τὴν τῆς μετοχῆς γενομένης.

Essa narrativa é um mito pois a experiência de intuir o quinto, o superior e mais conhecível ser, não pode ser comunicado literalmente, mas somente mostrado em metáfora – a metáfora da

¹⁴⁸ ‘Platão’ não parece se distanciar aqui dos naturalistas ou os filósofos que buscavam explicitar os primeiros e supremos princípios da natureza (pré-socráticos) – mas sua crítica retórica aqui é acerca de *como falar* desses princípios.

¹⁴⁹ Platão também pode se referir à brevidade do discurso acerca dos princípios (ou das ‘lições’ públicas de Platão, ou dos cinco elementos) e à afirmação: “O Bem é Um” (cf. Burnyeat, 2015).

faísca. Platão nunca hesitou em admitir a existência de verdades que excedem os recursos do procedimento dialético. A experiência da verdade ou o *insight* vai além da doutrina escrita ou falada. Mas ao usar a palavra μῦθος aqui, Platão está falando de sua narrativa, e não uma inesperada configuração poético-fantástica ou órfico eleusiana, como numa iniciação. ‘Fantástico’ ou ‘místico’ são palavras inapropriadas para capturar o texto platônico e o processo dialético exigido na maestria trabalhosa dos quatro. Deste ponto de vista, o ἔκλαμψις (“ἐξέλαμψε”, 344b) da *Carta Sétima* não é uma mera recuperação da perspectiva místico-iniciática. Isso se prova sobretudo pelo fato de que a carta não identifica o aluno filosófico como alguém pronto para ser “forjado”, para que sua mente receba passivamente a iluminação, mas sim alguém que aprende um conhecimento ativamente, embora seja um conhecimento diferente dos demais (341c5).

Uma vida de pesquisa em conjunto é necessária, uma espécie de visão “acadêmica” também é necessária para compreender o processo de construção do conhecimento ou apreensão do ser (Guthrie, 1978, p. 412).

Nessa passagem final da digressão, também nos vemos transportados novamente para a segunda parte do *Fedro*, especialmente ao que este diálogo nos diz da conveniência (εὐπρεπεία) ou inconveniência (ἀπρέπεια) de escrever e sobre a constante temática da soberba (θυμός) ou pretensão de conhecer e da ganância por fama e poder nos discursos (ou de se associar a eles).

A debilidade da linguagem está em não ser capaz de expressar a ideia em sua simplicidade e unidade – a predicação supõe uma determinação qualitativa do conceito. O εἶδος, enquanto unidade noética, está sempre submetido à uma multiplicidade dianoética do que se pode predicar dele. Através da predicação, o εἶδος se converte de uma unidade em uma multiplicidade.¹⁵⁰ A linguagem e a estrutura diairética do ser devem se unir dialeticamente a uma evidência de captação sinóptico-intuitiva do εἶδος. Temos uma estrutura dupla do pensamento dividido em διανοήματα e νοήματα. Os διανοήματα, resultados do διανοεῖσθαι, estão ligados à reflexão discursiva que ocorre nos juízos e na opinião (δόξαι e sentenças). É aqui o lugar o erro e da falsidade enquanto afirmação falsa (*Teeteto*, 196c, *Sofista*). Já os νοήματα são unidades conceituais que contêm uma identidade – a essência do εἶδος. Διανοήματα são múltiplos mentais, relações, complexidades que se expressam na unidade dos juízos¹⁵¹ (enquanto afirmação ou negação; Liatsi, 2008). Os pontos fixos dos διανοήματα são as Ideias, que, em sua existência individual, são pensadas como conceitos simples que encontram sua expressão linguística na nomeação. A fraqueza dos λόγοι (343a) se dá na

¹⁵⁰ V. Garcia (2009).

¹⁵¹ Platão chama essa unidade imaginária no julgamento de διανόημα (*Prot.* 348, *Tim.* 71b, *Leis* 688c, 692e, 740a, 777a, 816d, 818d).

predicação (ligação ou separação de conceitos) – estruturalmente projetada para a síntese ou διαίρεσις, acaba por ser inapropriada para preservar a unidade e simplicidade originalmente dada do εἶδος. A predicação os muda e os falsifica por adição inevitável de determinações possíveis de qualidades (que podem ou não se aplicar – assim sendo o lugar do erro, não identificando clara e inequivocamente o sujeito). A apreensão nóética do εἶδος puro não apresenta a fraqueza que falsifica o εἶδος, é um conhecimento que se mostra sempre verdadeiro, não se expondo à antítese verdadeiro/falso. A verdade tem assim uma dimensão extrapredicativa que é singular – sempre verdadeira. Certos *insights* não podem ser comunicados: o que dizemos sobre as ideias, nunca é idêntico ao que elas são (enquanto noeticamente apreendidas em sua identidade e unidade): a virtude e dignidade do filósofo tem que reconhecer essa distância intransponível. Os quatro apresentam um déficit, apesar de terem um valor cognitivo (senão Platão não se deteria com tanto detalhe nesses níveis), e a verdade parece sempre ter um excedente para além das qualidades, alcançável apenas na luz em comunidade viva com o professor. A representação não é só ficção, a imagem é imagem de algo, algo sem o qual não haveria imagem. A ideia irradia também nas imagens. Essas passagens (assim como *Filebo* 61d-e) fazem pensar que o campo da produção do conhecimento empírico-sensível também é aberto, possibilitado juntamente (mesmo que em relação secundária) com o campo do conhecimento puro, evidenciando certa permeabilidade entre o esquema dos dois mundos (sensível e inteligível, determinações espaço-temporais e ideias). Do mesmo modo, vemos uma transição de um conhecimento da ideia pura na direção de um conhecimento factual espaço-temporal (o que nos faz também pensar em Aristóteles).

Enquanto Platão, em outros diálogos, parece evidenciar a capacidade do λόγος de dizer a essência (λόγος τῆς οὐσίας) na definição, isso não se aplica à *Carta Sétima*, em que as definições não podem mostrar o que é uma coisa (τι ἐστὶ) mas apenas suas propriedades (como é – ποῖον).

Exemplos da matemática podem ilustrar essa compreensão sobre a relação entre pensamento dianoético e noético que opera na digressão. O número é importante como exemplo modelar da dinâmica entre pensamento discursivo-analítico e o intuitivo sinóptico – o número pensado dianoeticamente é determinado por seu lugar na *série* em termos de identidade e diferença, enquanto o número pensado isoladamente é uma unidade, unidade de uma multiplicidade daquilo que pode exprimir. Nesse sentido, o número é princípio e paradigma do cosmos das ideias (Liatsi, 2008, p. 74). A circularidade também abarca em si uma unidade entre todas as coisas circulares, e ao mesmo tempo se apresenta em definição e exemplos imagéticos. Platão vê os elementos da sentença (ὀνόματα e ῥήματα) paralelamente aos elementos do pensamento (linguagem como espelho da alma, uma imagem posterior) – numa procura de correspondência exata (*Fedro*, 263a-c) entre a unidade do εἶδος, unidade do pensamento, do conceito e do nome. A linguagem é fraca no sentido do

conhecimento da ideia, pois precisa acompanhar também a apreensão sinótica-intuitiva do εἶδος como critério de correção para o alcance do conhecimento dos seres. Essa compreensão do εἶδος, enquanto mais elevado ato de conhecimento noético, apesar de sempre elaborado pelo procedimento discursivo, é também um evento específico no ἐξαίφνης, no τό νῦν (agora) do evento. Essa metafísica da luz (que não é mero intuicionismo apartado da realidade), que abre-se para o *insight* não totalmente articulável, é concepção básica na filosofia antiga segundo Liatsi (2008, p. 81). Para Platão, o εἶδος é o objeto do pensamento noético por excelência: ser monomorfo, não composto, indiviso, e que por sua estrutura, não é analisável, nesse sentido pode ser declarada como não dizível (ἄρρητον). O que pode ser comunicado na forma de λόγος é concebido para a multiplicidade devido à sua estrutura predicativa, por isso o εἶδος escapa, daí a fraqueza da linguagem¹⁵². Embora as ideias tenham apenas uma forma enquanto ideia (como conteúdo de significado) apesar de sua simplicidade, devido à sua interconectividade e entrelaçamento (συμπλοκή), são objeto de proposições complexas e plurais. Em Platão, não há contradição entre a simplicidade atômica das ideias como tais e sua complexa interação (Liatsi, 2008, p. 82). Os λόγοι podem, no limite de sua estrutura predicativa, representar estruturas complexas, mas não também as simples, atômicas, monomorfas – só a apreensão noética pode ser adequada para apreender o objeto em seu isolamento exclusivo (o εἶδος puro existente em si). A ontologia determina a epistemologia e a lógica, e não vice-versa.

A linguagem, embora estruturalmente precária, é capaz de conduzir a alma a argumentos persuasivos, menos refutáveis que outros, adequados às necessidades da vida *hic et nunc*, aqui e agora, desde que não se pretenda dizer de uma vez por todas como são as coisas.:

Na ausência de uma intuição direta, de uma visão, de uma união mística com o objeto, o homem está confinado aos limites da linguagem e dos instrumentos do conhecimento, defeituosos por natureza. A debilidade do *logos* coincide com a incapacidade de devolver a essência da coisa desprovida da qualidade, que sempre se mistura com a coisa, compromete sua plena apreensão, nos obriga a falar dela por aproximação e nunca a compreendê-la em sua simplicidade. (Forcignano, 2016, p. 173)

Do ponto de vista dessa crítica epistemológico-retórica, os *Diálogos* são uma ponte para essa experiência do leitor com a verdade – para o despertar do *insight* e a compreensão do conhecimento enquanto criação de verdades filosóficas vivas –, e não devem ser somente vistos como sistemas ou dogmas-tratados. Como Morrow nos diz sobre a conversão depois da conversação (1929, p. 344): “a

¹⁵² Ver *Teeteto* 202b, *Banquete*, 211e, *Fedon*, 83e, no *Filebo* 59c e no *Sofista*

dialética é, no melhor dos casos, somente a preparação da mente para uma iluminação (ἐκλαμψις). Sem essa experiência todo o trabalho anterior é em vão”. Similarmente, K. Sayre (1995, p. 227) argumenta “ Platão escreveu a maioria dos seus maiores diálogos como instrumentos de ensinamento para guiar o leitor atencioso para o tipo de *insight* que ele nos falou na *Carta Sétima*”. O conhecimento dos seres na digressão é essa bela e difícil jornada que só se transmite de forma dialógica e experiencial e combina investigação, ação e experimentação. Vimos assim algumas conexões fundamentais da *Carta Sétima*, especialmente da digressão, com os diálogos, notando nesse percurso uma metodologia que, se não for platônica, está muito próxima de sua agenda filosófica.

10 Reflexões semióticas sobre a digressão e o sentido da inter-relação entre os cinco elementos: a estrutura do conceito de signo e a ontologia na linguagem

Após o estudo da digressão, podemos nos aprofundar em sua análise, que já começamos na seção anterior. Tratamos, até então, sobre o pensamento discursivo, os conceitos de ὄνομα e ῥήμα, e sobre o papel da cognição noética. Pensemos mais agora sobre o conceito de signo e sua estrutura, além de sua relação com a ontologia da linguagem. Essa seção se baseia no estudo semiótico do capítulo 6 da obra de 2008 de Maria Liatsi sobre a digressão filosófica da *Carta Sétima* – que venho também citando ao interpretar passagens da digressão.

Liatsi traça um percurso histórico-comparativo do conceito de signo. Primeiramente apresenta o conceito de signo em Aristóteles (*Peri Hermeneias*, 16a3-8), nos remetendo a três elementos: (1) estrutura sonora ou ótica (signo material), (2) processos mentais e (3) coisas. O portador do signo material não representa por si só diretamente as coisas, mas deve passar por processos mentais que, esses sim, se relacionam primordialmente com as coisas – de tal forma de essa relação produz algo semelhante a elas. Os eventos nas almas são evocados pelas coisas (e funcionam como imagens das coisas). Há uma relação causal entre ὁμοιώματα (símiles, imagens semelhantes) e πράγματα (as coisas fora da alma). A estrutura sonora da fala é um signo dos processos mentais –como tais, esses signos são convencionais e substituíveis, arbitrariamente, por outros signos. A comunicação intersubjetiva só ocorre então, para Aristóteles, devido a uma comunhão desses eventos nas almas – que pressupõe serem estruturados da mesma maneira (porque as coisas com as quais lidam são as mesmas; Liatsi, 2008). O fundamento ontológico de seu conceito de signo está fundado no ser dos πράγματα (a permanência externa das coisas). Outro

fundamento possível do signo como função está relacionado ao usuário e seu ato de designação, mas a orientação ontológica tem prioridade sobre o aspecto pragmático do conceito de signos.

Liatsi ainda trata do conceito de signo nos estoicos e em Sexto Empírico (em *Esboços pirrônicos*). Eles substituem o conceito psicológico vago de eventos na alma para σημήιον (σημανόμενον). Temos, assim: (1) o *significante*, aparência sensorialmente perceptível da palavra, (2) o *significado* da palavra e (3) a coisa externa ocorrendo, objeto físico do signo. Com algumas adaptações por Agostinho, essa é a estrutura triádica do signo que passou da antiguidade à Idade Média, dominando e determinando as disputas escolásticas, de séculos, acerca dos universais, na forma dos três conceitos chave: (1) *vox*, (2) *conceptus* e (3) *res*.

No primórdio do desenvolvimento do conceito de signo está a noção mitológica de uma unidade mágica entre nome e coisa¹⁵³. Nesse pensamento grego primitivo prevalece uma ideia de relação direta e mecânica entre palavras e coisas – como dado natural, em que a subjetividade humana ainda não foi descoberta e não está participando na compreensão dessas concepções originais. No século quinto, essa situação mudou, quando os filósofos naturais e sofistas se questionaram sobre a subjetividade humana – em como ela toma parte no conhecimento e na comunicação do que é conhecido, começando assim também a se perguntar se isso não relativizaria o enunciado linguístico. Com essa dúvida, se dissolve o caráter autoevidente do modelo semântico linear mítico-arcaico que vigorava até então. Górgias é o exemplo de processo em direção a um modelo de signo triádico, linguagem-pensamento-ser. Górgias não liga prioritariamente enunciados linguísticos às coisas, mas usa os conteúdos do pensamento (opiniões) como pontos de referência da linguagem. Ele não prova a verdade e correção das frases, mas prova o fracasso da tentativa de comunicação bem-sucedida: a falta de uma relação direta palavra-coisa (ou palavra-mundo dos sentidos) causa uma falta de critério suficiente de verificação da veracidade. Daí as teses do seu tratado *Sobre o não ser*, que podem ser resumidas na afirmação de que nada é; se é, não pode ser conhecido, e se for conhecível, não é comunicável.

Não só Górgias, mas também Demócrito, na descrição de Liatsi e Kraus, assumiu uma atitude epistemológica em que a linguagem e o mundo dos sentidos não têm uma conexão direta. Demócrito não chega a resultados tão negativos quanto Górgias, pois há um resultado positivo possível. Não se pode negar que a linguagem obscurece a natureza das coisas, como se observa pela natureza dos homônimos (palavras com sentido diferente que se escrevem ou pronunciam do mesmo modo), da polionímia (vários significados), da falta de palavras adequadas e de transposições. Mas é o *intelecto* então que deve intervir para esclarecer a diferença entre aparência e verdade: “o modo

¹⁵³ V. Kraus (1990, p. 242-281).

genuíno de conhecimento deve tomar o lugar do obscuro” (fr. 68b11, DK, retradução de Liatsi). Segundo Demócrito, as imagens perceptivas são baseadas no influxo de átomos e formam a opinião de cada pessoa (68b7 DK) – nosso corpo está sujeito a condições subjetivas de cognição, não apreendendo se o que é dado a ele pelos sentidos é verdade ou não. A linguagem é um sistema de signos com mudanças de perspectiva, pois cada signo tem uma perspectiva diferente e própria dependendo da forma de se olhar para ele – não estando isento de arbitrariedades. A função de identificação de conceitos que a linguagem promove na definição de termos é fundamental – a definição do significado seria então o conteúdo conceitual que torna possível a comunicação e compreensão intersubjetiva. A atividade da mente deve então clarificar a percepção sensorial. A estrutura triádica do signo aparece novamente com (1) pensamento do entendimento mediador entre (2) coisa e (3) expressão linguística. O pensamento é o que sustenta a estrutura, pois é ele que estabelece a relação entre signo e objeto em primeiro lugar – sem esse relacionar do pensamento, não há signo. Ao contrário de Górgias, a estrutura triádica não é usada para destruir a possibilidade de comunicação, mas é colocada como evidência de sua possibilidade intersubjetiva.

A concepção de Platão parece se aproximar da de Demócrito, no sentido de também se afastar dos ataques sofistas à incorreção fundamental da linguagem e sua incongruência com a realidade – dois pontos que os sofistas conseguiram tão bem ironizar e ridicularizar. A unidade entre linguagem e mundo se tornara problemática: a linguagem não se relaciona diretamente às coisas sensorialmente perceptíveis, mas aos pensamentos, emoções e sensações – apenas mediada por esses componentes podem se referir aos objetos exteriores. Platão instrumentaliza então esse conceito de signo triádico para sua teorização acerca das ideias, elevando a instância da mediação cognitiva ao cume da forma unificada como forma supraindividual, genérica, constante, eidética – incorporando então seu próprio conceito de ideia na compreensão de seu conceito de signo, justificando assim teoricamente a síntese linguística de uma pluralidade de objetos sob um único nome (*Teeteto* 201e, *Mênon* 74d, *República* 596). Platão, no *Crátilo* (384d10-391b), desenvolve a infraestrutura do conceito de signo, na problemática da relação da linguagem com a realidade. O problema é saber se os nomes e designações linguísticas da língua vêm de uma relação natural ou convencional. A linguagem é uma ferramenta – ferramenta de ensino e distinção da essência (388bc) –, e os seus criadores (νομοθέτης), usuários (ou professor, διδασκαλικός, 388c6) e juizes (διαλεκτικός, 390) são então diferenciados. O criador e doador do nome não pode captar a ideia específica do nome se não conhecer tanto a ideia do nome em geral quando a ideia da coisa a ser nomeada. A cooperação dessas duas ideias (do nome e da coisa) se dá na alma, como um processo dianoético, sendo a alma o lugar da origem da linguagem, enquanto invenção humana. Os entes inventados e criados pela alma são como artefatos – e a própria linguagem, enquanto se utiliza de nomes concretos e rótulos

sensíveis arbitrários, se relaciona com entes de *status* ôntico inferior em comparação com as ideias. São também imagens ou imitações do mundo sensível (*Crátilo* 423b, 430a, 439a, *Teeteto* 206d, *Sofista* 234b). Essas considerações semióticas não são secundárias a Platão, mas fazem parte central da estruturação e teorização das ideias (a partir de *Crátilo*, 433b3). A palavra como signo e como coisa designada pertence ontologicamente a dois domínios distintos (*Crátilo*, 430a). É possível conhecer os seres sem ajuda de palavras – (438): a correção das palavras está presente, então, quando indica “como as coisas são” (*Crátilo*, 428e, 439a-b). A verdade da fala, em Platão, não se baseia num mero consenso verbal, mas na verdade do ser. Uma ontologia na linguagem é o que sustenta essa verdade (ver paradigmaticamente *Sofista* 234c-235a4; “ἀληθεία τῶν ὄντων” ou “πραγμάτων”; Liatsi, 2008, p. 55).

Platão responde assim a duas questões que estavam sem resposta desde o relativismo dos sofistas: (1) *em que* o conhecimento e a predicação estão realmente baseados? – que guarda implicitamente outra pergunta, qual o grau de certeza e confiabilidade de nosso conhecimento? – e (2) como a comunicação intersubjetivamente válida é possível? Essas lacunas foram preenchidas pela teorização acerca das ideias, na tentativa de Platão em sua situação intelectual-histórica. Platão indica padrões de ordem no cosmos noético, esquemas de ordem absolutos, imutáveis e eternos, garantidores do conhecimento em sentido forte. Mas ainda temos pouca consciência de que essa teorização acerca das ideias e do conhecimento são fruto da teorização acerca da estrutura do signo. A linguagem é instrumental por natureza – no sentido de ter a função de designar unidades de significado pré-linguísticas, registradas cognitivamente e emocionalmente, sempre com a consciência de que o que é em si objetivo, é fundamentalmente diferente da linguagem como meio de comunicação arbitrário. A linguagem é um meio de compreensão, mas não pode ser vista isoladamente – somente em si mesma –, devendo ser relacionada com o mundo no processo de nomeação dos seres. Mais do que apenas na nomeação do ser, o ser humano está orientado para o ser – e é da iniciativa desse próprio ser que se desencadeia o processo de cognição e designação. Essa ontologia pressuposta na linguagem está inserida numa ontologia universal dos signos, que não são somente autorreferenciais, nem apenas descrevem um estado intencional de consciência, mas têm uma referência ao ser. Esse referente pode ser determinado por palavra, definição, representação sensual, e compreensão factual eidética. É nesse sentido complexo do signo que a língua se torna relevante para a compreensão do mundo e adequada ao sujeito.

11. Entusiasmo do conhecimento filosófico em Platão?

Já havíamos discutido a questão da crítica à exaltação em Platão, especialmente na primeira parte da tese, quando tratamos das distinções entre Kant e Schlosser. A seção que se segue se construiu como comentário e tradução do capítulo 12 do livro de Liatsi, mas também dialoga com essa seção anterior, além de servir como reforço dos argumentos e interpretações feitas até aqui sobre a mensagem da digressão, em especial sobre a questão do conhecimento visto enquanto iluminação ou intuição.

A imagem do poeta inspirado e entusiasmado e o divino se conectam em muitas das reflexões críticas dos *Diálogos*, especialmente em *República* (607b), *Íon* (333c-536d) e *Fedro* (em que o discurso, como droga, é capaz de elevar e inspirar, além de enfeitiçar, ou tirar Sócrates de si). O conhecimento filosófico e racional acaba por se contrapor a um determinado conhecimento do poeta e sua loucura, mas, de outra forma, se afirma como conectado a certa espécie de entusiasmo, guiado pelas ideias e pela virtude. A crítica de Platão à mística e à rapsódia como instrutores e validadores da verdade também é bastante conhecida. Mas Platão também parece se apropriar de determinadas concepções de entusiasmo e *μανία*, ou estados extáticos, que servem de maneira fundamental a Platão, na sua concepção de conhecimento, e, em especial, no acesso das ideias (*República*, *Banquete*, *Carta VII*). O que é importante notar é que a própria racionalidade é essencial, e que, para Platão, é ela que prepara essa experiência noética – que se assemelha a uma determinada forma de cognição fundada na intuição. Esse tipo de experiência cognitiva serviria para reforçar o papel da iluminação (da intuição ou do pensamento noético) na mensagem da carta, mostrando sua naturalidade e sua recorrência (como num *déjà vu*) nos diálogos.

Segundo Liatsi, Flashar (1958 apud Liatsi, 2008) aponta que o rapsodo Íon não pode falar sobre Homero com base em *τέχνη* e *ἐπιστήμη*. Esse reino superior da poesia e seu objeto transcende o alcance das *τέχναι*. Assim como a poesia, a filosofia também parece se colocar no mesmo problema dos temas mais importantes, do gênero supremo *τά μεγίστα γενή*: precisamente aquilo sobre o qual não há conhecimento arbitrariamente transportável e compartilhável no sentido de uma *expertise* tecnicamente disponível, nem no campo da poesia nem no campo da filosofia. Claro que a filosofia, com o auxílio da dialética, pode adquirir um conhecimento aproximado das coisas mais elevadas e sua estrutura relacional (*Sofista*, por exemplo), porém o último e mais alto nível de conhecimento ainda não foi alcançado aí. O entusiasmo do filósofo (em estado de espírito mais alto do conhecimento) se atinge no clímax do desenvolvimento e implementação do processo dialético (arte da análise conceitual). O poeta, em seus grandes feitos, já parece depender inteiramente da regra do entusiasmo. Mas ambas parecem conectar a realização bem-sucedida de seu objetivo, ao

ἐνθουσιασμός. No *Íon* temos que os poetas produzem suas obras com entusiasmo, no *Fedro* (245a), o entusiasmo poético é colocado ao lado de outros. Nas *Leis*, é o παλαιός μῦθος (719c), como opinião da tradição, que diz que o poeta não está em seu próprio julgamento, mas dá vãs ao fluxo das musas, com sua arte da imitação. A visão da arte poética no livro X da *República* não contradiz a do *Íon*, pois no pano de fundo da teoria das ideias, a representação poética é *mimesis* da *mimesis* das ideias. Pois o mundo natural que os poetas imitam já é uma imitação. Há uma inferioridade ontológica da poesia em relação à verdade das ideias. Quando o poeta cria algo belo, nessa circunstância limitante, está inspirado pelos deuses. A crítica poética na *República* segue a interpretação da poesia como entusiasmo no *Íon*: interpretação do entusiasmo e crítica poética se complementam. A subordinação ontológica da poesia é intensificada pela comparação do entusiasmo do poeta com a loucura divina do amor do filósofo (θεία μανία) (*Fedro*, 244a-257b). Ao contrário do amor como loucura doentia, a loucura divina não se opõe à compatibilidade com a razão. A maior das coisas boas nos vem pela loucura, mas somente aquela que é um dom divino (*Fedro*, 244a). Vemos assim um sistematizar dos significados de loucura ou entusiasmo: doença, poética, inspiração divina, filosofia. Até o agir dos políticos pode ser visto a partir dessa noção: se com suas ações e opiniões administram bem o Estado, isso parece ocorrer, como no caso dos oráculos e adivinhos, sem ter qualquer conhecimento do que estão fazendo. O atributo divino também pode lhes pertencer, enquanto entusiasmo, porém eles não têm conhecimento para ensinar a virtude. Quando poesia e política alcançam grandes realizações, não é por ser fruto do conhecimento, mas da providência divina, ou seja, do entusiasmo. (Liatsi, 2008, p. 102-111). No *Fedro*, Platão também vê o trabalho do filósofo de forma semelhante, e os produtos da filosofia podem ser interpretados à luz da inspiração divina. O filósofo (e sua obra), quando se abstém de empreendimentos humanos e habita no divino, é repellido como louco (pela maioria), ficando oculto de muitos (249c-d). Ao lado da adivinhação, dos mistérios e da poesia, a filosofia é o *melhor* tipo de entusiasmo, como modo de vida intensamente relacionada com a capacidade (de poucos) de lembrarem-se em medida suficiente das formas (no momento entusiasmado da ἀνάμνησις). Essa loucura não se opõe à razão, nem é simples precursora imperfeita dela. O entusiasmo do filósofo não é um estado de ignorância, mas, ao contrário, estado de extrema concentração do ser consigo mesmo, de comunhão com a realidade ‘meta-natural’ das ideias que ele distingue do mundo da percepção sensorial. Por isso é considerado louco – por nesse êxtase poder se diferenciar dos padrões de atitude natural/normal perante a vida, como nos lembra a anedota sobre Tales no *Teeteto* (147a-b): a zombaria de estar cheio de zelo com as coisas celestiais e não ter ideia do que está à seus pés se aplica a todos que alguma vez se entregaram à filosofia (lembramos do *Fedro* 249c-d). Nesse estado de busca pelo divino é que ocorre também a dialética, um esforço extenuante de

engenhosidade que requer extrema concentração e convívio com o assunto, o que não tem muito a ver com misticismo no sentido trivial, como fantasia ou esquecimento de si; trata-se da procura pela análise e síntese de unidades conceituais como ideias. A filosofia como entusiasmo é pressuposta no *Fedro* e está no topo de um arcabouço de opiniões platônicas. Das evidências textuais acima mencionadas, temos que, em Platão, as noções de ἐνθουσιασμός e θεία μοῖρα acabam por se aplicar a diversas dimensões da vida humana que não se limitam, portanto, à poesia, e aplicam-se a política, filosofia, teologia. Não é surpreendente, então, que esses termos e significados acabem por também aparecer na seção epistemológica da *Carta Sétima*. Pensemos por exemplo em 326a-b, na formulação da posição de que a humanidade não será liberta de sua miséria até que os filósofos venham a governar os estados ou que aqueles que governam os estados filosofem, por uma espécie de *providencia divina* (“ἐκ τύχης μοιράς θείας”, 326b).

O conhecimento que repentinamente brilha depois do preparo dialético não é um caso singular da carta, mas aparece, como vimos anteriormente, também na *República* e no *Banquete*. Na *República*, ao sair da caverna, o acorrentado encontra fora da caverna os raios de sol que o cegam inicialmente. Esse é, em certo sentido, o momento da percepção radical e absoluta das conexões do mundo, o que se reconhece não somente a partir do pensamento discursivo, mas a partir de sua alma como ser humano, como compreensão repentinamente relampejante, ao qual o predicado do divino pertence, pois não há relação causal determinada para o súbito surgimento na alma. O relâmpago do *insight* é regularmente precedido, como condição necessária, pela ascensão dialética da *diairesis*, pela análise e síntese de conceitos. Não há relação causal direta – Platão fala aqui de θεία μοῖρα e ἐνθουσιασμός no propósito de interpretar essa situação cognitiva, assim como o faz tanto para a poesia como para a política, ou até para a música. Mas, embora não tenhamos uma evidência explícita nos textos de uma relação causal direta e inequívoca entre esses dois eventos sucessivos, o que importa é: nenhum *insight* repentino sobre o ser das ideias pode ocorrer sem um esforço dialético preparatório do conceito. Aqueles unidos em discussões filosóficas estão divinamente inspirados, porém esse conceito não é aplicado em oposição à racionalidade. O cosmos das ideias do bem, verdadeiro e belo, assim como os princípios (mais comentados nas doutrinas não escritas) do uno e do ἀόριστος δύαξ, só seriam apreendidos através desse estado de entusiasmo, mesmo que somente após um trabalho dialético minucioso.¹⁵⁴ Podemos pensar também no estilo dos próprios diálogos, em que poesia e filosofia se entrelaçam para falar de grandes e valiosas coisas, mas que também devem ser interpretados com entusiasmo, com o ânimo extático da relação com o divino.

¹⁵⁴ O estado intuitivo não só parece ser um estado final (após os procedimentos dos pensamentos discursivos), mas também um estado fundante do procedimento discursivo (como no caso de participar na unidade do nome).

Esse estado não é concedido a todos que têm o rosto humano, mas somente àqueles com boa disposição natural combinada com o aprendizado e práticas, conectadas bem a partir de um modo de vida ordenado e virtuoso.

A apresentação reiterada dessas noções de entusiasmo e mania divina nesses diálogos (*Fedro, Banquete, Leis*), acaba por integrá-las no próprio pensamento dos diálogos platônicos, sendo surpreendente que a crítica à *Carta Sétima* reaja a esse *insight* da digressão com estranheza. O *insight* súbito, como ponto mais alto da comunicação filosófica entre comunidade de pesquisa (professor-aluno), apenas repete (apesar de ser de uma forma especial de *déjà vu*, como é próprio do gênio de Platão não apenas repetir) o que Platão já havia escrito em outros diálogos. Ele mesmo expressa isso em 342a.

Não podemos simplesmente nos espantar, ou querer ocultar o pensamento do entusiasmo filosófico visto aqui, como numa mentalidade de recusa, como se isso fosse irreal ou não platônico. O apelo de Platão ao entusiasmo não deve ser visto como misticismo antiquado ou irracionalismo, como má filosofia ou elitismo. Esse apelo deve ser interpretado à luz de seu próprio texto e contexto histórico, e não segundo as flutuações da moda. Como intérpretes da história da filosofia, também devemos baixar a guarda de nossas concepções filosóficas mais próximas (desde uma recepção demasiadamente iluminista e europeia, por exemplo) em prol de mergulhar na atmosfera cognitiva da época que se estuda, ou melhor, de buscar aproximarmo-nos mais da obra e da metafísica em Platão.

O mundo em que vivemos, o mundo da experiência cotidiana, é, para o filósofo, um signo de um mundo invisível para os muitos – o cosmos das ideias. O acesso a esse mundo não está aberto a todos, mas, como explicado na carta, exige uma preparação cognitiva, psicológica e moral. Tal é a exigência desse processo que culmina com o *insight*, que inclui, depois da convivência, encontros frequentes centrados na própria coisa. Esse *insight*, que brilha na noite como um relâmpago, é semelhante à ideia reveladora do mundo do poeta ou da escolha decisiva e criadora de tendências do político. Como explicar, após o iluminismo, esses momentos isolados de compreensão ou bem-aventurança humana que os muitos só vão compreender, se compreenderem, depois e aos poucos? Existe um elemento de inspiração, criatividade divina, providência ou entusiasmo que entra nesse tipo de estado, e que não se explica meramente com a justificação discursiva. O que não significa que Platão não tenha conseguido integrar sua inspiração juntamente com o cálculo da forma e do trabalho dialético racional de sua escrita.

PARTE 3 – DESDOBRAMENTOS POSSÍVEIS: ACADEMIA, DOCTRINAS NÃO ESCRITAS E POLÍTICA

12 Alguns comentários sobre a suposta tensão entre política e filosofia.

O nome “Siracusa” vem como emblema da relação problemática entre política e filosofia. O que podemos aprender com esse emblema? Comentadores geralmente assumem que Platão estava tentando trazer à tona alguma versão da Καλλίπολις em Siracusa (*República*, 527c), ou sugerem que as fracassadas tentativas com Dionísio pai e filho o levaram a trocar o ideal da *República* e do filósofo-Rei (*República*, 375/6) pelo ideal de um regime misto, como o das *Leis*, mais ancorado no governo das leis. Achamos na *Carta Sétima* um Platão diferente de *República*, *Político* e *Leis* (os diálogos mais substancialmente políticos), pois não é claro como estas discussões teóricas devam ser aplicadas aos desafios políticos que as cidades gregas, em especial Siracusa, apresentavam no tempo de Platão. Na *Carta Sétima* também vemos um Platão que entabula discussões significativas sobre princípios políticos com conselhos concretos em situações específicas. Esses conselhos e ações, em Siracusa, devem ser pensados em conexão com as teorias políticas nos *Diálogos*, mas também as teorias políticas de Platão nos diálogos devem ser repensadas à luz do que ele fez e aconselhou enquanto estava em Siracusa (mesmo nos fracassos) e depois que voltou para Atenas, atuando na Academia (Reid, Ralkowski, 2019, p. xii). Temos aqui uma chance de analisar a própria vida do filósofo como verificação de sua “doutrina”, sem separação demasiada de vida e discurso: a própria vida, como texto da doutrina, é importante aqui. Platão tem consciência, assim como Sócrates, de que sua performance pública e de que o modo de viver a filosofia é o que mais importa, não o tratado ou o mero texto. A transformação do pensamento em ação e da teoria em prática estão em constante jogo no texto e no que a filosofia supõe, o que não quer dizer também que não haja uma consciência das dificuldades dessa transformação.

Diógenes de Sínope ironiza o motivo de Platão ter “navegado para Siracusa se na Ática se produziam olivas” (D.L. VI.25), porém Sócrates fora morto pelos supostos amigos desse regime ateniense (mesmo Sócrates tendo protegido um deles das perseguições dos trinta tiranos). Aparentemente Platão vai a Siracusa puramente no intuito de aproveitar a oportunidade de pôr ideias em prática. Sabemos que a meta primordial de educação para o Estado sempre foi uma preocupação platônica. Muitos de seus discípulos devem ter saído da Academia para a política – não para procurar o poder para si, mas para legislar ou aconselhar aqueles no poder (Schofield, 2005, p. 293)

¹⁵⁵. Esse propósito prático consiste em associar governo e filosofia. O poder filosófico se justifica pois a filosofia é definida como a habilidade que nos permite entender o que é certo e justo em termos públicos e nos indivíduos (326a), e assim nos permite fazer as escolhas políticas mais acertadas. Para essas escolhas se efetivarem, é preciso ter poder – o que pode ser conquistado (1) por uma revolução (em tal caso, muito esforço e risco é envolvido) ou (2) quando os deuses conferem a habilidade filosófica a alguém já no poder (a agência humana nesse caso é mínima, visando proteger o desenvolvimento desse potencial). Poderíamos ainda adicionar a hipótese da criação e empoderamento de um grupo filosófico que buscaria o poder sem revoluções (Reid, Ralkowski, 2019, p. 79). É importante aqui a participação dos ἑταῖροι como a comunhão de opiniões políticas: é impossível agir politicamente sem amigos ou apoiadores leais que compartilham princípios de ação.

Em suas palestras sobre *História da Filosofia*, Hegel lidou com informações biográficas da *Sétima* ao escrever acerca da vida de Platão¹⁵⁶. Ele julgou que ‘era uma aberração de Platão’, ‘querer ajustar a constituição do Estado através de Dionísio às exigências de sua ideia filosófica’. Teoria não é suficiente em uma constituição. Uma constituição não é obra de um indivíduo, mas de algo divino, espiritual, que atua na história e é tão forte que “o pensamento de um indivíduo nada significa contra esta potência do espírito do mundo” (Hegel, 1971, p. 18). Helmut Berve (1957) afirma que é impossível impor doutrinariamente a uma população relutante uma ordem que surgiu do pensamento filosófico e que negligencie os fatos. A história dificilmente permite a realização institucional de um ideal elevado por meio da ação direta. A tentativa de ‘execução abrupta’ leva a contradições e catástrofes internas. Só gradualmente, se espalhando, um ideal pode se tornar politicamente eficaz e se adaptar às diferentes condições de vida.

O fracasso da tentativa de seguir na política com princípios filosóficos é um aspecto das observações frequentes dos comentadores. Perguntam-se também em que medida a imagem e personalidade de Díon construídas no texto correspondem de fato à realidade histórica. Alguns veem na carta um Díon idealista, sincero e entusiasta de Platão, outros o consideram um oportunista puro. Há amplo consenso de que a tentativa de Platão de intervir foi fútil, revelando a oposição fundamental entre *realpolitik* e os ideais filosóficos. Kurt von Fritz (1968) defende que essa tentativa de Platão foi, em certa medida, uma corrupção do uso livre da razão – por conta de o filósofo ter se associado ao poder político. Platão deixou-se envolver nas intrigas da corte dos tiranos por causa do sentimento de obrigação para com Díon. Jürgen Sprute (1972) vê em Platão

¹⁵⁵Schofield atenta para os problemas e preconceitos envolvendo as evidências sobre Platão preparar discípulos para a vida de Estado. Cita o testemunho de Isócrates, de que os discípulos de Platão eram primariamente devotados a estudos não mundanos.

¹⁵⁶ V. Hegel (1971, p. 18)

um filósofo politicamente incompetente e tendencioso por causa de sua estreita amizade com Díon, cujas verdadeiras intenções nunca percebeu. Díon perseguia apenas interesses pessoais e oligárquicos, e dessa forma, política e legislação baseadas em princípios platônicos ou filosóficos nunca parecem ter estado na *agenda real* dos atores políticos de Siracusa.

No entanto, Platão fez uma contribuição imortal para o debate sobre filosofia e política. Na competição política aberta, seja a favor do povo ou do tirano, a argumentação racional se revela inferior em comparação com uma estratégia que faz uso de engano, ameaças, calúnia e difamação, propaganda poderosa ou lisonjeira etc. O governo dos filósofos já pressupõe em algum sentido o fim dessa política – revelando uma tensão entre um tipo de “política” e a filosofia.¹⁵⁷

Mas será que Platão ignorava mesmo a situação política de Siracusa? Segundo Susan Sara Monoson (2000, p. 147-153), há uma ênfase na falta de interesse de Platão em realizar uma *Καλλίπολις*, e não há nada que indique que alguma vez ele tenha acreditado que poderia transformar Dionísio II em um governante filósofo no modelo da *República*. Seu objetivo era mais modesto: converter o jovem tirano a uma forma filosófica de pensar e viver, e assim exercer uma influência benéfica nas condições políticas e sociais. Como aconselhar uma cidade doente que está em constante mudança em suas leis, alternando entre regimes tirânicos para oligárquicos e democráticos de acordo com sucessivos golpes? A própria *Carta* (331c-d) nos revela o que um homem prudente faria nessa situação: (1) que seus conselhos não o façam morrer; (2) que esses conselhos não sejam em vão, não tendo efeito na cidade, e (3) que seus conselhos não tragam exílio e morte aos cidadãos, ou comecem uma revolução. Foi em tais condições que Platão aconselhou e aguardou pela oportunidade certa e a cooperação de amigos (Reid, Ralkowski, 2019, p. 81). O poder político não pode depender somente de indivíduos. A filosofia deve libertar a cidade da escravidão e estabelecer leis que são boas para os cidadãos. A justiça depende de a política não estar sujeita a indivíduos, mas às leis. A justiça depende de leis estáveis, e essas leis dependem de homens autocontrolados. O ciclo de vingança é o que deve acabar, e o governante deve lutar contra isso acima de seus inimigos. A revolução é então evitada (os comandantes revolucionários geralmente querem vingança ao expulsar e matar seus inimigos) em nome da reverência pelas leis, que oferecem a expectativa de que, não importa quem estiver no poder, todos os governados estejam a salvo (Reid, Ralkowski, 2019, p. 81). A carta não é ingênua – no sentido de querer transformar cada cidadão em filósofo –, mas atenta, sim, para que essas novas leis implementadas, que visam o bem no sentido do autocontrole (mesmo através da simples obediência à lei), sejam também fundadas em cooperação e através de uma canalização social que garanta a estabilidade do governo. Dessa forma, o valor da

¹⁵⁷ V. Trampedach (1994, p. 266).

opinião verdadeira é ainda reconhecido (*Mênon* 97b, 98c), não sendo, nesse caso, um guia menos satisfatório do que o conhecimento correto ou a inteligência. Mas mesmo essa proposta pode parecer revolucionária.

A carta sugere em 337b a seleção dos melhores homens na cidade, na proporção de 50 para 10000, selecionados por reconhecida nobilidade em termos de família, genealogia e reputação. Esses homens teriam o dever de escrever uma constituição sob o juramento de não privilegiar nem vencedores nem vencidos, e de que a lei promoveria a equidade para toda a cidade (Reid, Ralkowski, 2019, p. 82).

Platão navega para a Sicília, de um certo modo, forçadamente (como numa armadilha), e, de outro modo, como uma alternativa a duas possibilidades negadas: nem a oligarquia espartana nem a democracia ateniense, mas um diferente tipo de monarquia. No fim das contas, pode ser que Platão não queria nenhum desses tipos de governo – nem o rei-filósofo ideal –, mas um governo com influência filosófica (liderado por Díon, que acabou se corrompendo pelo poder), feito através de um determinado modo de vida que depende do controle de si e do envolvimento dos cidadãos para ser estável. Esta seria, afinal, uma espécie de governo participativo centrado na força da lei (Reid, Ralkowski, 2019, p.89).

13 Doutrinas não escritas?

Com o estudo que fizemos da *Carta Sétima*, tanto em seus aspectos de recepção e autenticidade quanto no aspecto de comparação do conteúdo filosófico com os diálogos, temos agora talvez algo a dizer sobre as implicações, talvez mais gerais, mas não menos importantes, para compreensão da relevância dessa obra. A partir dessa conjunção de elementos comparativos podemos compreender melhor como Platão conduzia a filosofia. A carta pode ser lida numa direção que se alinha com a leitura de uma Academia viva, além de um Platão não doutrinal (ou seja, que seria crítico de doutrinas dogmáticas não escritas ou escritas).

Primeiramente temos de lidar com a hipótese de que a digressão é um relato sucinto das doutrinas não escritas cultivadas posteriormente na Academia. No debate acerca de quais seriam as doutrinas de Platão, temos dois modelos historiográficos que se posicionam com relação às chamadas doutrinas não escritas: temos, de um lado, aqueles que dão credibilidade aos diálogos (não reconhecem validade filológica na tradição textual indireta), e, de outro, aqueles que visam as doutrinas não escritas dadas na Academia e contadas pela tradição indireta (acreditam não apenas que são posições teóricas de Platão, mas possivelmente o núcleo teórico de sua filosofia). Reale (1997) tentou, por exemplo, confirmar não só a existência de doutrinas não escritas, mas também

sua superioridade em termos de importância, nos próprios diálogos¹⁵⁸. A denominação de esoterismo compreende essa proposta interpretativa, como um novo paradigma que não é, no entanto, consensual.

Não se trata de se posicionar em nenhum desses extremos, mas de tentar mediações razoáveis em sintonia com nossa leitura da digressão na *Carta Sétima*. A exigência dos tubingueses, de dar valor às críticas de Platão à escrita, acabam por se converter num mal-entendido – no mal-entendido de apostar na doutrina oral como sendo hierarquicamente superior aos textos escritos. Mas tanto a oralidade quanto a escrita se mostram insuficientes quando desprovidas da ação pedagógica e ética que leva à dialética; oralidade e escrita se mostram insuficientes perante o esforço filosófico de se lidar com as coisas em si mesmas. Afinal, tanto escrita quanto oralidade podem atuar como simulacros da verdade. O problema geral da interpretação platônica, tal como se nos apresentou, se posiciona na obscura relação existente entre a obra dialógica e a doutrina não escrita de Platão (que supostamente só conhecemos porque uma tradição indireta *escreveu* sobre). Os defensores dessas doutrinas, só expostas oralmente, apelam para uma leitura que atribui importância a passagens do *Fedro* (274b-278e) e da *Carta Sétima* (340a-345e), por exemplo.

O que a tradição de interpretação indireta tenta supor enquanto explicação é algo que em certo momento não é ‘explicável’, mas fruto de uma vivência. É pelo compromisso com a filosofia da luz e da centelha que se opta pela consciência da dificuldade de explicar e verbalizar doutrinariamente tal experiência. Ainda mais uma experiência tão própria da dimensão dos princípios, do ponto de vista do seu processo de aprendizado e transmissão. É razoável pensar que Platão pode ter dado as lições sobre o Bem, ter avançado tópicos dos diálogos em seus encontros na Academia, ou ter enunciado teorizações acerca do uno e da díade indefinida. Porém nada disso, concebido numa forma cristalizada e dogmática, é coerente com o modo de filosofar platônico, que guarda sempre a dimensão do diálogo e da convivência, além do da intuição.

Os ἄγραφα δόγματα, cujas formulações iniciais se encontram na *Física* (IV.2, 209b14-15) de Aristóteles e nos *Elementos de Harmonia* (39.10) de Aristóxeno, se referem à lição de Platão acerca do Bem. Nessa passagem da *Física*, está em causa a interpretação da identificação entre matéria (ὕλη) e espaço (χώρα) no *Timeu*, que Platão teria formulado de outra maneira nas ‘doutrinas não escritas’. A passagem é nebulosa e não esclarece sobre a posição defendida por Platão, nem em que circunstâncias a formulou (Lopes, Cornelli, 2016, p. 264). É ainda preciso levar em conta que Aristóteles é antes um filósofo do que um doxógrafo ou comentador da história da filosofia, e dessa

¹⁵⁸ V. Reale (1997).

maneira tem seu próprio projeto filosófico e universo conceitual, sendo, portanto, condicionado ideologicamente (Lopes, Cornelli, 2016, p. 274).

Há um conjunto doutrinal não escrito, identificado na *Metafísica* (987a29-988a17). É preciso ressaltar que Aristóteles nunca identifica explicitamente tais teses com as doutrinas não escritas – que não estão documentadas nos Diálogos, e referir-se-iam a doutrinas finais de seu pensamento ontológico pós-*Parmênides*. Em resumo, o conjunto doutrinal é composto por algumas teses:

- (1) os entes matemáticos estão em um nível ontológico intermédio entre ideias e os sensíveis;
- (2) o grande e o pequeno correspondem à matéria a partir da qual as ideias são números por participação no Uno – que é substância;
- (3) as ideias (e números) são a causa do ser, e o Uno é a causa do ser das ideias;
- (4) a díade é o substrato material pelo qual as ideias se designam no sensível;
- (5) o grande e o pequeno também estão relacionados à causa do bem e do mal.

Temos registros de debates acadêmicos em torno desses temas – sobre a relação Uno-díade, o grande e o pequeno, e até uma teoria dos elementos. Também circula a tese de que essas posições foram colocadas na famosa lição sobre o Bem – que pode ser entendida como “discursos sobre o Bem”, como “seminários não escritos sobre o Bem” (Lopes, Cornelli, 2016, p. 267). A compreensão de tais lições também exige conhecimento da audiência (composta por figuras como Aristóteles, Euspeusipo, Xenócrates), que teriam feito anotações – cada um ao seu modo. A lição teria sido mal-recebida pela audiência por não ter sido previamente preparada para ela e por conta de ter sido intitulada “acerca do Bem”, embora suas reflexões, em vez de falarem sobre a riqueza, por exemplo, discorriam sobre ciências matemáticas, e afirmavam que “o Bem é Uno”.

Em relação à possibilidade de haver doutrinas não escritas, toma-se como evidência principal o conteúdo (em especial sua crítica à escrita) de dois textos: o *Fedro* e a *Carta Sétima*. No *Fedro* (276a), a escrita logográfica dos retóricos e sofistas representada pelo discurso de Lísias é criticada, e uma outra “escrita”, uma que se marca na alma daquele que aprende, é então colocada como capaz de se defender, saber falar e manter silêncio quando necessário. Esse discurso, “irmão legítimo”, é melhor em termos pedagógicos, de inteligibilidade e pragmáticos. Seriam os *Diálogos* escritos esse irmão legítimo, fruto de uma arte suprema, amiga da vida? Sim, porque, se bem analisados, percebe-se que eles imitam essa dinâmica do pensamento filosófico, e são escritos de modo consciente de suas limitações – o que se traduz na própria forma ambígua de sua construção. Mesmo na *Carta Sétima* (344d-e) – que tem também uma forma literária –, é dito que é possível escrever sobre os primeiros e supremos princípios, desde que não se o faça de modo desarmonioso e impróprio (mas de modo próprio e harmonioso – como os *Diálogos*?).

Platão é consciente das limitações do discurso – seja falado ou escrito – para comunicar os princípios supremos ou a virtude máxima. Mas mesmo os diálogos escritos não podem ser tomados como doutrina fixa, ou como sendo idênticas à sabedoria, como expressão do todo da filosofia de Platão ou o resultado último de seu projeto filosófico. Toda forma de escrita ou fala será, em última instância, desarmoniosa e imprópria para o fim de atingir o ser em si de uma vez por todas, mas isso não quer dizer que um modo de escrita não possa propiciar melhor esse encontro do que outro – o que marca a possibilidade de superar as dificuldades da própria escrita em alguma medida. A escrita filosófica de Platão critica a própria escrita e a ajuda a se melhorar, se superar no seu leitor. A nostalgia do uno no *Banquete* e a imagem do Bem na *República* também podem servir como evidências para a hipótese das doutrinas não escritas. Mas o que importa nessas passagens para Platão, mais do que esconder uma doutrina secreta para os seus discípulos, é evidenciar a dificuldade de apreender esses conceitos centrais e integrá-los de forma autêntica. As críticas de Platão à escrita, se lidas pela interpretação extrema de que também condenariam os *Diálogos*, podem reforçar a posição esotérica. Mas a dialética pode ter tomado corpo nos próprios diálogos escritos, não só na forma oral-acadêmica. E ambas as formas de fazer filosofia têm seus limites, riquezas e guardam algo em comum, enquanto *diálogos*.

14 A Carta Sétima e a Academia de Atenas

A carta pode ser interpretada à luz da Academia em seus âmbitos metodológico e político. Pode ser interpretada diante da crítica doutrinal – se pensarmos na crítica à escrita e aos ἄγραφα δόγματα. Mas o mais importante é que certa leitura da Academia e de sua pragmática sýgnica – leitura que é lacunar até hoje pelas possibilidades da pesquisa de sua estrutura e formação – pode (mesmo assim) ajudar a compreender, por mais um ângulo comparativo, a digressão sobre o conhecimento dos seres na seção analisada da *Carta Sétima* e sua relação com a filosofia platônica. O propósito maior, então, é ligar esse modo de fazer filosofia da Academia com a digressão, além de contextualizar a situação política da Academia – que pode lançar luz sobre as atividades de Platão em Siracusa. Há a ideia de que a Academia, além de ser um centro de ciências e filosofia, foi, pelo menos em parte, fundada como escola para os futuros governantes e políticos. Há muitos registros de que a Academia tentou de fato influenciar a política externa através de seus estudantes e associados. A *Sétima* pode ser um importante testemunho a respeito disso (Frede, Burnyeat, 2015, p. 12).

Sabemos por diversas fontes (compiladas por exemplo em Chroust, 1967, p. 34-36), que Platão e a Academia estenderam sua influência política por muitos lugares no mundo helênico,

especialmente Siracusa, e até estavam atentos ao poder nascente na macedônia. A demanda de legisladores ou reformadores sociais, conselheiros, especialistas políticos ou governantes que se dirigiam à Academia se espalhavam por todo o mundo mediterrâneo, até na Macedônia (lembre-se que Alexandre, o Grande, foi aluno de Aristóteles, grande discípulo de Platão). A Academia tinha muitos contatos políticos em cidades, pessoas e eventos no mediterrâneo central e oriental. Platão teria recebido pedidos para legislar, e às vezes mandava discípulos em seu lugar, segundo Plutarco. Talvez os discípulos na Academia não tenham servido como reis-filósofos, mas como modestos ajudantes, assessores ou coautores de novas constituições ou regimes políticos (não aconselham ao filósofo-rei, mas almejam o abandono da tirania e a moderação da monarquia; v. Chroust, 1967, p. 38). Esses especialistas estariam prontos para servir a qualquer um que chamasse por seus serviços, e, em alguns casos, até sem serem chamados. É interessante observar as diferentes maneiras e meios pelos quais Platão e seus pupilos tentaram traduzir suas teorias políticas e filosóficas em ação concreta numa situação particular (Chroust, 1967 p. 38). Talvez não seja surpresa que a quantidade na lista de homens que estavam ocasionalmente envolvidos com política na Academia supere a de estudantes somente preocupados com a teoria e a especulação filosófica. Espeusipo foi à corte de Siracusa com Platão, Xenócrates escreveu para Alexandre, o Grande, sobre os *Princípios elementares da monarquia*, além de outras intervenções diplomáticas, Aristóteles também estava envolvido como legislador, diplomata, assessor, benfeitor público: todos eles se limitaram a fazer o papel mais modesto de conselheiros ou ajudantes. Sem dúvidas a reflexão moral e política de Platão influenciou sobremaneira seus discípulos. Podemos somar a exortação ao filósofo-rei da *República*, a noção do conselho noturno das *Leis* e a imitação das comunidades pitagóricas que exigiam ação política de seus membros (Chroust, 1967, p. 39); mas seria um mal-entendido explicar a Academia apenas em função de ser uma escola para homens de Estado. A Academia integrava especulação filosófica e ação política. Chroust nos conta que a Academia foi abandonando sua visão teórica, universalista e frequentemente utópica, diante do impacto das conquistas de Alexandre e as mudanças no mundo e nos conceitos de política. A Academia foi se tornando mais realista diante das situações que confrontava.

Sabemos que provavelmente Platão funda a Academia depois de sua primeira viagem a Siracusa em 387 a.C., atuando nela por provavelmente 40 anos. Essa sua empreitada pode nos ajudar a compreender o processo do conhecimento na *Carta Sétima*, além claro, de lançar luz sobre como lidou com o fracasso de sua atividade política-educativa. A tradição nos diz que Platão, depois dessa viagem, seguindo o exemplo das comunidades pitagóricas com que ele teve contato no sul da Itália, fundou a Academia nos moldes de um centro científico-filosófico, assim como uma sociedade de culto dedicada às musas. Chroust chega a afirmar, em confirmação à descrição de Plutarco, que a

Academia foi mais além e se tornou a primeira escola organizada de ciência política na antiguidade, pois pode ter sido uma instituição para os aspirantes a homens de Estado e ‘filósofos-reis’. Platão não só avançou argumentos sobre as leis e o governo, como também inspirou seus pupilos a seguir a ação política positiva. As cartas platônicas devem ter sido cuidadosamente coletadas e preservadas na Academia. A Academia não abandona seu papel de centro de estudos teóricos, nem renuncia a um *status* (talvez comum no mundo antigo) de comunidade de culto às musas, mas também quer implementar uma transformação nas instituições sociais e políticas de seu tempo (Chroust, 1967, p. 26). Chroust defende a tese, talvez ousada e arriscada, mas em certa medida plausível, de que “o treino formativo dos discípulos e associados da Academia é modelado pelo programa educacional para ‘filósofos-reis’ esboçado na *República*”, e que “A Academia é de fato a primeira realização concreta desse plano essencialmente visionário – a *paideia* da *República*” (cf. 376c, 484b, 519a-520a, 525b). Essa atualização, é importante ressaltar, tenta adaptar a filosofia teórica às exigências sociais, políticas, históricas e institucionais da época, tentando tomar conta de trazer à tona uma comunidade política melhor. Chroust afirma que isso se torna manifesto nas *Leis*, na *Carta Sétima* e em *Epinomis*, além de no *Protréptico* de Aristóteles (1967, p. 26). É preciso compreender as aspirações e ideais políticos de Platão para compreender os seus complexos ensinamentos filosóficos. Teriam a frustração com a política e as instituições de seu tempo o provocado a fundar a Academia, estabelecendo um centro de treinamento para aqueles que um dia destronariam esse desprezado regime (que matou Sócrates)?

Temos notícia que muitos dos associados da Academia de Platão acabaram por se tornar tiranos, enquanto outros se tornaram tiranicidas, o que faz pensar nas duas tendências políticas: a crítica à tirania – que acabou na prática de tiranicídios – e a proposta de uma tirania esclarecida, que geralmente recaía numa tirania reforçada pelo apoio militar dos macedônios (Chroust, 1967, p. 40). Temos registros de resultados práticos de libertação e moderação de tiranias e da consequente ampliação de influência da Academia, inclusive em termos de ganho de território – uma cidade, para dois emissários acadêmicos, no exterior, fora de Atenas¹⁵⁹ – e de resultados ambíguos da prática política dos associados à Academia. O conflito retratado na *Carta Sétima*, assim como o pedido de conselho por parte dos amigos de Díon após seu assassinato por Cálipo, mostra como a Academia pode ter se envolvido e diminuído suas pretensões políticas após tais acontecimentos (Chroust, 1967, p. 29). As operações, conexões e aspirações de Platão na Sicília, especialmente em Siracusa, devem ser contextualizadas nesse cenário da Academia e de sua influência. Temos notícia de que

¹⁵⁹ Chroust se refere aqui à cidade de Assos, que foi entregue a Erasto e Corisco, caso reportado na *Carta VI*. Consultar seu artigo para mais relatos acerca da influência desses emissários e até de Aristóteles na política da época (Chroust, 1967, p. 31-32).

Platão teria estabelecido relações com a política e diplomacia na Macedônia, assim como Aristóteles. Siracusa, Macedônia e um número de cidades gregas helenizadas foram influenciadas politicamente através de pontos de contato com a Academia. Platão teria ensinado aos que o procuravam “o método de solucionar problemas através da análise científica”, talvez uma introdução ao pensamento político – também é famosa a associação com o ensino de geometria e filosofia para os estudos de política.

Podemos buscar, na carta e nos diálogos, um Platão que não seria nem dogmático¹⁶⁰ nem cético, mas dialógico, atravessando os desafios do relativismo e do intelectualismo abstrato, compreendendo, enquanto fundador da Academia, a linguagem filosófica e sua condução em seu tempo. A forma dialógica diz muito sobre a característica da linguagem filosófica. A possibilidade de Platão estar constantemente revisando, reescrevendo, modificando seus textos, provavelmente na Academia, também deve ser levada a sério, como desafio para o *standard view* desenvolvimentista, que aposta num Platão acabado e final. O modo como Platão aparece e se oculta em sua obra nos transporta para o modo próprio da dialética no ensino filosófico. Se não achamos o autor do *Diálogos* como personagem nos diálogos, como o encontramos na *Carta Sétima* e na Academia? Temos mais pistas para compreender Platão, é claro, mas também é preciso estar atento para o modo como Platão aparece e se oculta até nessas circunstâncias em que, à primeira vista, estaria supostamente aparecendo de forma mais direta e doutrinal (escrita em primeira pessoa, ensino na Academia...). Para isso, precisamos pensar qual o discurso e o modo de vida apresentados na Academia aos aspirantes à filosofia. E principalmente como Platão se faria presente ali como autoridade (ou “reitor”). Teria ele preferido doutrinas não escritas? Vimos que sua crítica na *Carta Sétima* condena não só a linguagem escrita, mas também a oral. Podemos pressupor que, no jardim de Akademos¹⁶¹, Platão decidiu debater os mesmos temas e métodos que decidiu representar literariamente em seus diálogos. Podemos também pressupor, nessa linha investigativa, que a Academia era pouco doutrinária, e tampouco era estritamente uma “escola” no sentido em que o termo assume um conjunto de posturas interpretativas consolidadas; ao contrário, deve-se apostar num Platão vivo e relacional.

Platão não aparece nos diálogos como personagem comum ou ensinando alguma doutrina dogmaticamente ou categoricamente sistematizada, apesar de podermos coletar elementos sobre a educação da alma em diversos diálogos. Temos delineada em Platão uma questão originária sobre a

¹⁶⁰ Podemos pensar o dogmatico no sentido de um conjunto ou sistema ordenado e estabelecido de doutrinas, crenças, preceitos inquestionáveis e de autoridade estabelecidos por Platão.

¹⁶¹ Acádemo salva Atenas da destruição ao revelar aos gêmeos-deuses Dioscuri (Castor e Pólux) onde Teseu escondeu Helena – a mesma Helena da guerra de troia, mais jovem.

dimensão oral-dialógica e dialética da pragmática *animada* da comunicação filosófica em contradistinção à escrita muda (e de algum modo morta). Assim Platão nos coloca diante de uma rede de interlocutores em diálogo, e a ‘doutrina’ não aparece por si categoricamente dita por alguém, mas ora na interlocução de um, ora na de outro personagem, em determinada circunstância e contexto dramático, ou seja, numa conjuntura hipotética e temporal que engendra ideias e modelos ideais. Esses modelos metafísicos forneceriam, por sua vez, imprescindíveis paradigmas e medidas de regulação em educação, ética, política, estética, epistemologia. Mais do que doutrinas ou ensinamentos curriculares, precisamos perguntar sobre o modo como Platão fez e conduziu a filosofia – como pensou a formação filosófica e a orientação protréptica de seus textos. A *paideia* de Platão em Siracusa, o julgamento e a morte de Sócrates, a turbulenta atividade política grega, as influências das escolas dos pré-socráticos, sofistas e matemáticos, todos são elementos que contribuem para pensar a Academia e suas pretensões discursivas e práticas.

O discurso vivo, bem-feito, segundo o *Fedro* (275a-b), é escrito na alma de quem aprende, fruto de um amor à memória das ideias. O discurso bem-feito é fecundo, escrito com conhecimento, tem a capacidade de se defender, ser flexível, adaptar-se às circunstâncias e aos interlocutores. É um discurso capaz de dialogar, receber e responder, dar razões, ser plástico, fecundo ao cultivar. Ao ser um amor da vida enquanto cultura da alma, a escrita pode ser bem-vista. Não é só passatempo sobre discursos imaginados da justiça, da verdade e do belo, mas também são didático-filosóficos, ao proporcionar séria ocupação educativa com esses assuntos. O conhecimento exige tempo e maturação, uma “academiótica” que envolve o esforço de lembrar e parir ideias, exercício intelectual debruçado e prático, que gera o conhecimento, que vem como centelha após muito trabalho, e é mais como um conjunto de sinais que revelam parte o objeto de estudo do que uma posse completa do saber, fixada em doutrina (oral ou escrita).

Temos que atentar para a possibilidade de a Academia, apesar de agora mais seletiva do que na ágora, ainda não ser uma propriedade exclusiva de Platão, que ministraria de cima para baixo suas aulas teóricas, mas antes um lugar de encontro entre vários mestres, pesquisadores e filósofos – com suas próprias reflexões e obras, um lugar também mais pragmático do que se pensa (Nails, 1995; Cornelli, 2016). Essa hipótese se contrapõe à hipótese de a Academia ter sido vista em sua origem principalmente como comunidade religiosa ou θίασος (uma guilda ou confraria religiosa nos moldes pitagóricos). Essa hipótese é problemática por conta de a Academia se apresentar como espaço público aberto e exotérico, ao invés de um culto fechado somente para os iniciados. A Academia se instala geograficamente em um ginásio atlético, um jardim público ao redor de Atenas, ao invés de um quintal particular. Pessoas podiam caminhar em torno de oliveiras (árvores dedicadas à deusa Atena, deusa da sabedoria), e lá se cultuava a memória de um herói ático

enterrado no local. As fontes também falam de um templo dedicado às musas. Diógenes Laércio e Aristófanos comentam sobre a Academia, e a caracterizam como um parque arborizado. Nesse parque já se encontravam filósofos, professores e sofistas, e Platão provavelmente viveu numa casa nas redondezas da Academia. As relações entre público e privado e a diferenciação entre a esfera familiar, social e institucional também não é clara nesse lugar. Mas se, por um lado, Platão não está nos diálogos, por outro, provavelmente é a Academia seu lugar próprio, seu tranquilo lugar de presença, investigação, ensino e escrita. Mesmo sendo um local um pouco mais fechado aos iniciados (não se faz mais filosofia na praça pública, como Sócrates), e tendo também possíveis pré-requisitos, não era por isso uma instituição privada exclusiva ou excludente, como mostram vários exemplos de estudantes diversos (até mulheres). Donini e Ferrari (2012) assim descrevem a fundação da Academia:

A fundação da Academia, em torno de 388, pode considerar-se o instrumento pelo qual Platão acreditou poder dar início ao seu projeto de regeneração ético-política de Atenas. Tratava-se de uma instituição que compreendia edifícios situados nas vizinhanças de um bosque dedicado a Acádemo (uma espécie de herói local) e que devia unir em si as características da fundação religioso-cultural, da organização filosófico-científica e da heteria política finalizada à formação da classe dirigente, quer dizer, à educação dos célebres filósofos-reis. Estas três características – *mítico-religiosa, filosófico-científica, ético-política* – nunca deixaram de representar os pontos de referência do pensamento platônico e continuaram a interagir, de forma e modos sempre diferentes, ao longo de toda a atividade do filósofo ateniense. (Donini, Ferrari, 2012)

A Academia pode ser importante para avaliarmos o papel dessa ‘instituição’ platônica em suas origens, para entender o envolvimento de Platão com a ciência e política de sua época. Essa relação da Academia com os pitagóricos e com temas da *Carta Sétima* envolve, em primeiro lugar, uma reflexão sobre o teor da ‘doutrina’ platônica e seus métodos, seus ensinamentos e modo de filosofar na Academia (suas características, modo de produção de conhecimento, mobiliário, sentido...) em comparação com a escrita de seus *Diálogos*. Em segundo lugar, envolve uma reflexão acerca da orientação e participação da Academia na política e legislação de seu tempo. Temos dificuldades em saber precisamente sobre a história inicial da Academia, os filósofos que passaram por lá, como era a formação ali em comparação com as outras instituições educativas da época, e o que era discutido. O pouco que sabemos também se mistura com lendas e anedotas, assim como a inscrição “ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ” – “aqui não entra quem não for geômetra”.

A ocorrência mais celebrada de envolvimento da Academia com a prática política foi a própria aventura siciliana de Platão (Schofield, 2005, p. 298). A *Carta Sétima* trata a aventura siciliana como a oportunidade real que Platão teve de transformar palavra em ação e colocar a

filosofia politicamente em prática. Não temos como saber com certeza se sua prática de ensino estava designada para fazer justamente isso: preparar jovens aristocratas para o Estado ou para a legislação. Talvez seja preciso ter cuidado ao considerar a *Carta* uma evidência nesse sentido, por conta das questões acerca de sua autenticidade. Mas também temos de ter cuidado ao não considerar esse tipo de evidência quando pensarmos sobre o assunto.

Na *Carta Sétima* são guardados e preservados pressupostos básicos estruturalmente essenciais e declarações básicas de todo o seu trabalho de diálogo, que encontramos na seção epistemológica, tanto explícita quanto implicitamente, e, portanto, devem ser levados em conta como guia ao explicar o texto. No entanto, isso também inclui o “conteúdo doutrinário” que, na opinião de Platão, escapa à apresentação e à comunicação escrita e, além disso, não é adequado para divulgação descarada e tratamento popular.

Somos tentados a querer saber mais sobre a relação de Platão com sua obra e sua atuação na Academia. As evidências dos debates e das obras que nos restaram (Press, 2012) sugerem que não havia uma uniformidade doutrinária entre os discípulos da Academia (com relação aos tópicos do prazer, o *status* da alma, as emoções e a felicidade). Ver, por exemplo, as respostas dadas por Espeusipo e Xenócrates. Há também tentativas, dentro da Academia tardia (Antíoco), de afirmar que Platão tinha sim doutrinas, que elas inspiraram os acadêmicos e Aristóteles, que empreitaram sua reconstrução, ao mesmo tempo que essas doutrinas sofreram críticas. Qual é, afinal, a natureza e o conteúdo do ensinamento de Platão na Academia? Nos confrontamos aqui com os polos de interpretação: os céticos e os doutrinários. Os defensores de uma interpretação doutrinária (Aristóteles, *Física*, 209b15) afirmam que Platão ensinava doutrinas específicas através dos diálogos (especialmente nos monólogos), mas também em suas comunicações orais – as chamadas doutrinas não escritas, como já abordamos. Aqueles que se colocam em favor de uma leitura cética chamam atenção para a forma dialógica: a metodologia platônica e a revisão de suas próprias teorias. Muitas posições medianas podem se afirmar também. Segundo o anônimo comentador do *Teeteto* (54.38-42), “Platão era um filósofo *acadêmico*, já que não tinha nenhuma doutrina”. Entretanto, também afirma-se que Platão aponta para as visões que ele gosta, para quem é familiarizado com seu método. Platão pode também, segundo o epicurista Filodemo, ter sido o arquiteto que apresentava os problemas, numa Academia que, no seu tempo, estimulava muita atividade (Press, 2012).

É nesse ambiente acadêmico que podemos entender melhor a constituição do conhecimento. Penso que Platão também tem em mente essa atmosfera em que o método dos cinco elementos pode funcionar melhor e a crítica à escrita é também compreendida como atletismo das ideias entre copesquisadores (e não como numa doutrinação/transmissão reprodutora e automática de doutrina

acerca dos fundamentos), que devem ser descobertas em conjunto e pelos próprios aprendizes/mestres.

CONCLUSÃO

Depois de uma longa e intensa discussão, algumas questões foram atravessadas: Platão é realmente o autor do texto? O texto é espúrio? É parcialmente autêntico e parcialmente espúrio? Que tipo de texto é a carta? Os verdadeiros destinatários são o público mais amplo de Atenas ou os companheiros de Díon? Se é autêntica, por que o afirmamos? E se não, por que não? Se não é Platão que a escreveu, quem? Quando? Que diálogos o autor ‘copiou’? O que é a digressão sobre o conhecimento dos seres e da virtude? Qual é o seu argumento? Como depreender um sentido a partir da crítica epistolar à escrita, do *insight* e o papel do discurso como método, em adição aos diálogos platônicos? Qual a função da digressão acerca dos cinco elementos na peça dramática da carta? Que conceito possível de conhecimento sua filosofia nos faz colher como resultado dessa obra?

Fizemos um percurso sobre a recepção e sobrevoamos toda uma literatura de comentários acerca da *Carta Sétima*. Vimos muitas questões sobre sua autenticidade: para quem se dirige a carta, seu sentido e contexto, as interpretações da digressão filosófica. É impossível responder com exatidão a essas questões. Chegamos a algum resultado? A *Carta* é autêntica? Não podemos responder com certeza, mas provavelmente sim, tendo em vista a leitura filosófica da digressão (e até da parte ético-política-biográfica) em consonância (às vezes não tão facilmente demonstrável) com os diálogos certamente autênticos, além de outros argumentos sobre a produção de cartas na antiguidade. Também ao ter em vista elementos de estilo, a carta parece ser autêntica. Ademais, nenhum argumento contra a parte histórica da carta é derradeira. Os argumentos mais fortes de Frede se referem ao dito padrão espúrio das cartas legadas da antiguidade, mas na história não podemos nos fiar meramente em padrões (como vimos no contra exemplo das cartas de Isócrates— e nos argumentos trazidos por Noburu Notomi), ainda mais se tivermos em conta que muitas das obras da antiguidade foram perdidas e não temos acesso a elas para saber se formam ou não um padrão com outras coleções. Na própria coleção das treze cartas pode haver uma ou outra carta cuja autenticidade ainda está em debate. Tanto as questões de forma quanto de conteúdo continuam relevantes — principalmente a digressão filosófica e seus problemas plurais: linguísticos, metafísicos, éticos, epistemológicos. Burnyeat, ao apresentar sua visão sobre a digressão, nos mostra certas perplexidades lógicas que se assentam sobre a noção de definição e sobre a convencionalidade, e que se baseiam numa determinada interpretação de diálogos como o *Crátilo* e o *Fedro*. Já em sua interpretação focada no estilo, vemos elementos interessantes (e que atenuam o julgamento de Burnyeat) que revelam maestria na construção do texto.

Platão não é lido somente porque é interessante como uma peça de um antiquário há longo tempo esquecido. Platão é lido por sua impressionante atualidade. Com o recente estudo

aprofundado do próprio Platão na *Carta Sétima*, temos uma espécie de ajuda para entender os problemas que nós próprios nos colocamos – que dizem respeito ao conhecimento, à educação, à política. Vimos na recepção uma combinação de especialistas e contemporâneos (como Kant, Cassirer, Agamben, Gadamer, Foucault) que contribuem para o entendimento da problemática da carta e da importância da digressão para o pensamento filosófico. Nesse sentido, a carta apresenta um denso e rico conteúdo que é explorado em sua recepção. A posição de Kant – de que a carta é inautêntica e de um mistagogo ou elitista, parece poder ser atenuada com as considerações sobre o entusiasmo do conhecimento em Platão, além de Platão também resguardar um aspecto forte do método e do discursivo-racional, e também manter uma consciência crítica dos problemas da linguagem e dos instrumentos do saber. As posições semióticas de Cassirer, as dialéticas de Gadamer, as considerações acerca da coisa em si e da tarefa da filosofia em Agamben, as práticas da verdade da leitura de Foucault, combinadas, iluminam e acrescentam, a meu ver, à uma interpretação generosa da digressão.

No geral, pode-se afirmar que há muito a ser dito para considerar a *Sétima Carta* como genuína. Apesar de inúmeras tentativas, nenhum argumento foi apresentado que torna a autenticidade impossível. Portanto, a *Sétima Carta* poderia ser considerada autêntica até que se prove o contrário. É claro que a refutação de argumentos individuais contra a autenticidade não são prova de inautenticidade. Penso também que a carta, mesmo pelos que a consideram espúria, deve ser vista como um valioso testemunho de um filósofo muito bem-informado e conhecedor do ambiente de Platão. Nessa tese me posiciono de forma a pensar a carta considerada autêntica até que um argumento realmente convincente seja apresentado contra sua autenticidade. Trata-se de um texto que é corretamente considerado uma fonte central para a vida de Platão, mas também para sua filosofia.

Qual o resultado da tentativa de ‘provar’ a autenticidade da compreensão do ser na digressão em comparação geral com os diálogos platônicos? O que fica como lição acerca da filosofia, da obra e da vida de Platão, a partir de nossa revisitação da mensagem da digressão acerca do conhecimento na *Sétima*? Qual o balanço dos argumentos pró e contra a autenticidade? E sobre a própria teoria e prática da carta, sobre saber e virtude, o que podemos considerar ainda? Platão não é doutrinário – mas, com um método e agenda, ou modo de fazer filosofia, visa, através de discursos e de um caminho preparatório, despertar o *insight* do conhecimento dos seres e de si. Daí também a conexão entre *insight* e política, entre política e saber. Mesmo que se desconsiderem as questões a respeito de autenticidade, ainda vale se perguntar: qual a sua importância e conexão com a filosofia contemporânea, com a universidade e a nossa escrita acadêmica? Existem diversas questões a serem ainda aprofundadas por outras pesquisas a respeito da *Carta* e por considerações contemporâneas

relevantes sobre a semiótica ali presente, que envolve epistemologia, ontologia, linguagem, hermenêutica, política e ética.

O uso autoconsciente de um λόγος instável no poder político e a dominação pela ambiguidade foi o que levou ao fruste da παιδεία platônica. Se Platão precisa amarrar justiça e verdade para garantir a estabilidade do poder, precisamos de um λόγος estável, combatendo a ambiguidade dos sofistas, amarrando nomes, definições, argumentos e conhecimento à justiça ela mesma (que precisa ser a verdadeira justiça). A digressão é uma parte integral da narrativa do autor sobre como tentou trazer justiça e verdade para Siracusa, e como acabou por reconhecer os meios limitados para fazer isso (a ambiguidade não é de todo eliminada). A mensagem sobre a fragilidade dos nomes, definições e imagens não é marginal às preocupações políticas do narrador (de aconselhar e persuadir), inclusive nos *Diálogos* (Reid, Ralkowski, 2019, p. 260). Nome, definição e palavra são poderosos, apesar de suas limitações: podem persuadi-lo de falsos rumores, persuadir o jovem tirano a praticar filosofia e beneficiar Siracusa, ou persuadir os amigos de Díon dessa intenção. Mas há algo inerente à linguagem que nos previne de alcançar plenamente a verdade ou justiça perfeita. A *Carta* parece em certos momentos estar nos advertindo de que a linha simples e binária que divide falso/verdadeiro está borrada, e de que a tarefa de expor a verdade, combater os rumores e ligar a verdade à justiça é árdua. A Sicília é o lugar de nascimento do uso consciente de discursos instáveis (“fake-news” ou “fake-lógos”) no exercício do poder: a carta seria já uma forma de resistência de Platão, ao narrar os acontecimentos de uma outra perspectiva.

Vimos nesse percurso da *Carta VII* mais elementos para entender o caminho da “iluminação” sobre a realidade e os seres. Para isso, tivemos que entender a relação da escrita e da própria linguagem com a sabedoria, compreender o pensamento noético e os limites da comunicabilidade. Talvez não tenhamos encontrado outra doutrina ‘oral’ que Platão teria oferecido esotericamente, mas encontramos critérios em que a linguagem e a escrita se apoiam: o modo de vida na alma (com inteligência e memória), o ‘sobre o que’ se fala (o objeto em si), a prática, o esforço, o tempo, a convivência filosófica de formação da cognição que nos conduz ao automovimento. Tais “fatores” desafiam a transmissão por escrito e apontam não tanto para a oralidade ou escrita *per se*, mas para a prática real do diálogo vivo na alma de cada um que busca a verdade através dos discursos. A filosofia é um parto, um acontecimento na vida do ser humano no mundo que não se define pela posse soberba ou pela garantia de como se faz nascer o saber, mas pela tentativa, pela prática, pelo diálogo e pelo redirecionamento do olhar através do questionamento de si. Assim se abrem perspectivas sobre a lição da *Carta Sétima* na interpretação e comparação com os *Diálogos*. Esse percurso nos permitiu ter mais consciência dos limites e possibilidades do jogo entre fala-escrita e o inteligível na produção e comunicação do conhecimento em Platão. A sabedoria dos sábios não está

nos seus ensinamentos; se assim fosse, qualquer um poderia se tornar sábio simplesmente pela leitura dos *Bhagavad-Gita*, dos *Diálogos* de Platão ou dos textos budistas. Nada é mais fácil do que confundir a sabedoria de um sábio com sua doutrina. A possível descrição que Dionísio fez da compreensão feita por Platão é facilmente confundida com a verdade, mas uma placa que indica a cidade não é a cidade. Alguém pode estudar esses livros durante toda a vida sem ficar mais sábio, pois buscar a sabedoria em palavras é como esperar que um cardápio ofereça a satisfação para um organismo esfomeado. Não é relevante se Platão teve ou não doutrinas esotéricas ou não escritas, se o *lógos* escrito ou falado é inadequado para comunicar a verdade fundante ou promover a virtude. O *lógos* deve dar boa vida ao filósofo e vice-versa.

Sabemos que há diversas interpretações possíveis de Platão, que ocorreram na história da filosofia. Na antiguidade tardia Platão virou um plotiniano (além de cético e dogmático), na idade média ele se tornou um cristão, na modernidade se tornou kantiano e então hegeliano. Na contemporaneidade se tornou realista, e depois se moveu em direção à análise conceitual. Isso não é uma surpresa, pois é parte do gênio do platonismo – que o faz perene – que ele pode, como uma centelha que salta, atizar fogo nas mentes de diferentes personalidades e impelir interpretações de amplos tipos diversos.¹⁶²

A atenção de Platão aos meandros do conhecimento foi obnubilada por certa pesquisa analítica contemporânea, em que esse debate se escondeu em níveis (palavra, mente, coisa, ideia), o que fez com que Platão fosse visto mais como um lógico ou predecessor de teorias linguísticas contemporâneas do que compreendido de forma mais imanente e autêntica. A forma lógica da proposição é apenas um momento da verdade, uma forma muito específica, que tem sua origem no ser dos entes (a verdade das coisas; cf. *Sofista* 234c-235a), mas implica também a verdade do juízo predicativo dianoético (do conceito) e a verdade da apreensão intuitiva e noética das ideias. Liatsi (2008) afirma que, em nosso tempo, a verdade ôntica-ontológica foi apagada junto com a noética, em prol apenas da lógica da linguagem, somada a teorias da verificação. A filosofia da linguagem em Platão tem um grande impacto até nossos dias, não só pela discussão da origem da linguagem e sua natureza (*Crátilo*), mas também toda a relação semiótica entre palavra e voz, pensamento e conceito, e coisa (*res*), perdurando por toda a época medieval até a contemporaneidade na discussão sobre a estrutura do conceito de signo e na ontologia da linguagem, além da distinção entre significado e referência de uma palavra.¹⁶³

¹⁶² V. Allen (1965, p. xii).

¹⁶³ Podendo fazer pensar em autores como Frege, Russel, Carnap, Quine; cf. Liatsi, 2008, cap. 5.

O progresso do conhecimento na ciência, por exemplo, não se dá somente de forma lógica e linear, mas às vezes através do apelo dos sonhos e imaginação, da intuição e das *eureka*s (εὕρηκα) (que se seguiram muitas vezes depois de muitas aporias, trabalho lógico e em comunidade científica): como no caso de Arquimedes, Kekulé, Newton, Tesla, entre outros. Estaria aí uma das formas possíveis também de entender o papel da centelha criadora na descoberta de verdades e invenções.

O legado filosófico da digressão e a metafísica da luz na *Carta Sétima* está enraizada na epistemologia de Platão, que ali se posiciona entre o pensamento noético e o dianoético, entre o singularismo noológico da apreensão e o bipolarismo do complexo lógico da análise. A ideia, como objeto de um estado de consciência sinóptico-intuitivo do conhecedor, se configura como *insight* completo (ou “conhecimento verdadeiro”), ou como “não-visão” e “não-conhecimento absoluto”, e permanece diferente da configuração da justificação do λόγος predicativo complexo, por conta do seu ponto de vista simples (Liatsi, 2008, p. 95). A síntese e a διαίρεσις podem ser entendidos como a afirmação e negação que se dá no pensamento, e que tem sua equivalência linguística no enunciado afirmativo ou negativo. Já a verdade do pensamento noético simples é intuitivo e não limitado por conexão e separação, sendo a forma mais elevada da atividade cognitiva. É mais elevada por conduzir o próprio objeto para o pensamento dianoético discursivo, sem o qual estaria privado do conteúdo definicional – o conteúdo eidético. No ponto alto da Carta, no acender da centelha de luz na alma daquele que participa de uma comunidade de vida a filosofar, temos uma imagem que transcende os meios de cognição do pensamento dianoético, porque essa imagem da luz é concebida a partir da unidade do ser no qual os primeiros e mais elevados princípios têm sua fonte “ἄκρα καὶ πρῶτα (τῆς φύσεως)” (344d). Existem condições objetivas e subjetivas para essa cognição que Platão enumera, existem condições limitantes dos meios de cognição que impedem o conhecimento absoluto do ser em si mesmo, e, por outro lado, existem qualidades de caráter, psicológico-morais exigidas pela atitude filosófico-científica, sua devoção e afinidade à verdade, o esforço por compreender, que restringem o acesso da maioria, que não tem a atitude de busca da verdade. Platão pode se revelar elitista aqui – seria esta uma aristocracia da virtude da sabedoria, como se revela na concepção de filósofo-Rei como guia da *República*? Nas *Leis* temos uma avaliação menos pejorativa da maioria e da participação popular, e mesmo na carta temos conselhos mais concretos nesse sentido menos aristocrático e mais constitucional. A “elite” proposta na carta não tem nem parece ter um conhecimento absoluto e sigiloso, secreto. Mas é claro que uma diferença parece ser importante: entre os que sabem e os que não sabem, ou entre os que buscam saber e os que já acham saber tudo. Platão, com suas experiências de fracasso político, tanto na tirania dos Trinta quanto com Siracusa, acaba por se resignar com a impotência do espírito em tempos desesperadores, mas acaba também

por se dedicar à Academia. A importância da *Carta*, especialmente da digressão, se dá por conta da teorização (pressuposta e implícita) acerca das ideias, pois o quinto momento, para o qual os outros quatro estão direcionados, é exatamente isso: o ser em si, o ser das ideias. Pode parecer estranho tal consideração estar numa mensagem para os amigos de Díon, após o seu assassinato, mas a tese procurou mostrar a conexão dessa mensagem com os eventos da empreitada siracusana no contexto da filosofia platônica e sua crítica do livro do tirano. A importância da carta, também relacionada com essa teorização, se dá também por causa da afirmação decisiva sobre o acesso ou conhecimento aproximado do ser das ideias, na medida que apresenta o acesso humanamente possível desse conhecimento (importância ontológica e gnosiológica) e suas dificuldades e aporias. Tanto as ideias como sua expressão, ou seja, tanto o mundo como os signos, são então abordados. Essa, por exemplo, foi a leitura de Liatsi e Cassirer: de que em Platão opera uma epistemologia semiótica. O mundo é como uma imagem das ideias, signo das ideias, e, em instância superior, da ideia do Bem.

Alguns intérpretes duvidam de que essa mensagem poderia ser endereçada com simplicidade suficiente para os destinatários, subestimando-os (embora possamos supor que eles partilhavam de certos elementos conhecidos de Platão). A expressão de Platão é simples, ao mesmo tempo que mantém o enigma que circunda as coisas mais duradouras e importantes. Platão preserva a essência de seu pensamento com precisão – Liatsi afirma que os que duvidaram da autenticidade da *Carta* o fizeram por não entenderem sua mensagem. O acesso ao fundamento das ideias, o que há de mais alto e primeiro no mundo, é um evento que só possível devido a determinadas condições, ocorre em seu clímax apenas de acordo com a estrutura da νόησις, é um acontecimento de uma recepção de algo dado objetiva e espiritualmente, cujo conteúdo somente depois se conecta com o pensamento discursivo (que separa e junta, analisa e sintetiza conceitualmente). Segundo Liatsi (2008, p. 99-100), esse τόπος da separação entre pensamento dianoético e noético era comum no mundo antigo, na idade média e no mundo bizantino e latino, até o início do tempo moderno, mas recentemente o sentido de intuição se viu sob suspeita geral, como algo vago, não científico e até sem sentido, caindo em descrédito com a filosofia da lógica e da ciência moderna na primeira metade do século XX. Ainda segundo Liatsi, com os estudos de fisiologia comportamental e a pesquisa do cérebro, temos um outro cenário passível de análise – é possível demonstrar com métodos modernos de tomografia que as funções cognitivas do cérebro seguem muitos padrões ao processar os estímulos externos, mas não de acordo com a lógica clássica ou qualquer lógica; talvez, apenas, de acordo com a lógica quântica das estatísticas de probabilidade. Sabemos hoje que o não verbal, o imagético, o emocional-afetivo, o perceber, sentir, ver estruturas, apreender relações e formas, compreender intuitivamente na vivência, têm papel muito importante, como conquistas cognitivas – que nos

fazem lembrar da epistemologia platônica, em contraste com o mero pensamento dianoético discursivo.

Mesmo no programa de pós graduação em que esta tese é escrita, temos elementos dessa academiótica ainda vivos, quando observamos que desde o começo dos estudos na universidade, na graduação, desde a “iniciação” científica até a pós graduação, temos de defender um artigo, uma tese ou dissertação, passando por inúmeros debates, discursos, provações e produções, vivenciando uma relação real com a comunidade de pesquisa e também na relação mais concreta entre orientando-orientador ou aluno-professor, numa vivência entre os próprios pesquisadores enquanto estudantes e entre esses e seu tema, passando por experiências. Passamos então por uma comunidade de pesquisa, atravessando constantes testes e debates, para o alcance aqui e ali de verdades, muitas vezes precárias, outras nem tanto, mas que seguem se constituindo em relação a um processo sýgnico amplo, que nos faz pensar na própria obra dialógica de Platão – e mesmo no pouco que conhecemos da histórica Academia de Atenas. Mesmo no ensino médio e no ensino básico nos vemos sempre envoltos na tarefa de ensinar (e não só transmitir), e não só ciências e doutrinas aos jovens. E a prática em sala de aula, com todo o foco dado hoje às metodologias ativas e ao protagonismo estudantil, deve levar em conta essa lição antiga que ainda ecoa até hoje, de como o processo pedagógico é de fato constituído em seus desafios intelectuais e sociais.

Fomos, através do fio condutor do conhecimento na digressão e da carta como um todo, levados a lidar com questões que nos tocam até hoje (políticas, éticas, cognitivas, semióticas, metafísicas), evidenciando assim o caráter não só histórico, mas atual do texto. O conhecimento do ser, para a filosofia platônica, é método em processo dialógico de entendimento e prática vital – uma determinada disposição de abordagem epistêmica, não mera escrita ou fala desvinculada, mas que integra diversos outros elementos – sýgnicos, anímicos, perceptivos, imagéticos, intelectuais. Apesar de não exaustiva, a tese visou reanimar a discussão em torno da *Carta Sétima*, colhendo como resultado proporcionar uma leitura abrangente e generosa da digressão, fazendo-nos repensar o sentido da busca da verdade (seja de um texto, de nossa experiência no mundo ou na cidade) e reorientando nossa atenção para sua importância na origem e estruturação do pensamento ocidental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições e traduções de textos antigos

- BLUCK, M. A. (1949) *Plato's Life and Thought with a translation of the Seventh Letter*. Abindgon: Routledge.
- BORGES, A. P. (2017). *Platão. O Banquete* (tradução, introdução e notas). Petrópolis, RJ, Vozes (Coleção Vozes de Bolso).
- BRISSON, L. (2008). *Platon. Ouvres Complètes*. Paris, Flammarion.
- BURNET, J. (1903). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- BURY, R. G. (1966). *Plato. Seventh Letter* (tradução). Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann. (Plato in Twelve Volumes, vol. 7)
- COOPER, J. M. (1994). *Plato - Complete Works*. Indianápolis: Hackett Publishing.
- DE SOUZA, J. C. (2016). *Fedro* (tradução e apresentação; posfácio e notas José Trindade dos Santos). São Paulo: Editora 34.
- FOWLER, H. (1921). *Plato. Plato in Twelve Volumes, Vol. 12*. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann.
- GOMES, P. (2000). *Platão. Fedro ou Da Beleza* (tradução e notas). Lisboa: Guimarães Editores.
- IGLESIAS, M.; RODRIGUES, F. (2013). *Platão. Parmênides*. (Tradução; texto grego estabelecido por John Burnet). Edições Loyola, São Paulo, Brasil.
- LOPES, R.; CORNELLI, G. (2017). *Platão. Cartas: Carta I. Archai 19*, p. 265-271.
- MUTSCHMANN, H. (1958). *Sextus Empiricus. Opera, Vol. I*. Leipzig: J. Mau.
- NUNES, C. A. (1975). *Platão. Carta VII* (tradução). Belém: Edufpa.
- NUNES, C. A. (2011). *Platão. Fedro* (tradução de Carlos Alberto Nunes). Belém: Edufpa.
- PARENTE, M. I. (ed.) (2002). *Platone. Lettere*. a cura di M. Isnardi Parente, Milano.
- PERRIN, B. (1923). *Plutarch. The parallel lives. Vol VI: Life of Dion*. Cambridge: Harvard University Press. (Loeb Classical Library)
- PESSANHA, J. A. M. (ed.) (1996). *Platão; Xenofonte; Aristófanes. Defesa de Sócrates + Xenofonte + Ditos e feitos memoráveis de Sócrates +As nuvens*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os pensadores.)
- ROCHA PEREIRA, H. H. (2001). *Platão. República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SANTOS, J. T.; MAIA JR., J. (trad.). (2008). *Platão. Carta VII* (tradução; introd. de T. H. Irwin.) Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- ZARAGOZA, J.; CARDÓ, P. G. (1992). *Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas*. (tradução, introdução e notas). Madrid: Editorial Gredos.

Comentários e textos secundários

- AALDERS, G. J. D. (1969). The authenticity of the Eighth Platonic Epistle reconsidered. *Mnemosyne* 22, n. 3, p. 233-257.
- AALDERS, G. J. D. (1972). Political Thought and Political Programs in the Platonic Epistles. In: VON FRITZ, K. (ed.). *Pseudoepigraphia I. Pseudopythagorica Lettres de Platon Litterature Pseudepigraphique Juive*. Genebra: Librairie Droz, p. 145-175.
- AGAMBEN, G.; HELLER-ROAZEN, D. (1999). *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- AGAMBEN, G.; SCHIESARI, J. (1987). The thing itself. *SubStance* 16, n. 53, p. 18-28.
- ALLEN, R. E. (1965). *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge and Kegan Paul; Toronto: General Publishing.
- ALLINSON, R. E. (1998). A Rectification of Terms in the Epistolary Plato: Re-Reading Plato's Seventh Epistle. *Chinese University of Hong Kong Journal of Humanities* 2, p. 136-150.
- ANNAS, J. (1999). *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press.
- BAER, E. (1957). *Die historischen Angaben der Platonbriefe VII und VIII im Urteil der modernen Forschung seit Ed. Meyer*. Dissertação. Humboldt-Universität, Berlin.
- BALTES, M. (1993). Plato's School, the Academy. *Hermathena*, 155, p. 5-26.
- BARROS, L.; ROUANET, L. P. (2013). Filosofia como Experimentação à luz da *Carta VII*: Para além do Problema Escrita versus Oralidade. *Existência e Arte* 2, p. 51-66.
- BERVE, H. (1957). *Dion*. Wiesbaden: Steiner.
- BLUCK, M. A. (1949) *Plato's Life and Thought with a translation of the Seventh Letter*. Abindgon: Routledge.
- BLUCK, R. S. (1949). Plato's Biography: *The Seventh Letter*. *The Philosophical Review* 58, n. 5, p. 503-509.
- BOAS, G. (1948). Fact and Legend in the Biography of Plato. *The Philosophical Review* 57, p. 439-457.
- BOWE, P. (2011). Civic and other public planting in ancient Greece. *Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes*, 31, n. 4, p. 269-285.
- BRUMBAUGH, R. S. (1988). Digression and Dialogue: The Seventh Letter and Plato's Literary Form. In: GRISWOLD JR., C. L. (1988). *Platonic Writings, Platonic Readings*. New York: Routledge, p. 84-92.
- BURGER, R. (1978). Socratic Irony and the Platonic Art of Writing: The self-condemnation of the written word in Plato's *Phaedrus*. *The Southwestern Journal of Philosophy* 9, n. 3, p. 113-126.
- BURKERT, W. (2000). Neanthes von Kyzikos über Platon: Ein Hinweis aus Herculaneum. *Museum Helveticum* 57, n. 2, p. 76-80.

- BURNET, J. (1914). *Greek philosophy. Part I, Thales to Plato*. Londres: Macmillan.
- BURNYEAT, M.; FREDE, M. (2015). *The Seventh Platonic Letter: A Seminar* (ed. Dominic Scott). Oxford: Oxford University Press.
- CASERTANO, G. (2008). A verdade platônica entre lógica e páthos. *Anais de Filosofia Clássica* 2, n. 4.
- CASERTANO, G. (2010). *Paradigmas da Verdade em Platão*. São Paulo: Loyola.
- CASSIRER, E. (1924). Eidos und Eidolon. In: SAXL, F. (ed.) *Vorträge der Bibliothek Warburg*. Wiesbaden: Vieweg+Teubner Verlag.
- CASSIRER, E. (1980). *The Philosophy of Symbolic Forms - Vol. 1 Language*. New Haven: Yale University Press.
- CECCARELLI, P. (2013). *Ancient Greek Letter Writing: A Cultural History (600 – 150 BC)*. Oxford: Oxford University Press.
- CHERNISS, H. (1945). *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley: University of California Press.
- CHROUST, A.-H. (1967). Plato's Academy: The First Organized School of Political Science in Antiquity. *The Review of Politics*, 29, n. 1, p. 25-40.
- CIMAKASKY, J. (2017). *The Role of Exaíphnes in early greek literature. Philosophical transformation in Plato's Dialogues and Beyond*. Lanham: Lexington Books.
- CLARK, S. (2015). The Seventh Letter and the Socratic Method. *University of Michigan Law Reform Caveat* 52, p. 52-62.
- CORNELLI, G. (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: Classica Digitalia; São Paulo: Annablume.
- CORNELLI, G. (2016). Onde está Platão? A Academia de Platão como lugar de ausências. In: SOARES, C.; BORDOY, F. C.; FIALHO, M. C. (coords.). *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume.
- COSTA, G. G. (2013). A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão. *Archai* 11, p. 33-46.
- CROMBIE, I. M. (2013 [1963]). *An examination of Plato's Doctrines - II. Plato on Knowledge and Reality*. Londres: Routledge.
- DEANE, P. (1973). Stylometrics do not exclude the Seventh Letter. *Mind* 82, n. 325.
- DERBOLAV J. (1979). *Von den Bedingungen gerechter Herrschaft. Studien zu Platon und Aristoteles*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- DESJARDINS, R. (2004). *Plato and the Good*. Leiden: Brill.
- DILLON, J. (2003). *The Heirs of Plato A Study of the Old Academy, The Riddle of the Academy*. Oxford: Clarendon Press.

- DONINI, P.; FERRARI, F. (2012). *O exercício da razão no mundo clássico: perfil de filosofia antiga*. São Paulo: Annablume Clássica.
- DÖNT, E. (1967). *Platons Spätphilosophie und die Akademie: Untersuchungen Zu den Platonischen Briefen, Zu Platons "Ungeschriebener Lehre" Und Zur Epinomis des Philipp von Opus*. Graz. Wien.
- DORNSEIFF, F. (1934). Platons Buch 'Briefe'. *Hermes* 69, p. 223-226
- DORNSEIFF, F. (1939). *Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur*. Berlin: Walter de Gruyter.
- DÜRING, I. (1957). *Aristotle in the ancient biographical Tradition*, Göteborg: Elanders.
- EDELSTEIN, L. (1966). *Plato's Seventh Letter*. Leiden: Brill.
- ERLER, M. (2005). Philosophische Autobiographie am Beispiel des 7. Briefes Platons. In: REICHEL, M. (ed.). *Antique Autobiographys*. Köln, Weimar: Böhlau Verlag.
- ERLER, M. *Platon*. (2007). Basel: Schwabe.
- EUZÉBIO, M. S. Isócrates e Platão, Philosophia e Filosofia. *Fragmentos de Cultura* 10, n. 6.
- FERBER, R. (1991). *Die Unwissenheit des Philosophen, oder, Warum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- FINCK, F. (2007). *Platons Begründung der Seele im absoluten Denken*. Berlin: Walter de Gruyter.
- FLASHAR, H. (1958). *Der Dialog Ion Als Zeugnis Platonischer Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
- FORCIGNANO, F. (2016). Le Debolezza Strutturale del Linguaggio nella Settima Lettera di Platone. *Revista Ética e Filosofia Política* 19, v. 2.
- FORD, A. (2008). *The End of Dialogue* (ed. Simon Goldhill). Cambridge: Cambridge University Press.
- FOUCAULT. (2008) *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-83* (ed. Frédéric Gros). Paris: Gallimard/Seuil.
- GADAMER, H. G. (1980). *Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter*. In: GADAMER, H G. *Dialogue and Dialectic – Eight Hermeneutical Studies on Plato* (trad. P. Christopher Smith). New Haven, London: Yale University Press.
- GADAMER, H. G. (2008). *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes.
- GAISER, K. (1980). Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'. *Phronesis* 25, p. 5-37.
- GARCIA, G. (2009). Maria Liatsi: Die semiotische Erkenntnistheorie Platons im Siebten Brief. Eine Einführung in den sogenannten philosophischen Exkurs. CH Beck, 132pp, *Areté* 21, n. 1, p. 223-226.
- GIGON, O. (1980). Der Brief in der griechischen Philosophie. *Didactica classica Gandensia* 20, p. 117-132.
- GILSON, E. The Seventh Letter. In: GILSON, E.; Lyon, J. (1988). *Linguistics and Philosophy: An Essay on the Philosophical Constants of Language*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- GONZALEZ, F. (1995). *The third way: new directions in Platonic studies*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- GONZALEZ, Francisco. (1998). *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Evanston: Northwestern University Press.
- GORDON, J. (2016). Power/Knowledge in Syracuse or Why the 'Digression' in the Seventh Letter is Not a Digression. In: REID, H. L.; TANASI, D. *Philosopher Kings and Tragic Heroes: Proceedings of the First Interdisciplinary Symposium on Hellenic Heritage of Southern Italy*. [S.l.] Parnassos Press.
- GRISWOLD JR., C. L. (1988). *Platonic Writings, Platonic Readings*. New York: Routledge.
- GUTHRIE, W. K. C. (1978). *A history of Greek philosophy. Vol 5. The later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W.K.C. (1975). *A history of Greek philosophy. Vol. 4: Plato, the man and his dialogues: earlier period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HADOT, P. (1998). *Qué es la Filosofía Antigua?* (trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard). México: Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, G. W. F. (1971). *Werke* (ed. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel). Frankfurt: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (1995). *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio – 1830* (texto completo, com adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado). São Paulo: Loyola.
- HICKS, R. D. (ed.) (1950). Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*. Londres: William Heinemann, 1950.
- HÖLSCHER, U. (1975). Die Forderung der Philosophie. Über Platons Siebenten brief. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, p. 93-102.
- HOLZBERG, N. (1994). *Der griechische Briefroman. Gattungstypologie und Textanalyse*. Tübingen: Narr, 1994.
- HOWALD, E. (1951). *Die echten Briefe Platons*. Artemis Verlag, Zúrique.
- HUFFMAN, C. (2005). *Archytas of Tarentum: Pythagorean, philosopher and mathematician king*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ILIEVSKI, V. (2013). Language and Knowledge in Plato's Cratylus. *FILozOFIJA*, 12, n. 35, p. 7-25.
- IRWIN, T. H. (1992). Plato: The intellectual background. In: KRAUT, R. (Org.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 51–89.
- IRWIN, T. H. (2009). The Inside Story of the Seventh Platonic Letter: A Sceptical Introduction. *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 6, n. 2, p. 127-160.
- JAEGER, W. W. (1994). *Paideia: a formação do homem grego* (trad. Artur M. Parreira). São Paulo: Martins Fontes.

- JOWETT, B.; HARWARD, J. (1952). *The Dialogues of Plato and the Seventh Letter*. [S.l.]: William Benton.
- KANT, I. (1912). *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 8. Berlin: Brill, p. 387–406, hier: 398.
- KANT, I. (2010 [1796]). *Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia* (coord. e trad. Valerio Rohden). Florianópolis: Universidade de Santa Catarina.
- KARAMANOLIS, G. (2012). Academy of Athens, Ancient History of. In: PRESS, G. (2012). *The Continuum Companion to Plato*. Londres, Nova York: Continuum.
- KAUFFMANN, C. Die Hermeneutik der “dritten Dimension” in der Platoneutung von Leo Strauss. (2012). In: Michel Erler, Ada Neschke-Hentschke. *Argumenta in dialogos Platonis. Teil II*: Basel, Schwabe Verlag.
- Knab, R. (2006). *Platons siebter Brief: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*. Nova York: G. Olms.
- KRÄMER, H. J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter.
- KRAUS, M. (1990). Platon und das semiotische Dreieck. *Poetica* 22, n. 3-4, p. 242-281.
- KURY, M. G. (2008). Diôgenes Laërtios. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: editora Universidade de Brasília.
- LÄNGIN, H. (1998). Erzählkunst und Philosophie in den Platon-Briefen. *GRB – Grazer Beiträge*. 22, p. 101-115.
- LEDGER, G. R. (1989). *Re-counting Plato: A computer analysis of Plato's Style*. Oxford: Oxford University Press.
- LEVISON, M.; MORTON, Q.; WINSPEAR, A. D. (1968). The Seventh Letter of Plato. *Mind* 77, n. 307.
- LIATSI, M. (2008). *Die semiotische Erkenntnistheorie Platons im Siebten Brief: Eine Einführung in den sogenannten philosophischen Exkurs*. München: Verlag C. H. Beck.
- LLOYD, G. E. R. (1990). Plato and Archytas in the “Seventh Letter”. *Phronesis* 35, n. 2.
- LOPES, R. (2010). *O Timeu de Platão: Mito e Texto: Estudo teórico sobre o papel do mito-narrativa fundacional e tradução anotada do texto*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- LOPES, R. (2013). *A organização tetralógica do corpus Platonicum: uma revisão do problema*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- LOPES, R. (2014). *A tensão mythos-logos em Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- LOPES, R.; CORNELLI, G. (2016). As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até nossos dias. *Archai* 18, p. 259-281.
- MADDALENA, A. Platone. (1948). *Lettere*. Bari: Laterza.

- MANSFELD, J. (1989). Greek Philosophy in the *Geschichte des Altertums*. *Elenchos* 10, p. 23-60.
- MARTINS, E. O. S. (2011). *Amor, Belo e Escrita a partir do diálogo Fedro de Platão*. Dissertação de mestrado. Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo.
- MCKIRAHAN, R. (2013). *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. (Trad. Eduardo Wolf Pereira). São Paulo: Paulus.
- MESQUITA, A. (1995). *Doutrinas não-escritas em Platão? Rer Platão*. Ensaio sobre uma Teoria das Ideias. Lisboa: INCM.
- MEYER, E. (1915). *Geschichte des Altertums - Vol. 3*. 2ª edição. Stuttgart/Berlin: J. G. Cotta.
- MIGLIORI, M. (2011). A filosofia não se aprende! Platão verdadeiro mestre e o escrito como “alusão protréptica”. *Archai* 6, n. 35.
- MILLER, P. A. (2021). Foucault on Philosophy as Self-fashioning and Resistance in Plato’s 7th Letter. *TRANS - Revue de littérature générale et comparée*, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/trans/1807>. Acesso em: 26 jul. 2023.
- MOMIGLIANO, A. (1993). *The Development of Greek Biography - Extended edition*. Cambridge: Harvard University Press.
- MONOSON, S. S. (2000). *Plato’s Democratic Entanglements*. Princeton: Princeton University Press.
- MORAIS, M. M. (2003). Carta VII: Base para a leitura dos Diálogos Platônicos. *Boletim do CPA* 15.
- MORROW, G. (1929). The Theory of Knowledge in Plato’s Seventh Letter. *The Philosophical Review* 38, n. 4.
- MÜLLER, G. (1949). Die Philosophie im pseudoplatonischen 7. Brief *Archives of Philosophy* 3, n. 3, p. 251-276.
- NAILS, D. (1995). *Agora, Academy and the conduct of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. (Philosophical Studies, Series 63).
- NIETZSCHE, F. (1995) *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Seção 2, Vol. 4. Berlin: Walter de Gruyter & CO.
- NOTOMI, N. (2022). Plato, Isocrates and Epistolary Literature: Reconsidering the Seventh Letter in its contexts. *Plato Journal* 23, p. 67-79.
- PAPPAS, N. (2016). Review: Myles Burnyeat and Michael Frede, The Pseudo-Platonic Seventh Letter, Ed. Dominic Scott. *The Philosophical Forum* 47, n. 1, p. 39-45.
- PASQUALI, G. (1938). *Le lettere di Platone*. Firenze: Felice le Monnier.
- PEREIRA, A. (2011). *A Tensão entre Oralidade e Escritura como reveladora do que é filosofia para Platão: um estudo do Fedro e da Carta VII à luz das doutrinas não-escritas*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Ceará.
- PETTERSSON, O. (2010). Language, Search and Aporia in Plato’s Seventh Letter. *Sophia Perennis* 2, n. 2.

- PINHEIRO, M. R. (2004). *Experiência Vital e Filosofia Platônica*. Tese de doutorado. PUC-Rio.
- PLASS, P. (1964). Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues. *The American Journal of Philology* 85, n. 3, p. 254–278.
- POHLENZ, M. (1913). *De Plato's Werdezeit*. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung.
- PRESS, G. A. (2000). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity*. Lanham: Rowman & Little Publishers.
- REALE, G. (1997). *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola.
- REID, H. L.; RALKOWSKI, M. (2019). *Plato at Syracuse: Essays on Plato in Western Greece with a new translation of the Seventh Letter by Jonah Radding*. [S.l.]: Parnassos Press.
- MANNARINO FILHO, R. (2017). *A carta VII de Platão e as origens filosóficas do discurso autobiográfico*. Tese de doutorado. PUC-Rio.
- RHODES, J. M. (2003). *Eros, Wisdom and Silence. Plato's erotic dialogues*. Columbia, Londres: University of Missouri Press.
- RIGINOS, S. A. (1976). *Platonica: the anecdotes concerning the life and writings of Plato*. Leiden: Brill.
- ROHDEN, L. (2013). Hermenêutica em resposta ao elogio da verdadeira filosofia da Carta Sétima de Platão. *Kriterion* 127, p. 25-42.
- ROHDEN, L. (2016). *Pressupostos e implicações éticas da metafísica dialética na Carta Sétima de Platão*. *Archaí* 17, p. 13-34.
- ROSEN, S. (2005). *Plato's Republic: a Study*. New Haven, Londres: Yale University Press.
- ROSS, W. D. (1951). *Plato's theory of ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- ROWE, C. J. (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SÁ, A. F. (2016). *A Academia como Comunidade em Platão*. In: SOARES, C.; BORDOY, F. C.; FIALHO, M. C. (coords.). *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume.
- SANDERS, J. (1994). Nationalistic Recommendations and Policies in the Seventh and Eight Platonic Epistles. *The Ancient History Bulletin* 8, p.76-85.
- SAYRE, K. M. (1988). Plato's Dialogues in Light of the Seventh Letter. In: GRISWOLD JR., C. L.. *Platonic Writings, Platonic Readings*. New York: Routledge, 1988, p. 93-109.
- SCHEFER, C. (2001). *Platons unsagbare Erfahrung*. Basel: Schwabe Verlag
- SCHOFIELD, M. (2005). Plato and Practical politics. In: ROWE, C.; SCHOFIELD, M. (eds.). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 293-302.
- SCHOFIELD, M. (2006). *Plato: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- SLEZÁK, T. (2019). Reseña de Myles Burnyeat y Michael Frede. *Areté* 31, n. 1, p. 257-271.

- SPRUTE, J. (1972). Dions syrakusanische Politik und die politischen Ideale Platons. *Hermes* 100, p. 294-313.
- STENZEL, B. (1953). Is Plato's Seventh Epistle Spurious? *The American Journal of Philology* 74, n. 4, p. 73-97.
- STENZEL, J. (1921). About the structure of knowledge in the Seventh Platonic Letter. *Sokrates* 9, 1921, p. 85-106.
- SZLÉZAK, T. A. (1979). *The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter*. A aquisição do conhecimento filosófico segundo a *Sétima Carta* de Platão. In: BOWERSOCK; BURKERT; PUTNAM, X. (eds.). Berlin: De Gruyter, p. 355-363.
- SZLÉZAK, T. A. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zur den fruhen und mittleren Dialogen*. Berlin: Walter de Gruyter.
- TARRANT, H. (1983). Middle Platonism and the Seventh Epistle. *Phronesis* 28, p. 75-103.
- TAYLOR, A. E. (1912). The Analysis of ἐπιστήμη in Plato's Seventh Letter. *Mind* 21, n. 83.
- THURNHER, R. (1975). *Der siebte Platon brief*. Meisenheim am Glan. Verlag C. H. Beck, München.
- TRABATTONI, F. (2003) *Oralidade e Escrita em Platão* (tradução de Fernando de Barros Rey Puente e Roberto Bolzani Filho). São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus.
- TRABATTONI, F. (2010). *Platão* (tradução de Rimneu Quinalia). São Paulo: Anablume, 2010.
- TRAMPEDACH, K. (1994). *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- TRAPP, M. (2016). Review-Discussion: Against the authenticity of the Seventh Letter. *Histos* 10.
- VALENTIM, I. (2012). A *Carta VII*, o manifesto e a autobiografia política de Platão. *Opinião Filosófica* 3, n. 1.
- VERNANT, J. P. (2002). *As origens do Pensamento Grego* (tradução de Ísis Borges B. da Fonseca). Rio de Janeiro: Difel.
- VLASTOS, G. (1987). *O universo de Platão* (tradução de Maria Luiza Monteiro). Brasília: Universidade de Brasília.
- VON FRITZ, K. (1966). Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der'esoterischen'Philosophie Platons. *Phronesis* 11, n. 2, p. 117-153.
- VON FRITZ, K. (1968). *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*. Berlin, De Gruyter.
- WEDBERG, A. (1955). *Plato's Philosophy of Mathematics*. Estocolmo: Appelbergs Boktryckeri AB Upsala.
- WEINSTOCK, H. (1954). *Platon: Die Briefe*. Kröner, Stuttgart.
- WESTLAKE, H. D.; LEWIS, D.M.; BOARDMAN, J. (1994). Dion and Timoleon. In: WESTLAKE, H. D.; LEWIS, D.M.; BOARDMAN, J *et al.* *The Cambridge Ancient History Volume 6. The Fourth Century BC*. Cambridge: Cambridge University Press.

- WHITE, N. (1976). *Plato on Knowledge and reality*. Indianápolis: Hackett Publishing Company.
- WIELAND, W. (1991). La crítica de Platón a la Escritura y los límites de la comunicabilidad. *Méthexis* 4, p. 19-37.
- WIELAND, W. (1999). *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. V. (1959 [1919]). *Platon. Sein Leben und seine Werke*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. V. (1969 [1919]). *Platon. Beilagen und Textkritik*, Dublin/Zurique: s/e.
- YAMAGATA, N. (2005). Plato, Memory, and Performance. *Oral Tradition* 20/1, p. 111-129.
- ZAHRNT, M. (1997). *Der Demos von Syrakus im Zeitalter der Dionysioi*. In: EDER, W.; HÖLKESKAMP, K. J. (org.). *Volk und Verfassung im vorhellenischen Griechenland*. Stuttgart: Walter Eder, Karl-Joachim Hölkeskamp, p. 153–175.