



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL)

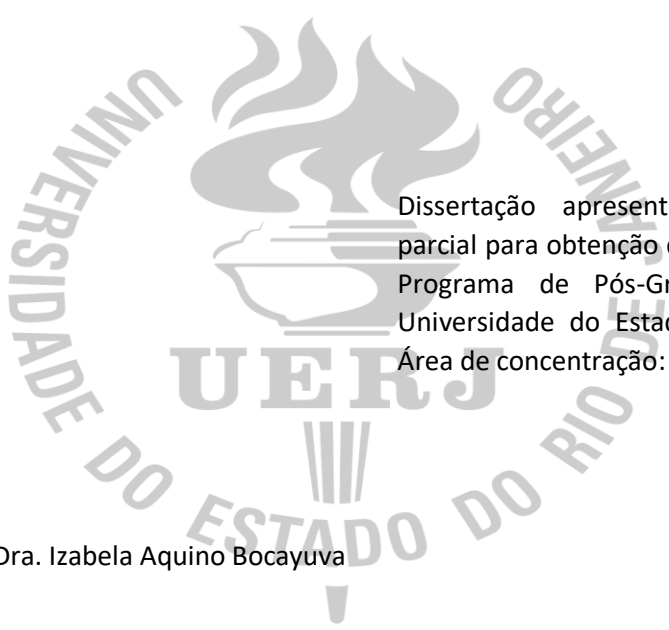
Pedro Gabriel Batista de Rezende

**Estudo sobre os novos esotéricos e Schleiermacher seguido de uma
interpretação da crítica da escrita no *Fedro***

Rio de Janeiro
2023

Pedro Gabriel Batista de Rezende

**Estudo sobre os novos esotéricos e Schleiermacher seguido de uma interpretação da crítica da
escrita no *Fedro***



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em ..., da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração:

Orientador (a): Prof.^a Dra. Izabela Aquino Bocayuva

Rio de Janeiro

2023

Pedro Gabriel Batista de Rezende

**Estudo sobre os novos esotéricos e Schleiermacher seguido de uma interpretação da crítica da
escrita no *Fedro***

Dissertação apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre, ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração:
Filosofia da arte

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Izabela Aquino Bocayuva

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Maria Inês Senra Anachoreta

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Departamento de filosofia – UnB

Rio de Janeiro

2023

Resumo: Este trabalho é dividido em duas partes: uma dedicada à polêmica entre os novos esotéricos e Schleiermacher, outra, a principal, dedicada à uma leitura da crítica da escrita do *Fedro*. A primeira parte é composta por três capítulos dedicados aos novos esotéricos e a Schleiermacher. O primeiro é dedicado aos novos esotéricos e, principalmente, a Szlezák. O segundo é dedicado a Schleiermacher. No terceiro, verificamos se as acusações dirigidas pelos novos esotéricos a Schleiermacher procedem. Nesse mesmo capítulo, chegamos à conclusão de que a tradição platônica moderna, na maioria dos casos, ao ler a crítica da escrita em termos de escrita *versus* oralidade, passou por cima dos problemas filosóficos apresentados na própria crítica, mais precisamente no mito da invenção da escrita no *Fedro*, a saber, esquecimento e aparência de saber. A segunda é composta por um único capítulo. Nele, ensaia-se uma leitura que leva tais problemas em conta, deslocando-se para outros momentos do diálogo, nos quais os problemas citados são abordados. Chega-se à conclusão de que o escrito é utilizado por Platão como uma ilustração para a falta de convívio, principal mote de nossa leitura.

Palavras-chave: Escola de Tübingen; Schleiermacher; Fedro.

Résumé : Ce mémoire est divisé en deux parties : l'une est consacrée à la controverse entre les nouveaux ésotéristes et Schleiermacher, l'autre est consacrée à une lecture de la critique de l'écriture chez Platon. La première partie est composée de trois chapitres dédiés aux nouveaux ésotéristes et à Schleiermacher. Le premier est dédié aux nouveaux ésotéristes et, principalement, à Szlezák. La seconde est dédiée à Schleiermacher. Dans la troisième, nous vérifions si les accusations des nouveaux ésotéristes contre Schleiermacher font du sens. Dans ce même chapitre, nous arrivons à la conclusion que la tradition platonicienne moderne, dans la plupart des cas, en lisant la critique de l'écriture en termes d'écriture *versus* oralité, a négligé les problèmes philosophiques y comprises, à savoir l'oubli et l'apparence du savoir. Le second est constitué d'un seul chapitre. On y essaie une lecture qui prend en compte ces problèmes, en passant à d'autres moments du dialogue, dans lesquels les problèmes mentionnés sont abordés. Nous arrivons à la conclusion que l'écriture est utilisée par Platon comme illustration du manque de convivialité, thème principal de notre lecture.

Palavras-chave : École de Tübingen ; Schleiermacher; Phèdre.

	INTRODUÇÃO	8
1	O LUGAR DE THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK ENTRE OS NOVOS ESOTÉRICOS	12
1.1	O que dizem Aristóteles e os esotéricos?	12
1.2	Por quê?	14
1.3	Crítica textual	16
1.4	A teoria Parry-Lord	17
1.5	A escola de Toronto	21
1.6	Thomas Alexander Szlezák e sua interpretação do final do <i>Fedro</i>	22
1.6.1	<u>O mito de Theuth</u>	23
1.6.2	<u>O escrito na alma</u>	26
1.6.3	<u>A arte de semear e a arte da dialética</u>	28
1.6.4	<u>Estrutura-de-βοήθεια, τιμώτερα e retenção do saber</u>	29
1.7	Diagnosticando a obstrução dos estudos esotéricos	30
2	SCHLEIERMACHER E A GÊNESE DA TEORIA MODERNA DO DIÁLOGO	31
2.1	O objetivo da <i>Introdução Geral</i> de Schleiermacher	31
2.2	O pano de fundo da <i>Introdução Geral</i>	32
2.3	O problema da forma dos diálogos platônicos	33
2.4	Críticas às tentativas anteriores de ordenamento da obra de Platão	34
2.4.1	<u>Trásilo e Aristófanes de Bizâncio</u>	35
2.4.2	<u>James Geddes</u>	37
2.4.3	<u>Tennemann</u>	40
2.5	Primeira indicação de uma virada metodológica	43

2.6	Segunda indicação de uma virada metodológica	46
2.7	Estabelecendo a ordem dos diálogos	48
2.8	Controvérsias: unidade, autenticidade e cronologia	51
3	LEGADOS DA LEITURA DE SCHLEIERMACHER	53
3.1	A crítica de Nietzsche	53
3.2	A questão da forma dialógica até 1930	53
3.3	A questão após 1959: algumas incompreensões e uma continuidade	55
4	O ASSIM CHAMADO PROBLEMA DA ESCRITA NO <i>FEDRO</i>	60
4.1	Levantamento dos problemas filosóficos no mito de Theuth (274b-275e)	60
4.2	Memória (246a-257b)	61
4.3	Aparência de saber (259a-274c)	64
4.4	De volta ao “problema” da escrita	66
	Conclusão	68
	Referências bibliográficas	70

Introdução

Esta dissertação propõe uma leitura sobre a chamada crítica da escrita do *Fedro*. No entanto, a leitura é realizada apenas no quarto capítulo, que compõe a segunda parte da dissertação. A primeira parte é composta por três capítulos dedicados a questões de cunho polêmico-hermenêutico sobre os novos esotéricos e Schleiermacher e constituem apenas uma preparação para o quarto capítulo.

Como sabemos, há leitores de Platão que optam por ler sua obra a partir de Aristóteles. Estes defendem que as principais doutrinas de Platão não estão nos diálogos, de modo que, para compreender os diálogos, é necessário partir do que Aristóteles diz. Chamaremos esses intérpretes de esotéricos. Aos autores que subscrevem essa linha de leitura a partir de 1959, chamaremos de novos esotéricos. Há, por outro lado, autores que optam por ler Platão a partir de seus próprios diálogos, aos quais aqueles outros chamam de schleiermacherianos. Os primeiros acreditam que a crítica da escrita é um autotestemunho sincero de Platão acerca de seu desprezo pela escrita, o que reforça sua tese de que as principais doutrinas de Platão não estão nos diálogos; os segundos, em geral, acreditam que a forma dialógica dos escritos platônicos supera os problemas colocados pela própria crítica. Há muitas nuances internas aos dois grupos, mas as linhas gerais da polêmica são as que acabamos de expor.

No primeiro capítulo, i) apresentamos cautelosamente o conteúdo de *Metafísica A 6*, de Aristóteles; ii) apresentamos alguns pressupostos dos novos esotéricos advindos da teoria da comunicação; iii) expomos a leitura de Szlezák, que, dos novos esotéricos, é o que mais nos interessa.

A apresentação do conteúdo supracitado de Aristóteles serve apenas para que o leitor se inteire acerca das doutrinas não escritas. Fizemo-lo com enorme cautela, pois o conteúdo dessas doutrinas é de enorme complexidade e requer, além do livro A, os livros M e N da *Metafísica*. Esses dois últimos livros apresentam grande dificuldade e, por isso, recorreremos à ajuda dos próprios esotéricos.

Decidimos pela abordagem da teoria da comunicação por dois motivos: em primeiro lugar, alguns dos novos esotéricos mais importantes, como Krämer e Reale, a subscrevem; em segundo lugar, é possível utilizá-la como eixo para explicar as seguintes questões: i) por que Platão teria condenado a escrita? ii) por que as leituras esotéricas precedentes não tiveram sucesso; iii) por que a leitura de Schleiermacher teve sucesso. A resposta dos novos esotéricos para as três perguntas é a mesma, a saber, o poder que as tecnologias de comunicação exercem

sobre nós. Platão vivia numa época de transição do predomínio da oralidade como meio de comunicação do saber para a escrita; nós vivemos numa época em que a escrita perdeu sua hegemonia no que concerne à comunicação do saber para outros meios de comunicação de caráter audiovisual, o que explica que, agora, sejamos mais simpáticos às teses esotéricas; Schleiermacher, por sua vez, estava inserido numa época em que a escrita era o principal meio de comunicação do saber, o que fez não apenas com que sua leitura prevalecesse, mas que ela tenha se tornado possível.

Ao fim do primeiro capítulo, expomos a leitura de Szlezák acerca da crítica da escrita do *Fedro*. A importância de Szlezák é dupla: em primeiro lugar, sua leitura é de grande valor para um dos problemas que os novos esotéricos encaravam, qual seja, o risco de que as doutrinas não escritas se restringissem aos diálogos de velhice de Platão. Szlezák mostrará, a partir de sua leitura da crítica da escrita, que a todo diálogo platônico subjaz uma estrutura de socorro ao discurso e, mais importante, de retenção do saber. Em segundo lugar, Szlezák desafiará a leitura de Schleiermacher. Szlezák e boa parte dos novos esotéricos acusarão Schleiermacher de utilizar o princípio luterano da *sola scriptura*. Isso o teria levado a identificar a forma literária dos diálogos com o seu conteúdo filosófico, dispensando a necessidade de buscar fora dos diálogos as verdadeiras doutrinas de Platão.

A leitura de Szlezák nos levou a Schleiermacher. Queríamos verificar se a crítica dos novos esotéricos a Schleiermacher procedia.

No segundo capítulo, recorreremos ao texto de Schleiermacher utilizado pelos novos esotéricos, qual seja, *Introdução Geral* aos diálogos de Platão. O objetivo de Schleiermacher é estabelecer um ordenamento da obra de Platão. Tal ordenamento é interno e apenas de maneira lata podemos chamá-lo de “cronologia”. A inovação de Schleiermacher consiste em ter dedicado especial atenção à forma pela qual Platão expunha sua filosofia, a fim de atingir seu propósito de ordenação dos diálogos.

Num primeiro momento, expomos a crítica de Schleiermacher às tentativas anteriores de ordenação da obra de Platão. À medida que Schleiermacher faz suas críticas, podemos entrever como ele se distancia de seus predecessores. Também buscamos mostrar ao leitor que Schleiermacher segue, durante todo o seu texto, seu método hermenêutico. Sentimos essa necessidade, pois Schleiermacher não é explícito quanto a isso. Para isso, reservamos algumas seções à hermenêutica de Schleiermacher.

Ao leitor dos três primeiros capítulos, pedimos que conceda especial atenção ao que Schleiermacher diz do esoterismo e ao papel que a forma do diálogo exerce em sua leitura da crítica da escrita.

O terceiro capítulo é uma extensão do segundo, e assim é necessário lê-lo. Originalmente, tratava-se de um único capítulo. Para maior comodidade, resolveu-se dividi-lo em dois. Nele, respondemos se as acusações contra Schleiermacher procedem ou não e trataremos da recepção de Schleiermacher pelos esotéricos e pelos schleiermacherianos.

Com base no segundo capítulo, podemos responder: a crítica não procede. Schleiermacher não identifica forma literária e conteúdo. Ele se interessa pela forma dialógica apenas enquanto forma, pois julga-a a mais adequada para comunicar pensamentos, a despeito de ser falada ou escrita. Na verdade, Schleiermacher concede superioridade ao diálogo falado sobre o diálogo escrito, que não faria mais do que atenuar os problemas da comunicação do pensamento.

Ainda com base no segundo capítulo, podemos dizer que Schleiermacher não dispensa a possibilidade do ensinamento oral de Platão, ou seja, do esoterismo platônico. Para ele, não havia estudos históricos consistentes à sua época; havia, contudo, o estudo teórico dos neoplatônicos, os quais, na antiguidade, obtiveram êxito na apresentação teórica das doutrinas.

No terceiro capítulo, mostramos, com base em outros textos de Schleiermacher, que, em outros momentos de sua obra hermenêutica, Schleiermacher, não diferentemente do que ele diz na *Introdução Geral*, concedeu superioridade à oralidade sobre a escrita. Além disso, apresentamos um relato de que Schleiermacher teria dito que fez amplo uso de Aristóteles em sua leitura de Platão.

Com relação à recepção de Schleiermacher entre os novos esotéricos e os chamados schleiermacherianos, concluímos que ambas são extremadas. Os novos esotéricos distorcem a leitura de Schleiermacher na medida em que não atentam para o fato de que ele trata o diálogo apenas como forma e confere superioridade ao diálogo falado. Os assim chamados schleiermacherianos, acreditando que a forma dialógica é capaz de superar os problemas que a crítica da escrita do *Fedro* impõe, não atentam para o fato de que Schleiermacher considerou que o diálogo escrito apenas atenua os problemas da comunicação do pensamento.

Agora bem, depois da leitura dos três primeiros capítulos, é possível perceber que o percurso até aqui não foi em vão. Deles, tiramos a seguinte conclusão: a tradição platônica moderna – usamos esse termo para distingui-la das chamadas leituras pós-modernas de Platão –, desde Schleiermacher, leu a crítica da escrita sob o prisma da oralidade *versus* escrita, distanciando-se dos problemas filosóficos expostos na passagem, a saber, o esquecimento e a aparência do saber. No quarto capítulo, desejamos fazer o caminho inverso: ensaiamos uma leitura que parte dos problemas filosóficos da chamada crítica da escrita para melhor

compreendê-la. E acabamos por atingir a questão do exercício propriamente dito da filosofia inaugurada por Platão.

1 O LUGAR DE THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK ENTRE OS NOVOS ESOTÉRICOS

Entre os estudiosos de Platão, alguns dizem que sua filosofia está plenamente em seus diálogos; outros o negam: os chamados esotéricos. Segundo os esotéricos, é necessário levar em conta os testemunhos de Aristóteles na *Metafísica* A, M e N acerca das “chamadas doutrinas não escritas de Platão”, termo usado por Aristóteles em *Física* IV, 2. Trabalhos de cunho esotérico têm sido realizados desde o século XIX, mas foi apenas em 1959, com o livro *Arete bei Platon und Aristoteles*, de Hans-Joachim Krämer, que o esoterismo alcançou grande sucesso, suscitando uma querela, a qual podemos chamar de querela do esoterismo. No capítulo que se segue, trataremos dos seguintes tópicos: 1) Falaremos de maneira muito breve, dada a sua enorme complexidade, acerca de tais doutrinas; 2) Investigaremos a razão que os esotéricos da segunda metade do século XX fornecem para que só então a pesquisa tivesse se tornado um problema; 3) Trataremos da importância do trabalho de Thomas Alexander Szlezák para os esotéricos, para quem, como veremos, o final do *Fedro* ocupa um papel central na polêmica

1.1 O que dizem Aristóteles e os esotéricos?

Dada a complexidade do tema, faremos uma exposição modesta. No livro IV de sua *Física*, conhecido como o tratado do espaço e do vazio, Aristóteles, num determinado momento do capítulo 2, alude às “chamadas doutrinas não escritas de Platão”. O conteúdo de tais doutrinas têm sido vinculados pelos esotéricos à *Metafísica* A, 6. Nesse capítulo da *Metafísica*, Aristóteles dirá que Platão, à maneira dos pitagóricos, postulou o princípio do limite, o Um, e do ilimitado, a Díade, aos quais atribuiu, respectivamente, a causa formal e material das ideias e o valor axiológico do bem e do mal. As ideias, por sua vez, seriam a causa formal dos entes sensíveis.

No que concerne a esses princípios, a originalidade de Platão frente aos pitagóricos consistiria em ter concebido a Díade como sendo, ao mesmo tempo, do grande e do pequeno, o que significaria que ela tende infinitamente ao excesso e à falta. Sendo assim, e como

Aristóteles também diz que Platão derivou os números da díade, a incorrência do princípio de medida, qual seja, o Um, sobre a díade geraria a dualidade, ou seja, à uma, o dobro e a metade:

A essência do Número ideal consiste numa determinação e delimitação específica produzida pelo Uno sobre a Díade, que é uma multiplicidade indeterminada e ilimitada de grande-e-pequeno. Por exemplo, o Dois, que é a primeira determinação do grande e pequeno, é uma multiplicidade-e-escassez definida por obra do Uno como *dobro e metade*: de fato o Dois implica o *dobro* e a metade, ou seja, uma relação intrínseca entre uma quantidade que é dupla (Dois) e uma metade (Uno), e a primeira é excedente de modo determinado (isto é, duas vezes maior), e a segundo é menor de modo determinado (ou seja, a metade) (REALE, 1997, p. 168).

Tais números, contudo, não se confundem com os números contáveis; são, ao contrário, números ideais. Isso porque, segundo Aristóteles, diferentemente dos pitagóricos, Platão não identificou os números de natureza contável a entes sensíveis nem às ideias, mas lhes atribuiu ser intermediário entre os entes sensíveis e as ideias, uma vez que dos sensíveis eles diferem por serem eternos e imutáveis, e das ideias diferem por terem unidade apenas específica. Como explica Robin: “Em cada espécie, encontramos uma multiplicidade de indivíduos semelhantes” (1908, p. 8).

Os objetos dos entes intermediários, como apontam Cattanei (2005, p. 47) e Gaiser (2012), seriam aqueles das *τα μαθήματα* de *A República* VII: aritmética, geometria plana, geometria espacial, astronomia e harmonia. Cattanei enumera a óptica, que não está entre as matemáticas do livro VII; Gaiser, por sua vez, atém-se ao livro VII de *A República* e seus exemplos nos serão úteis para explicar o caráter intermediário dos entes matemáticos. Uma única figura, como um círculo, pode ter inscrita em si uma multiplicidade de figuras. Nesse exemplo, cada vértice dos infinitos polígonos toca pontos limítrofes de um único círculo. No caso dos ângulos,

os três tipos são exemplos particularmente bons de contrários, porque o ângulo reto é sempre igual e está no meio, enquanto os ângulos agudos e obtusos divergem dele numa multiplicidade infinita de grandeza e pequenez (GAISER, 2012, p. 126).

Desde que não se a confunda com a dialética, a matemática, para Platão, serviria como um modelo para a ontologia geral, e o lugar das matemáticas na educação do filósofo seria espelhar com evidência a estrutura hierárquica da realidade (GAISER, 1994, p. 13, 28).

De volta aos números ideais, a eles se subordinam as ideias-números, que seriam o que conhecemos vulgarmente pelas próprias ideias. Seu caráter numérico diz respeito à relação de proporção que elas mantêm entre si por estarem submetidas aos números ideais. Como escreve Reale: “Cada ideia se situa numa posição precisa no mundo inteligível, de acordo com a sua

maior ou menor universalidade e de acordo com a forma mais ou menos complexas das relações que estabelece com as outras ideias” (1997, p. 171). A ideia de animal, por exemplo, possui maior abrangência que a ideia de terrestre, que, por sua vez, abrange mais entes que a ideia de bípede e a de humano. Inversamente, a ideia de humano implica na ideia de bípede, que, por sua vez, implica na ideia de terrestre e, esta, na de animal. Tais relações poderiam ser descobertas pelo método dialético de conjunção e divisão. Portanto, cada ideia seria uma em si mesma e múltipla de acordo com o lugar que ocupa em meio às outras ideias com as quais mantém relação.

Abaixo das ideias e dos entes intermediários, estariam os entes sensíveis. Aristóteles diz que, em relação aos pitagóricos, que falavam de “imitação”, Platão apenas trocou a denominação para “participação”.

1.2 Por quê?

Platão teria ensinado isso apenas oralmente na academia? O problema que os esotéricos tinham de encarar agora era o seguinte: saber se tais doutrinas não correspondiam a uma fase específica do pensamento de Platão, a saber, à sua velhice. A segunda parte do *Parmênides*, com suas hipóteses sobre o uno e o múltiplo, e o *Filebo*, com sua doutrina da causa do limite, do ilimitado e da mistura, parecem os melhores candidatos. Mas o que dizer, por exemplo, do *Íon*, da *Apologia*? Ademais em que parte de algum de seus diálogos Platão indica que teria uma doutrina esotérica? Szlezák dirá que o *Fedro* indica que todos os diálogos falam sobre um saber não expresso neles.

Antes, porém, temos de perguntar: se tais estudos já vinham sendo produzidos desde o século XIX, por que só agora obtiveram êxito? Elencamos, a seguir, a resposta de alguns esotéricos.

Reale:

Hoje em dia, na realidade, nós deveríamos entender melhor do que no século passado e na primeira metade do nosso século, o que estava acontecendo na época de Platão.

De fato, hoje nós estamos atravessando um período cultural muito delicado, no qual estamos passando (e em muitos aspectos já passamos) de uma cultura fundada sobre a “escrita” para um momento no qual prevalece (ou ao menos tende a prevalecer) uma cultura da imagem e uma nova forma de “oralidade” (bem diferente daquela antiga, que era diálogo entre pessoa e pessoa, a nova

oralidade é de massa, bem além da dimensão da pessoa). O livro caducou em sua importância, hoje, perante a maioria das pessoas, de várias maneiras superado pela televisão, jornais, tabloides e meios audiovisuais de vários gêneros. A comunicação das ideias não se faz mais, de maneira predominante, mediante a escrita, mas precisamente pelos vários meios audiovisuais. (1998, pp. 139-140)

Patrizia Bonagura:

Hoje nos encontramos, mais que em outras épocas, mais sensibilizados para entender a situação que influenciou o juízo platônico sobre a escrita; isso se deve ao fato de que, enquanto na cultura moderna, o saber se embasava por excelência sobre o escrito, hoje se está difundindo amplamente a comunicação audiovisual dos meios de massa, com seus problemas contíguos. Precisamente esse impacto entre duas culturas distintas, no qual estamos imersos, é o que nos permite compreender, por analogia, melhor que os intérpretes do século XVIII, a tensão entre transmissão oral e escrita, na qual Platão se inscreve plenamente. (2008, p. 48)

Krämer:

No decorrer do século XX, a nova civilização da escrita do livro e da leitura foi ela mesma posta em questão, sua hegemonia foi reduzida. Outras mídias de tipo eletrônico e acústico, como o rádio, o telefone, o cinema, a televisão ou o vídeo levaram a uma nova oralidade que foi acompanhada por um analfabetismo, quicá um iletrismo, e que em muitos casos suplantou a civilização da escrita e da leitura. (...) É em um horizonte mais largo que operam os livros de McLuhan e Neil Postman, que remontam a predominância e a parcialidade de alguns meios de comunicação na civilização humana até hoje. (1998, p. 33)

Os pressupostos dos novos esotéricos não se encontram exclusivamente na tradição indireta (explicaremos no próximo tópico o que se entende por esse termo). O século XX assistiu a uma emergência de estudos de diversas disciplinas acerca da relação entre escrita e oralidade; a partir de então, foi possível investigar com mais ou menos precisão como o arco desta relação se descrevia na época em que Platão escreveu; devemos exibir o cenário possível no qual esse Platão dos novos esotéricos em particular tenha considerado a oralidade como o meio mais eficaz para a comunicação filosófica, suscitando, deste modo, uma diferença de grau entre o conteúdo das doutrinas não escritas e dos diálogos. Como os fundadores do novo

esoterismo eram filólogos, trataremos antes de alguns termos caros à crítica textual. Esperamos elucidar, com isso, o método de trabalho dos esotéricos.

1.3 Crítica textual¹

Os testemunhos acerca do conteúdo das *ᾠγραφα* pertencem à tradição indireta, e o uso desse termo designa de antemão que não estamos em face de um trabalho unicamente filosófico: uma tradição indireta se refere a todos aqueles materiais que não foram transmitidos diretamente pelo “autor”, mas por terceiros. Trata-se de citações, anedotas, comentários, traduções etc. Também teremos aquelas referências duplamente indiretas, como o testemunho de Aristoxeno acerca do que Aristóteles dizia da famosa *Aula sobre o Bem*.

Dizemos que os textos de uma tradição, seja ela direta ou indireta, são testemunhos. Assim, todos os textos da tradição indireta, quer sejam de Aristóteles ou Simplício, são igualmente denominados testemunhos. O termo “testemunho” aqui não quer dizer, obviamente, que Simplício testemunhou pessoalmente a atividade intra-acadêmica de Platão. Um testemunho testemunha a sua tradição ao passo em que testemunha igualmente seu *locus* nela. Dito de outra maneira, o testemunho é basicamente um registro da tradição.

Pensando em termos de estemática, isto é., de construção da árvore genealógica dos testemunhos, podemos apreender facilmente o que é um testemunho e quais são os tipos de testemunhos que estão em jogo aqui. A nível conteudístico, Marcelo Perine distingue três ramos, ou estemas, da tradição indireta da atividade intra-acadêmica de Platão: 1) Aquele que começa em Aristóteles e, passando por Teofrasto e Aristoxeno, chega a Simplício. Este ramo é, segundo Perine, o mais importante. 2) Temos o ramo que conduz de Hermodoro a Simplício. 3) Por fim, os testemunhos de Sexto Empírico revelam a atividade da Antiga Academia.

Cada um dos textos recolhidos pelos filólogos testemunha a própria tradição indireta, além das afinidades e filiações estemáticas (a nível de conteúdo).

A coleção de uma tradição indireta no processo de fixação do texto não é algo incomum. Geralmente, recorre-se a uma quando se está a fazer uma edição crítica, pois ela pode acusar

¹ Para este tópico e o seguinte, utilizamos os seguintes textos: BLECUA, Alberto. Manual de crítica textual. Editorial Castalis, 1983. CAMBRAIA, Cesar. Introdução à crítica textual. Martins Fontes, 2005. DE AZEVEDO FILHO, Leodegário. Sobre o conceito de edição crítica. Humanitas, 2006, pp. 15-22. CANDIDO, Antonio. Noções de análise histórico-literária. Humanitas, 2005. PEREIRA DA SILVA, José. A crítica textual e a autenticidade das informações preservadas no texto. SPINA, Segismundo. Introdução à edótica. Editora Cultrix, 1977.

tanto os vínculos genealógicos dos testemunhos da tradição direta quanto os erros de uma cópia manuscrita. Além disso, ela ajuda no esclarecimento do texto. Neste caso, que é o que mais nos interessa, os conteúdos dos testemunhos da tradição indireta devem ser confrontados não apenas entre si, mas com os próprios diálogos: sem eles, a própria tradição indireta pode carecer de clareza. Por exemplo, quando lemos as afirmações da *Metafísica A*, 6 a, sem compará-las com nenhuma obra de Platão, podemos achar que Aristóteles está dizendo um absurdo. Quando, porém, o leitor considera o *Filebo*, pode ser que adquira mais clareza acerca do que Aristóteles diz. Dito de maneira mais simples, a tradição indireta não substitui os diálogos, mas é sempre recomendável cautela quanto a ela. Como diz Perine: “(...) não se deve ir além do devido na tentativa de uma visão unitária de conjunto.” (2014, p. 32)

Ademais, em se tratando de crítica textual, não existe algo assim como uma “palavra peremptória”. Do mesmo modo que a língua sofre microrupturas incessantes à medida que for falada, também o texto, porque muito difundido, copiado, interpretado, traduzido etc. apresenta suas deformações inevitáveis – e desejáveis, pois sem difusão um texto finda esquecido. A própria extensão da transmissão já indica que o texto sofreu distorções, e a crítica tentará restaurar aquilo que chama de *arquétipo*, i.e., o texto que mais se aproxima da genuinidade autoral. Toda exposição da interpretação – numa tradução, por exemplo –, terá, por sua vez, de ser trazida para o estado atual da língua e para a nossa esfera linguística, ou seja, dirá o que o momento atual da vida da língua permite dizer.

Enfim, é importante notar que o trabalho dos platonistas esotéricos não é desprovido de rigor; ao contrário, a afirmação de Perine, qual seja, a de que podemos encontrar três ramos de transmissão na própria tradição indireta, nos faz defrontarmo-nos com a aplicação de uma metodologia muito comum na crítica, à qual já denominamos acima como *estemática*. Como trabalho filológico que é, o estabelecimento dessas ramificações exigiu o levantamento dos testemunhos da tradição indireta. Em seguida, foi necessário confrontá-los. A descoberta das ramificações foi a etapa que se seguiu a essa confrontação. A etapa “final”, por assim dizer, seria a reconstrução da doutrina platônica dos princípios tendo por base a tradição indireta e sua comparação com algumas passagens dos diálogos.

Explicado o método filológico, passemos aos estudos da teoria da comunicação. Esses estudos nos fornecem, de modo econômico, um eixo para responder por que, *historicamente*, Platão considerou a oralidade melhor que a escrita e por que nós, hoje, estamos numa situação semelhante àquela de Platão.

1.4 A teoria Parry-Lord

Dentre os estudos linguísticos mais importantes realizados no século XX, podemos afirmar que os de Parry, aos quais Lord deu continuidade, dão início a uma linha de influência não apenas para outros trabalhos do século XX, como também para os próprios esotéricos².

Em 1928, Parry escreve sua tese acerca dos epítetos em Homero³. Neste trabalho, as fórmulas ganham um tratamento fecundo. Uma fórmula, para Parry, é “uma expressão regularmente empregada, sob as mesmas condições métricas, para exprimir uma ideia essencial” (PARRY, 1928). Levando em consideração que a língua de Homero é um sistema tradicional caracterizado por sua extensão – por haverem muitos empréstimos dialetais de – campos semânticos correspondentes (com valores métricos diversos) –, bem como por sua simplicidade – por tais empréstimos terem um valor métrico único dentro desse sistema, no sentido de se encontrarem nas mesmas condições métricas –; e que a dicção é, segundo Parry, a expressão do pensamento do aedo através dos elementos fonéticos, morfológicos e vocabulares (i.e., da própria língua de Homero), ao dizer uma fórmula, o aedo estará expressando uma ideia essencial que jaz no interior desse sistema tradicional (ou sua língua, se assim preferirmos chamá-lo).

Podemos ilustrar melhor uma fórmula no primeiro exemplo que Parry fornece:

Predicado Τὸν δ' ἡμεῖβετ' ἔπειτα / Γερήνιος ἱππότα Νέστωρ **Sujeito**

Disse-lhe, então, em resposta / o gerênio Nestor, domador de cavalos⁴

A ideia essencial da qual fala Parry nada mais é do que aquilo que permanece ao retirarmos os traços estilísticos dos dizeres do *aedo*:

² Nikulin parece ter uma opinião semelhante no seu livro dedicado à Escola de Tübingen: “Deveríamos tentar aproximar a prática da escrita, incluindo a da escrita filosófica, não da nossa perspectiva contemporânea mas daquela dos escritores antigos, dos quais a perspectiva temos que reconstruir e perquirir [read out of... carefully] dos seus escritos e sem preconceitos modernos. Há algumas décadas, tem ocorrido uma discussão considerável e importante acerca do papel da oralidade e da escrita na antiguidade, a qual foi encetada [originated by] por Milman Parry e levada adiante [continued] pelos trabalhos de Albert Lord, Eric Havelock, Jack Goody e Walter Ong.” (NIKULIN, 2012, p.21) Cf. KRÄMER, 1998, p.37: “Seja como for, espero, nesta parte preliminar da minha conferência, ter tornado compreensível que não se é permitido projetar sobre Platão uma concepção muito tardia e moderna da literatura.”

³ PARRY, Milman. L'épithète traditionnelle dans Homère. 1928. Disponível no site http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Parry.LEpithete_Traditionnelle_dans_Homere.1928.

⁴ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

Respondeu-lhe / Nestor

Para Parry:

“Pelo seu caráter, essa língua se revela como um trabalho acima das forças de um só homem ou mesmo de uma única geração de poetas; e, por conseguinte, sabemos que nos encontramos face a um elemento do estilo que é produto de uma tradição e do qual todo *aedo* da época teria à disposição.”

O que chama a atenção é que a língua desses *aedos* revelava um *éthos* que se organizava sobretudo de maneira oral, numa ausência total de aparatos escritos⁵, uma vez que a escrita alfabética entraria na *pólis* a partir da segunda metade do século VIII a.C – e podemos encontrar elementos nos poemas homéricos que recuam para o período micênico misturados com elementos mais recentes. Dito de outra maneira, há um *gap* entre o conteúdo dos cantos em relação a si mesmos (explicável pelo caráter tradicional da língua)⁶ e em relação à data a partir da qual eles poderiam ganhar um registro escrito. Poder-se-ia perguntar como cantos tão extensos de uma língua “sem-escrita” vieram a tomar uma forma escrita.

Após a morte prematura de Parry, Lord continuou trabalhando na esteira de seu mestre e desenvolveu sua teoria do ditado oral através dos estudos de campo da poesia de tradição oral viva. Nestas tradições, as fórmulas eram abundantes, mas outros elementos recorrentes, de natureza narrativa e descritiva, viriam a se somar àquelas: os temas.

Através de observações de campo, Lord percebeu que as canções de uma tradição não-letrada são compostas como se uma fosse a continuação de outra: havia temas muito parecidos e recorrentes, como há em Homero (a assembleia, a luta pelos despojos são os que primeiro nos vêm à mente). Mas a presença de fórmulas e temas, tanto em Homero como na tradição oral viva, não explica como poemas de tão longa extensão tomaram uma forma escrita. Apenas a própria experiência de composição dos poemas poderia fornecer essa resposta. Vejamos como o próprio Lord descreve essa experiência:

⁵ Na verdade, como Lord escreverá mais tarde, o poeta épico deve ser não-letrado. Quando aprende a ler e a escrever, desaprende a cantar. Se o poeta é misto, isto é, meio letrado, meio iletrado, sua poesia não estará em melhores condições. (LORD, 1953, p.129). “Não quer isto dizer que os Poemas Homéricos sejam meras – ainda que hábeis – combinações de fórmulas. [...] cerca de um décimo dos versos não tem elemento formulaico seguro nenhum.” (PEREIRA, 1984, p.4).

⁶ Um elemento interessante é a palavra *asáminthos*, que encontra um correspondente em Linear B: a-sa-mi-to. Trata-se de uma banheira. Como escreve Bertrand: “(...) descobriram-se tais banheiras micênicas intactas, mas não parece que elas ainda estavam em uso nos “séculos obscuros”. (BERTRAND, 2009, p.5)

Um poeta oral que é requisitado a ditar uma canção para alguém transcrever encontra-se numa posição anormal e inusitada. Ele está acostumado a compor rapidamente com o acompanhamento de um instrumento musical que dita o ritmo e o tempo de sua performance. Pela primeira vez, ele está sem essa assistência rítmica e, de início, ele encontra dificuldades para compor suas linhas. [...] Ele também está um tanto irritado por ter de esperar a transcrição do escriba entre uma linha e outra. Seu pensamento corre mais rápido que a caneta. Essa técnica ele também pode aprender, particularmente se o escriba for solícito e diligente. O cantor está acostumado com o estímulo da audiência, mas também um escriba inteligente e um pequeno grupo de curiosos podem fornecê-lo esse estímulo.

(...) A própria extensão dos poemas homéricos é a melhor prova de que eles são produtos do momento do ditado mais do que do da canção (grifo nosso).

É certo que a teoria do ditado oral não está imune a críticas. Como escreve Nagy :

Dado que a poesia da *Ilíada* e da *Odisseia* de fato sobreviveram como um texto escrito, Albert Lord ofereceu uma solução para proteger [retain] o modelo da composição-em-performance, postulando que esses poemas foram ditados. Há tentativas recentes para expandir essa teoria do ditado, mas elas encontram problemas quando se trata de explicar a difusão prematura daquilo que hoje descrevemos como a *Ilíada* e a *Odisseia* na Grécia arcaica em ambas as margens do Egeu – um processo que alguns afirmam já estar em curso no último quarto do século VII a.C. (NAGY, 1996, pp.31-32)

Obviamente a escrita alfabética já devia estar à disposição, mas, junto ao fato de que os primeiros registros desta escrita se encontram em utensílios (por exemplo, a Taça de Nestor)⁷, devemos nos perguntar quem porventura dispunha de um domínio da escrita alfabética assim que ela entrou em atividade para transcrever tal performance atípica numa plataforma imprópria tanto para o transporte quanto para a própria transcrição, uma performance que pode ter durado semanas, segundo Janko. Seguindo expressamente a linha do ditado oral, Janko defende que os poemas homéricos foram transcritos no século VIII a.C. (JANKO, 1998, p.13).

Por sua vez, sem abandonar a teoria da composição-em-performance, Vet e o próprio Nagy defendem que o texto homérico não foi produzido de uma vez por todas num ponto vertical, isto é, num dado momento e sob determinadas circunstâncias; ao contrário, a textualização de Homero seria um processo horizontal, no qual entrariam em cena muitos atores (a arte rapsódica, as panateneias, cultos locais, a biblioteca de Alexandria etc.) e do qual não se poderia elidir a interferência da escrita. Não obstante, o que importa para nós é que tais estudos são reconhecidamente devedores daquele primeiro impulso de Parry.

⁷ Aqui vale a pena lembrar que o alfabeto não dispunha ainda de letras minúsculas, espaços ou acentos, algo que foi acontecer bem mais tarde e o que dificulta ainda mais uma transcrição deste tipo.

1.5 A escola de Toronto

Outros dois teóricos importantes para a Escola de Tübingen que, por sua vez, foram influenciados por Parry e Lord são Marshall McLuhan e Eric Havelock. Trataremos brevemente dos dois, a começar por McLuhan.

A teoria da comunicação de McLuhan é explorada mais precisamente por Höslé. Nela, o que é relevante é a sua tese central, concebida sob o famoso jargão “o meio é a mensagem”, a qual prega que as tecnologias exteriorizam esta ou aquela das capacidades humanas e provocam mudanças psicossociais.

É importante notar aqui a diferença conceitual entre mensagem e conteúdo: o conteúdo de um meio “é sempre um outro meio ou veículo” (1964 p. 22). A tese de que o meio é a mensagem significa que, da inserção de um meio, i.e., de uma prolongação de uma ou mais capacidades humanas na sociedade, decorrem mudanças subjetivas que, amplificando e conservando capacidades de meios já existentes, levam-na a conceber-se e reorganizar-se de uma nova maneira.

Em segundo lugar, devemos deter nossa atenção para aquilo que McLuhan chama de *Meios quentes* e *Meios frios*. Um meio quente é, segundo a definição de McLuhan, “um meio que prolonga um único dos nossos sentidos e em alta definição” (1964, p. 38). A metáfora indica que os meios frios agem na direção contrária. Por alta ou baixa definição, entende-se o grau de informação fornecida pelo meio. Mas McLuhan não nos ajuda a compreender muita coisa: para ele, o cinema é um meio quente, a televisão, um meio frio; a fala é um meio frio, a escrita é um meio quente. E a escrita pictórica, por sua vez, é um meio frio.

A maneira mais segura de avaliá-los é conforme a divisão ou congregação que ocasionam no *éthos* inserido: meios quentes prolongam um único sentido e acabam por fragmentar a vida social, enquanto meios frios, agindo no sentido contrário, efetuam uma congregação (novamente, meios frios agem na direção contrária, requisitando os sentidos simultaneamente). Para McLuhan, os meios de comunicação da era da eletricidade efetuaram uma reversão da fragmentação serial da era mecânica. O principal efeito dos meios da era da eletricidade é a simultaneidade a nível global.

Passemos de McLuhan a Eric Havelock. Em seu livro *Prefácio a Platão*, Havelock problematiza a crítica de Platão aos poetas na *República*. Havelock não se esforça para amenizar a crítica; ao contrário, tenta compreendê-la em seu contexto histórico. Através dos estudos sobre

o alfabeto, bem como a respeito dos vestígios dos primeiros monumentos nos quais ele aparece, Havelock tira algumas conclusões. A crítica de Platão era dirigida a uma sociedade na qual ainda predominavam valores arcaicos, de base oral – não aos poetas letrados conforme entendemos hoje. Havelock fala de modalidades poéticas para as quais eram instituídos torneios, como a rapsódia nas Panatenéias; fala de poetas cujo movimento corporal incitava o público a imitá-los: daí a crítica de Platão à poesia visar preponderantemente à educação do povo.

A instituição da alfabetização, segundo Havelock, foi muito tardia, por volta de 440 a.C. Platão viveu exatamente na época de transição de uma cultura oral para uma cultura escrita. O alfabeto fonético, diferentemente dos silabários, propiciou a abstração do pensamento. Era o terreno propício para o surgimento da teoria das ideias.

O que interessa aos novos esotéricos na tese de Havelock é, em primeiro lugar, a época em que Platão escreveu. Assim, Reale insistirá que é preciso interpretar Platão no contexto da revolução operada pela escrita, ou seja, interpretar Platão na passagem da oralidade para a escrita. Essa é a principal contribuição que os novos esotéricos veem em Havelock. Não menos importante foi a contribuição de McLuhan. A pleora de estudos linguísticos e filológicos no século XX é acompanhada pela emergência de tecnologias da informação e comunicação, tais como rádio e audiovisual. Para o nosso tempo, ao contrário do século XIX, o livro não é mais a fonte preferencial de aquisição do saber; estaríamos, assim, mais sensíveis à oralidade e mais aptos a aceitar um Platão menos escrito do que oral.

1.6 Thomas Alexander Szlezák e sua interpretação do final do *Fedro*

Os esotéricos possuem bons motivos históricos e filológicos para sustentar suas teses, mas não mostravam uma leitura consistente dos diálogos que evidenciasse que o esoterismo é visível internamente em todos os diálogos de Platão. Um trabalho que realizasse tal tarefa, ainda que por vias literárias, conseguiria superar um dos problemas dos esotéricos, a saber, sua restrição àquelas doutrinas aludidas por Aristóteles e que remetiam aos chamados diálogos de velhice. O projeto de Szlezák consiste em ler a crítica da escrita do *Fedro* isoladamente, como, segundo ele, a tradição fez até então. Porém, a partir dessa leitura, Szlezák encontrará uma estrutura subjacente que permeará todos os diálogos. Passaremos, agora, à apresentação expositiva de sua leitura.

1.6.1 O mito de Theuth

Ao encaminhar-se para a interpretação szlezakiana do mito de Theuth, deve-se esclarecer: 1) Como Szlezák interpreta o recurso platônico a mitos; 2) Que papel, segundo o intérprete, o mito da escrita possui para o contexto particular.

Em primeiro lugar, nosso autor reconhece que há uma distinção entre μῦθος e λόγος em Platão, embora tal distinção possa ser deliberadamente “borrada” (2005, p. 156): para Szlezák, é possível encontrar λόγος no μῦθος, o que pode ser interpretado como uma submissão do segundo ao primeiro:

Sem dúvida, a penetração dialética da realidade, que se efetua no logos argumentativo, é o objetivo último do filósofo. (...)Visto dessa forma, o mito aparece como uma segunda via de acesso à realidade, que certamente, quanto ao conteúdo, não pode ser independente do *logos*, mas oferece, em comparação com ele, um *plus* que não pode ser substituído por nada. (2005, p. 159)

É certo que Szlezák admitirá uma “força psicagógica” e “imagética” do mito; tais características, no entanto (particularmente a segunda), não seriam senão um complemento da análise conceitual (2005, p. 159).

Já a estratégia platônica de situar miticamente a escrita apresenta um caráter de fundamento: “O recurso à forma de pensar mítica a respeito do “primeiro inventor” (o πρῶτος εὑρετής) mostra que Platão tem em vista a escrita em seu mais fundamental aspecto, pois, no pensamento mítico, a essência inalienável das coisas foi estabelecida em sua criação arcaica.” (2005, p. 71).

A interpretação do mito de Theuth segue *pari passu* o texto. O quadro a seguir mostrará a correspondência entre a interpretação de Szlezák (2009, p. 24) e o texto platônico (como ocorrem várias elipses, demarcamos o espaço textual do mito, 274c5-275b2).

Quadro 1 – A interpretação szlezakiana do mito da invenção da escrita

Thomas Alexander Szlezák. <i>Platão e a Escritura da Filosofia</i> , p. 29 (Texto continuado)	Fedro 274c5-275b2
A história “egípcia” narra como o deus Thoth apresentou suas invenções ao rei Thamus, entre elas a escrita.	Foi ele [sc. Theuth] que primeiro descobriu o número e o cálculo, a geometria e a astronomia, e, ainda, o gamão e os dados e, enfim, as letras. (...) Ora, rei era então de todo o Egito Thamous. (...) A este tendo vindo, Theuth mostrou-lhe suas artes.
O crítico rei julgou a nova aquisição de modo menos favorável do que o orgulhoso inventor:	O rei perguntou-lhe que utilidade podia ter cada uma; e do que Theuth expunha, conforme ele julgasse bem ou mal fundamentado, ora fazia a censura, ora o elogio. (...) E o rei falou: (...) ‘tu, sendo o pai das letras, por afeição disseste o contrário do que elas podem.’
a escrita não tornará aquele que a aprende mais sábio nem fortalecerá sua memória, como crê Thoth.	‘Eis, ó rei, o conhecimento que tornará os egípcios mais sábios e mais lembrados; pois da memória foi encontrado o medicamento.’ (...) E o rei falou: (...) ‘disseste o contrário do que elas podem.’
Ao contrário, ela promoverá o esquecimento nas almas, pois o indivíduo confiará no auxílio externo da escrita, em vez de exercitar a memória interna.	‘Pois isto, nos que aprenderam, esquecimento em suas almas produzirá com o não exercício da memória, porque, na escrita confiando, é de fora, por alheias impressões e não por eles mesmos, que se recordam;
A escrita é um veículo do recordar, não da memória.	assim, não para a memória, mas para a recordação achaste um medicamento.’
E a escrita não produzirá sabedoria, pois por meio dela o indivíduo poderá “ouvir” muita coisa <i>sem o acompanhamento do ensinamento</i> (ἀνευ διδασκῆς), e isso torna as pessoas ricas de informações, mas não de conhecimentos, ou seja, ela apenas provoca nelas a presunção da sabedoria e as torna desagradáveis na relação com o outro.	‘E, da sabedoria, aos teus aprendizes transmites uma aparência, não a verdade. Pois, com tua ajuda, muito informados <i>sem ensino</i> (ἀνευ διδασκῆς), muito avisados parecerão, quando na maioria dos casos são desavisados, e difíceis de conviver, tornados aparentemente sábios em vez de sábios.’

Fontes: Platão, 2016; Szlezák, 2009.

Dois pontos devem ser notados. Em primeiro lugar, a tradução de Szlezák de ἀνευ διδασκῆς por “sem acompanhamento do ensinamento” em vez de simplesmente “sem ensino” – bem como a tradução de διδασκή por “ensinamento no intercurso pessoal” (2005, p. 72) – acentua

o caráter pedagógico que Szlezák tem em vista ao interpretar o mito: trata-se de um ensino monitorado por certa companhia.

Em segundo lugar, o texto platônico estabelece muitos vínculos intertextuais⁸, mas Szlezák nota um em particular: Heráclito: πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει⁹, que Milton Camargo traduz de Szlezák da seguinte maneira: “A multiplicidade de noções não ensina a ter inteligência.” Adotemos essa tradução. Szlezák escreve, após notar a semelhança com o texto platônico: “Aquilo que νόον ἔχειν διδάσκει é o ensinamento ou ‘doutrina’ pessoal.” (SZLEZÁK, 2009, p. 24, grifo meu). Como, no contexto presente, a διδασκία não pode ser obtida através da escrita, mas apenas por um acompanhamento, então, ela “só pode (...) significar o diálogo oral do receptor com um διδάσκων mais perito, que deve entrar no lugar do livro, o qual apenas aparentemente transmite conhecimento.” (2009, p. 24). Aos poucos, Szlezák abre espaço para uma doutrina que só pode ser ensinada por meio de uma convivência entre aluno e professor e – o que está implícito nessa comunhão – oralmente.

Por fim, cabe falar sobre o significado de τέχνη para Szlezák. Lembremos que, após o fim da narrativa, Sócrates diz:

Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὥς τι σαφές καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι¹⁰
Portanto, o que pensasse uma arte ter deixado em letras, e o que a recolhesse como se algo claro e firme de letras fosse sair, de muita ingenuidade dariam prova...

Acerca dessa passagem, Szlezák escreve: “O significado de arte deve ser o mesmo que está na história.” (2009, p. 24). De modo muito fiel à parte da retórica, Szlezák nega que a arte seja sua “apresentação”, que compreende: 1) A apresentação exortativa de uma arte, como Theuth realiza no mito; 2) Sua apresentação por escrito. Isso precisa ser negado por Szlezák, porque, como Sócrates acaba de dizer, a apresentação por escrito não garante a maestria da arte, isto é, o domínio que dela se tem. O que o garante? A διδασκία, o ensinamento pessoal transmitido oralmente e monitorado pelo mestre. Não fosse isso, o artífice não passaria de um δοξόσοφος. E, aos poucos, percebemos que a Szlezák interessa uma única arte.

1.6.2 O escrito na alma

⁸ Górgias e Alcídamente são dois exemplos.

⁹ DK, 40.

¹⁰ Phdr. 275c5-6.

Szlezák agora expõe os ataques de Sócrates à escrita. Tal como a pintura se cala solenemente diante dos olhos de quem a vislumbra, a escrita, se perguntada, diz sempre as mesmas coisas; a escrita rola por toda parte, sem discernir dentre os homens aqueles que sabem dos que não sabem. Por fim, menoscabada, do pai imprescinde: ela mesma é incapaz de se socorrer (βοηθεῖν).

Para melhor compreender a interpretação de Szlezák, esbocei o seguinte quadro, em que as duas colunas à esquerda são comparações entre si, e a coluna à direita é uma oposição às outras:

Quadro 2 – Escrita exterior e escrita interior

<i>Fedro 275d4-6</i>	<i>Fedro 275d7-8</i>	<i>Fedro 276 a1-9</i>
O que de terrível, ó Fedro, tem a escrita é realmente a sua semelhança com a pintura. E de fato os seres que esta engendra estão como que vivos; porém se lhes perguntas algo, solene e total é o seu silêncio.	E o mesmo fazem também os discursos [escritos]; poderia [parecer-te] que um pensamento anima o que eles dizem; mas se, perguntas algo do que é dito, querendo aprender, uma só coisa apenas eles indicam e a mesma sempre.	Sócrates: Mas então? Outro discurso devemos observar, irmão deste e legítimo, [o modo pelo qual] ele se forma e quanto melhor e mais poderoso ele [amadurece]? Fedro: Que dizes ser este e como se forma? Sócrates: O que se escreve com ciência na alma do que aprende (τοῦ μανθάνοντος), e que pode se defender e sabe falar e calar diante de quem é preciso. Fedro: Do discurso do que sabe (τοῦ εἰδότος) [falas], discurso vivo e animado, do qual o escrito um simulacro se poderia dizer com justiça?

Fonte: Platão, 2016.

Para Szlezák, o discurso ao qual o último quadro corresponde é de caráter oral, o que resulta de sua contrariedade em relação ao discurso escrito: este é morto, sendo comparado à pintura, que apenas aparentemente está viva; aquele é realmente vivo e animado; este é um

simulacro em relação àquele, que é protótipo (2009, p. 26). Aqui jaz um apontamento polêmico de Szlezák: “A oposição diz respeito ao ‘discurso’ escrito e ao falado, não a dois tipos de discursos escritos, um mais animado e um mais sem vida (por exemplo, o diálogo e o tratado).” (2009, p. 26). Essa passagem, além de ser o primeiro apontamento de que todo e qualquer tipo de discurso escrito é condenável para Platão, serve, como dissemos, a um propósito polêmico contra teses de ordem meta-hermenêuticas. Poder-se-ia englobar uma linha que vai de Friedländer a Strauss e os straussianos. Reservamos um pequeno lugar para essa polêmica no terceiro capítulo. Por ora, basta dizer que o que está em jogo para os intérpretes aludidos é que a forma da escrita platônica, a saber, o diálogo, escapa à própria crítica, diferentemente da forma tratadística. Voltemos ao texto de Szlezák.

O discurso “escrito” na alma sabe defender-se; sabe, outrossim, a hora certa de falar e calar. O defender-se do discurso falado corresponde ao socorro (βοήθεια) de que o discurso escrito carece. Szlezák chama a atenção, na passagem, para o particípio atributivo εἰδοτός: “Não qualquer discurso, mas apenas o daquele ‘que sabe’”. (2009, p. 26). Ao discurso do que sabe relaciona-se, correlativamente, o discurso do que aprende, expresso, na passagem, por outro particípio atributivo (μανθάνωντος). Sigamos o argumento: o que sabe não é outro senão o διδάσκων, aquele que transmite (ou que pode escolher fazê-lo) pessoal e oralmente seu ensinamento. Na medida em que transmite um ensinamento, pergunta-se a quem o ensinamento é transmitido. Ora, àquele que aprende. A aprendizagem não é outra coisa senão a escrita na alma, que Szlezák interpreta metaforicamente, conforme mostra o uso das aspas: “Aquele ‘que sabe’ é o que passa ensinamento, διδασχί; a ele, portanto, está agora associado um ‘aprendiz’ (276a5), em cuja alma ele ‘*escreve*’”. (2009, p. 26, grifo meu).

O caráter de defesa a si próprio do discurso em questão significa que, se questionado, ele é capaz de fundamentar-se. A capacidade e o saber que ele possui para falar e calar a quem deve não pode ser outra coisa senão a capacidade de conhecer o interlocutor a quem o ensinamento será ou não transmitido, isto é, que será ou não acolhido como discípulo. Por fim, essas duas características, lembremos, pertencem unicamente, ao discurso do que sabe. Retenhamos o que foi dito até aqui, e principalmente os três apontamentos que acabamos de fazer, pois Szlezák os levará, pouco a pouco, a uma maior clareza hermenêutica.

1.6.3 A arte de semear e a arte dialética

O paralelo entre a arte de semear é exemplar para Szlezák. Segundo o autor, “a parábola ordena com grande clareza os elementos dos âmbitos comparados” (2009, p. 29). A leitura é embasada no paralelismo entre o sábio agricultor e o dialético:

ὁ νοῦν ἔχων γεωργός [O sábio agricultor] - τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος [Alguém que, valendo-se da arte dialética...]

Para Szlezák, toda a passagem evidencia não só uma analogia entre duas artes, mas a contrariedade entre a prática “jocosa” e a prática séria das mesmas. Enquanto, do lado da prática jocosa, o agricultor não semeia no Jardim de Adônis senão com puerilidade, guardando o florescimento de sua verdadeira safra para um solo adequado, o dialético também, tendo a ciência do justo, do belo e do bem, escreveria sobre esses assuntos apenas por brincadeira e para que, na senilidade, delas se lembrasse, reservando para uma alma adequada o plantio (vale dizer, “a escritura” do saber) e a colheita de discursos que a si mesmos sabem defender-se:

Quadro 3 – Comparação entre a arte da agricultura e a dialética

Arte da agricultura.	Arte da dialética.
Escolha do solo adequado.	Escolha da alma adequada.
Produto da semente.	Capacidade dos λόγοι recém-plantados de auxiliar a si mesmos e ao autor e de “plantar” λόγοι iguais em outras almas.

Fonte: Szlezák, 2009.

Fica claro, pois, que a arte que Szlezák tinha em mente desde a exegese do mito não é outra senão a arte dialética: não importa sua apresentação exortativa, mas sua própria prática (assim como, na chamada seção da retórica, o conhecimento apenas teórico da tragédia ou da medicina é inócua enquanto tal); de igual maneira, sua apresentação por escrito (como nos manuais de retórica da seção anterior) é vedada. Para Szlezák, “é decisivo o fato de que aquele que ensina só emprega a arte dialética na conversação, assim como a arte da agricultura só é aplicada no cultivo do solo.” (2009, p. 30) O dialético (ou filósofo), em seu convívio pessoal, sabe a quem falar e a quem calar porque conhece a alma de outro dialético ou filósofo; o dialético (ou filósofo) sabe fundamentar seu discurso, bem como ensinar a seus discípulos tal capacidade. O conceito de διδασχὴ ganha, assim, máxima expressividade:

A ideia de διδασχί definiu, desde a história de Thoth, a crítica à escritura, e na segunda seção foi mais detalhadamente explicitada pela referência ao “aprendiz” em cuja alma ‘aquele que sabe’ ‘escreve’ seu discurso vivo; *ela é tornada ainda mais claras nas palavras ‘tomando a alma apropriada’* (λαβὼν ψυχὴν προσήκουσα): o sapiente toma para si um aprendiz cuja alma ele considera ‘próxima, correspondente (à coisa)’, em suma, ‘apropriada’. Um livro, em contrapartida, não pode selecionar o leitor apropriado, mas vai parar nas mãos de pessoas apropriadas e inapropriadas. A “arte da dialética” só se desenvolve na conversa com o interlocutor apropriado – assim como o agricultor só pode desenvolver a ‘arte da agricultura’ num pedaço de terra ‘apropriado’. (2009, p. 31, grifos meus)

Está feita a leitura da crítica da escrita, exceto por um último detalhe.

1.6.4 Estrutura-de-βοήθεια, τιμώτερα e retenção do saber.

Ao final no diálogo¹¹, Sócrates dirá que 1) quem pode assistir oralmente seus discursos escritos deve ser chamado de filósofo; 2) Este sempre tem coisas demasiado valiosas (τιμώτερα) do que escreveu. O primeiro corresponde à estrutura-de-βοήθεια, isto é, ao socorro que o filósofo é capaz de prestar ao seu discurso. Essa estrutura perpassa todos os diálogos, de forma a constituir um teste de aptidão filosófica: o filósofo quer saber se seu interlocutor é capaz de fundamentar o que diz, pois ele mesmo, o filósofo, é capaz de fazê-lo a partir das coisas demasiado valiosas. Τιμώτερα, para Szlezák, é um conceito relativo a qualquer grau de fundamentação (2009, p. 35; 2005, pp. 87-92). Outro ponto: o dialético sabe a quem falar e a quem calar, de modo que o leitor verá Sócrates “adiando” o que teria para dizer. Tais passagens se chamam de passagens de retenção. Um exemplo do que Szlezák chama de passagem de retenção se encontra no próprio *Fedro*: a ideia da alma requer uma exposição muito longa e, por isso, nada será dito dela aqui. Em seu lugar, Sócrates fará recurso a uma imagem.

Enfim, segundo Szlezák, a exigência de socorrer o próprio discurso através de um conhecimento anterior de maior valor que o fundamenta, mas que encontra almas limitadas e inapropriadas e, por isso, não será dito “aqui” no diálogo é um itinerário que podemos observar em todos os diálogos platônicos. Para Szlezák, todos os diálogos platônicos apontam para algo que não está neles: o ensinamento oral de Platão. Assim, o último grau de fundamentação, ou seja, os primeiros princípios – as últimas τιμώτερα –, não se encontram nos diálogos. Onde

¹¹ *Phdr.* 278d

eles poderiam ser encontrados, a saber, no *Timeu*, “ele [sc. Platão] evita o diálogo” (2005, p. 169). De fato, segundo Szlezák, o diálogo é uma forma de comunicação dispensável para Platão.

É desse modo que a leitura de Szlezák fundamenta, no interior dos próprios diálogos, uma postura esotérica contínua de Platão, do início ao fim de sua obra.

1.7 Diagnosticando a obstrução dos estudos esotéricos

Para grande parte dos esotéricos, Szlezák incluso, as razões para que os estudos esotéricos não fossem levados adiante data do início da tradição platônica moderna, com Schleiermacher. Seria exaustivo citar, aqui, todos os escritos em que os esotéricos criticam Schleiermacher. Não será exaustivo, porém, elencarmos os principais pontos de suas críticas: 1) Schleiermacher, vivendo num tempo em que o principal meio de comunicação do saber era a escrita e fazendo uso do princípio da *sola scriptura*, teria identificado a forma literária dos diálogos com seu conteúdo filosófico¹²; 2) Como consequência, Schleiermacher teria abandonado qualquer tipo de esoterismo. Como essas críticas se sustentam ou não na *Introdução Geral* aos diálogos de Platão, de Schleiermacher, é do que trataremos no próximo capítulo.

¹² A teoria da comunicação, enfim, responde por que a leitura de Schleiermacher tornou-se padrão.

2 SCHLEIERMACHER E A GÊNESE DA TEORIA MODERNA DO DIÁLOGO¹³

Após expor os pressupostos metodológicos e interdisciplinares dos novos esotéricos – aqueles que surgiram após 1959 – e mostrar a necessidade da leitura de Szlezák, é hora de expor a leitura de Schleiermacher. Assim como no capítulo anterior, proceder-se-á de maneira a situar a leitura schleiermacheriana em um contexto maior. Isso requer não apenas o delineamento dos problemas exegéticos relativos a Platão na época de Schleiermacher e o diálogo com outros autores, mas uma compreensão da própria metodologia hermenêutica engendrada por Schleiermacher.

2.1 O objetivo da *Introdução Geral* de Schleiermacher

Anunciado por Schleiermacher já no início da *Introdução Geral* aos diálogos de Platão, o objetivo do pequeno preâmbulo consiste em: “Possibilitar, através do conhecimento mais exato e imediato das mesmas [sc. das obras de Platão], uma visão mais própria do espírito e da doutrina do filósofo.” O autor prossegue:

“Quem ainda não teve um conhecimento imediato dessas obras deve deixar de lado aquilo que relatos alheios lhe ensinaram sobre seu conteúdo e as conclusões a serem tiradas dele e tentar esquecê-lo; quem, no entanto, já formou um juízo sobre elas a partir do conhecimento próprio das mesmas logo perceberá em que medida suas opiniões, pela disposição na qual encontrará esses escritos aqui, também sofrerão uma alteração ou pelo menos se relacionarão melhor, ganhando em abrangência e unidade, pelo fato de conhecer Platão, também enquanto artista filosófico, mais do que isso aconteceu até hoje.” (2008, p. 30)

O objetivo é posto de maneira sucinta, mas Schleiermacher se dirige em seguida a dois públicos diferentes: os que já tiveram contato com a obra de Platão e os que ouviram falar dele a partir de terceiros; a estes, ele pede que deixem seus preconceitos de lado.

O segundo grupo já possui um conhecimento das obras de Platão. A esses, Schleiermacher promete uma nova visão sobre Platão. Sua ordenação dos diálogos, diz

¹³ Uso a nomenclatura empregada por Thomas Alexander Szlezák (2005, p. 51; 2009, p. 337).

Schleiermacher, mostrará um Platão filósofo e artista nunca visto até então¹⁴, ocasionando uma mudança de horizontes entre aqueles que já o conhecem, de tal modo que suas opiniões sobre Platão ganharão unidade.

Uma vez que tal ordenação é a mesma tanto para uns quanto para outros, não temos motivos para acreditar que tal visão unitária seria concedida ao grupo de leitores informados, enquanto o público leigo seria dela totalmente privado. Na verdade, os principais interlocutores de Schleiermacher na *Introdução Geral* fazem parte do público informado, como veremos adiante, de modo que o motivo para serem aqui mencionados é polêmico.

Resumindo, Schleiermacher propõe uma cronologia que apresente o espírito de Platão e sua doutrina. O ponto que resta obscuro é o papel que Platão enquanto artista e filósofo – principalmente enquanto artista – deve desempenhar no desdobramento dessa tarefa. Antes de esclarecermos esse ponto, devemos nos deslocar para o pano de fundo da *Introdução Geral*.

2.2 O pano de fundo da *Introdução geral*

Com a expressão “pano de fundo”, queremos perguntar: o que movia, quais eram as demandas do tempo de Schleiermacher em relação aos estudos platônicos?

Segundo Julia A. Lamm, Schleiermacher estava comprometido com um movimento da crítica de seu tempo e com as exigências que dele advinham. Em primeiro lugar, diz a autora, os estudos neotestamentários reorientaram o olhar dos intérpretes para o interior da obra do próprio Platão. Em segundo lugar, os diálogos deveriam ser contextualizados historicamente – daí a necessidade de uma cronologia. (2005, pp. 92-93)

Isso testemunha o próprio Schleiermacher em 1812, em *Sobre Anaximandro*:

Já faz tempo que a crítica histórica tem se ocupado com crescente sucesso das filosofias dos antigos. Aprendeu-se a classificar os relatos melhor do que se fazia antes, e a atribuir a cada testemunho seu grau determinado e seu próprio campo de credibilidade; tem-se praticado distinguir livros e passagens interpoladas de genuínas, encaramos a dificuldade cronológica e, em parte, resolvemo-la bem, e tentamos eliminar a influência deformante das opiniões e conceitos posteriores sobre a exposição dois mais antigos. Felizes provas

¹⁴ Devemos notar que a locução adverbial “até então” mostra que Schleiermacher possui consciência de que não será o primeiro a fazer a afirmação de que Platão é artista (ou poeta, como por vezes o chama). Vem a favor disso o conhecimento que ele possui do ordenamento de Trásilo, o qual é qualificado por Diógenes Laércio como “trágico”.

disso são as muitas pesquisas de Meiners, Tiedemann e Tennemann. (2013, p. 320)

Schleiermacher ainda cita alguns “trabalhos singulares” de Fülleborn e Sturz, embora o nome de Tennemann seja o mais importante para o presente trabalho, visto ser ele um dos principais interlocutores da *Introdução Geral*, senão o principal. Ainda que na passagem supracitada de *Sobre Anaximandro* – bem como na *Introdução Geral* –, Schleiermacher elogie Tennemann, o que há de propriamente inovador em sua leitura parte de críticas veladas a Tennemann. Tais críticas têm por objeto algo até então mais ou menos inexplorado entre os interlocutores de Schleiermacher: a importância da relação entre forma e conteúdo nos diálogos de Platão.

2.3 O problema da forma dos diálogos platônicos

Segundo a avaliação de Schleiermacher, um dos grandes desafios que Platão coloca ao seu intérprete é justamente a compreensão da forma através da qual comunica sua filosofia. A comunicação filosófica, para Schleiermacher, geralmente é realizada através de duas formas: a fragmentária e a sistemática. A sistemática divide-se em vários saberes específicos, os quais devem ser considerados na sua relação com o todo; a fragmentária, segundo Schleiermacher, lida com partes separadas e move-se em direção ao objetivo que ela mesma imbuíu para si.

Ora, Platão poderia muito bem ser considerado um escritor filosófico sistemático, uma vez que “a divisão em disciplinas” era-lhe familiar, de maneira que, “de certo modo, ele pode antes ser considerado como fundador dessa divisão”¹⁵ (2008, p. 33). Porém, nenhum dos escritos de Platão encerra em si a exposição de uma única disciplina, mas “em todas as partes as diferentes tarefas são entrelaçadas entre si de maneira variada” (2008, p. 33). Seria, pois, Platão um escritor fragmentário cujas obras particulares não guardariam nenhuma relação entre si? Admitir isso seria negar que a obra de Platão possui uma unidade interna e, como vimos acima, o objetivo anunciado pela *Introdução Geral* é encontrar justamente essa unidade.

Isso significa que, embora não possa se definir como ou sistemática ou fragmentária, a forma platônica deve, ao mesmo tempo, conservar características dessas duas formas – sem que seja uma simples junção delas. A forma sob a qual Platão escreveu chama-se diálogo. Segundo

¹⁵ Trata-se da divisão das disciplinas filosóficas em Ética, Lógica e Física. Essa passagem é muito interessante, pois o que Schleiermacher faz nada mais é do que um uso explícito da tradição indireta, tão explícito que pode ser considerado quase uma citação *in verbatim* de Sexto Empírico (Xenócrates, 82 IP).

Schleiermacher, a falta de reflexão sobre essa forma engendrou juízos equivocados sobre Platão por parte dos intérpretes.

Há aqueles intérpretes que descuidam da forma da obra platônica, considerando-a fragmentária. Para esses intérpretes, Platão estaria mais preocupado em refutar argumentos do que em propor uma doutrina positiva (2008, p. 34)¹⁶. Por outro lado, há intérpretes que formam juízos errôneos sobre Platão por crerem que os diálogos são pobres de conteúdo filosófico (2008, pp. 35-36). Como consequência, esses intérpretes são obrigados a encontrar o pensamento secreto de Platão em outros lugares. Estamos falando, é claro, de esoterismo.

Schleiermacher (2008, pp. 36-37) distingue dois sentidos históricos para o esoterismo: o esoterismo enquanto retenção de um conteúdo secreto e político – seria o caso dos pitagóricos – e o esoterismo no sentido de um conteúdo não facilmente comunicável. Historicamente, Platão estaria situado entre esses dois sentidos do esoterismo; no entanto, seria problemático atribuir-lhe um ou outro, seja porque não haveria critério para distinguir o facilmente comunicável do seu contrário, seja porque a demonstração ou comprovação histórica de um esoterismo reservado a poucos é uma tarefa demasiadamente difícil de ser levada a cabo. Mas Schleiermacher abre uma ressalva: se não há estudos históricos consolidados, os neoplatônicos merecem elogios no âmbito teórico (2008, p.37). Retenhamos isso.

2.4 Críticas às tentativas anteriores de ordenamento da obra de Platão

O ordenamento de Schleiermacher promete pôr fim a todos aos mal-entendidos dos intérpretes através da reflexão acerca da forma dialógica. Mas ele não foi o primeiro a tentar realizar um ordenamento. Como dissemos acima, Schleiermacher dirige sua *Introdução Geral* também ao público erudito de Platão – e há algumas páginas dedicadas explicitamente a uma crítica aos membros desse grupo que outrora tentaram ordenar a obra de Platão. Será proveitoso vermos como Schleiermacher revela um vínculo com a tradição antiga. Além disso, podemos entrever o método hermenêutico de Schleiermacher em suas críticas a seus contemporâneos.

2.4.1 Trásilo e Aristófanos de Bizâncio

¹⁶ Fleury tem uma crítica parecida: “Ao mesmo tempo em que dizemos que ele é um gênio elevado, o acusamos de não ser nada metódico, de voar muito alto – de modo que não podemos segui-lo – de estar quase sempre nas alegorias e nos mistérios. Dizemos que ele está cheio de coisas belas, mas que elas não estão organizadas; que ele não instrui metodicamente, que não resta nada após ter lido; que ele é agradável à verdade, mas não é sólido. Numa palavra, falamos dele como um autor de muita pouca utilidade.” (1967, p. 292)

Conhecemos a edição de Trásilo através de Diógenes Laércio – que é a fonte de Schleiermacher. A seguir, comparamos os textos de Schleiermacher e Diógenes, a fim de tornar mais claras não apenas as críticas de Schleiermacher, mas as suas fontes. Nas *Vidas*, Diógenes Laércio escreve:

Θράσυλλος δέ φησι καὶ κατὰ τὴν τραγικὴν τετραλογίαν ἐκδοῦναι αὐτὸν τοὺς διαλόγους, οἷον ἐκεῖνοι τέτρασι δράμασιν ἡγωνίζοντο – Διονυσίοις, Ληναίοις, Παναθηναίοις, Χύτροις – ὧν τὸ τέταρτον ἦν Σατυρικόν· τὰ δὲ τέτταρα δράματα ἐκαλεῖτο τετραλογία. (DL, 4, 57)

Trásilo diz também que Platão concebeu seus diálogos tendo em vista as tetralogias trágicas, como aqueles que com quatro dramas concorriam nos festivais¹⁷ – Dionisiacas, Leneias, Panateneias, Antestérias. Das quatro peças, a quarta era um drama satírico; e, as quatro, chamavam tetralogia.

Segundo Schleiermacher, o motivo pelo qual Trásilo teria optado por essa disposição “repousa evidentemente na forma *quase* dramática desses diálogos” (2008, p. 47, grifo nosso). Nessa importante passagem, ele deixa claro que a forma dos escritos platônicos não é o drama, mas, como dissemos acima, o diálogo. Para Schleiermacher, por não refletir sobre a forma, Trásilo fracassou no ordenamento que propôs: se cada tetralogia trágica deve terminar com um drama satírico, por que os diálogos nos quais a ironia e polêmica oratória reinam foram reunidos em duas tetralogias à parte, pergunta ele (2008, p. 47). Parece que ele se refere às seguintes tetralogias segundo o testemunho de Diógenes Laércio:

τῆς ἕκτης ἡγεῖται Εὐθύδημος ἢ ἐριστικός, ἀνατρεπτικός· Πρωταγόρας ἢ σοφισταί, ἐνδεικτικός· Γοργίας ἢ περὶ ῥητορικῆς, ἀνατρεπτικός· Μένων ἢ περὶ ἀρετῆς, πειραστικός. τῆς ἑβδόμης ἡγοῦνται Ἰππίαι δύο – α΄ ἢ περὶ τοῦ καλοῦ, β΄ ἢ περὶ τοῦ ψεύδους – ἀνατρεπτικοί· Ἴων ἢ περὶ Ἰλιάδος, πειραστικός· Μενέξενος ἢ ἐπιτάφιος, ἠθικός.

A sexta [sc. tetralogia de Trásilo] contém: *Eutidemo* ou Erístico, [gênero] refutativo; *Protágoras* ou Sofistas, [genero] probatório; *Górgias* ou Sobre a retórica, [gênero] refutativo; *Mênnon* ou Sobre a excelência, [gênero] crítico. A sétima [tetralogia] contém os dois *Hípias* – 1. Sobre a beleza; 2. Sobre a mentira – ambos refutativos; *Íon* ou Sobre a Ilíada, crítico; *Menexeno* ou Epitáfio, [gênero] ético.

¹⁷ Trata-se, é claro, dos poetas trágicos.

Além disso, Schleiermacher diz que Trásilo não foi fiel à tradição que sustenta que Platão começou a escrever quando Sócrates ainda era vivo. Tais diálogos são o *Lísis* e o *Fedro*. São as seguintes passagens da Vida de Platão de Diógenes que ele tem em vista:

φασὶ δὲ καὶ Σωκράτην ἀκούσαντα τὸν Λύσιν ἀναγιγνώσκοντος Πλάτωνος, ‘‘Ἡράκλεις,’’ εἰπεῖν, ‘ὥς πολλὰ μου καταψεύδεθ’ ὁ νεανίσκος’. οὐκ ὀλίγα γὰρ ὧν οὐκ εἴρηκε Σωκράτης γέγραφεν ἀνὴρ.” (DL, 3, 35)

Dizem que, tendo Sócrates ouvido uma leitura que Platão fez do *Lísis*, disse: ‘Por Héracles! Quantas mentiras o jovem atribuiu a mim!’ Pois Platão (ἀνὴρ) escreveu não poucas coisas que Sócrates não disse.”

λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχειν μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα (DL, 3, 38)

E diz-se que ele escreveu o *Fedro* primeiro; de fato a questão tem algo de juvenil.

O segundo alvo da crítica de Schleiermacher é o filólogo Aristófanês de Bizâncio, que também figura em meio aos maiores nomes da filologia alexandrina. Segundo Schleiermacher, o ordenamento de Aristófanês é mais aceitável, uma vez que concebe as indicações dramáticas no interior dos diálogos de maneira programática e leva em conta evidências externas (propriamente biográficas), deixando o resto dos diálogos intocado (diferentemente de Trásilo, Aristófanês ordenou seus diálogos em cinco trilogias e dispôs os outros diálogos individualmente).

O balanço final de Schleiermacher das ordenações de Trásilo e Aristófanês de Bizâncio é como se segue:

As duas tentativas, contudo, apenas comprovam quão cedo a verdadeira ordem das obras platônicas se perdeu, exceptuando-se algumas pistas, e quão inadequada era aquele tipo de crítica que os filólogos alexandrinos usavam, a fim de encontrar os princípios para efetuar uma ordenação adequada de obras filosóficas. (2008., p. 48-49, grifo nosso)

Certamente a “verdadeira ordem” não se opõe a uma falsa ordem: a hermenêutica metódica, se tomada isoladamente, ou seja, se abstrairmos seu papel na dialética, não tem nenhuma pretensão de conduzir a uma análise da verdade das expressões: não importa para a hermenêutica metódica saber se o autor disse verdadeiramente, mas tão somente compreender o sentido do que ele disse. Caso lembremos que a hermenêutica schleiermacheriana é concebida

como uma arte rigorosa da interpretação, então o verdadeiro, na referida passagem, opõe-se ao resultado daquilo que carece de tal metodologia para estabelecer uma ordem com base nos princípios rigorosos da arte.

Em segundo lugar, quais são as pistas das quais Schleiermacher fala? Ironicamente, a segunda e a terceira trilogias de Schleiermacher (ele pensou numa trilogia de trilogias como constituinte do corpo central do pensamento platônico) coincidem em alguns pontos com as de Trásilo: a segunda tetralogia de Trásilo é composta por *Crátilo*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*; a segunda trilogia de Schleiermacher contém *Teeteto*, a sub-trilogia formada por *Sofista*, *Político* e *Banquete* e, por fim, *Fédon* e *Filebo*. Já a terceira trilogia de Schleiermacher é formada por *República*, *Timeu* e *Crítias*, enquanto a oitava tetralogia de Trásilo contém *Clitofonte* (que Schleiermacher considera espúrio), *República*, *Timeu* e *Crítias*. Como veremos, o método de Schleiermacher para determinar a cronologia nada tem a ver com o de Trásilo, o que não impede que ele tenha concedido algum lugar a Trásilo na tradição platônica¹⁸. Indício disso é o fato de que Schleiermacher nunca renunciou ao testemunho da tradição que diz que o *Fedro* é de fato o primeiro diálogo escrito por Platão. Nesse caso, é o seu estudo da tradição platônica e o peso que ela exerceu sobre sua interpretação, e não diretamente as críticas a Trásilo e Aristófanis, que tornam essa seção da *Introdução Geral* tão interessante.

2.4.2 James Geddes

Geddes é uma figura não muito conhecida e pouquíssimo comentada. Schleiermacher, que o critica com poucas e duras palavras, visa o capítulo sobre Platão da obra *An essay on the composition and manner of Writing of the antients, particularly Plato*.

O objetivo de Geddes é tornar o caráter moral de Platão manifesto a partir dos seus pensamentos sobre a oratória (ou retórica). O que é interessante nesse projeto é que ele busca nos próprios diálogos as posições de Platão acerca do tema, a fim de confirmar suas avaliações sobre os diálogos e atingir seu objetivo. Dito de outra maneira, a moralidade de Platão é presumível dos pensamentos sobre a retórica tais quais expressos nos seus diálogos: “Se formos atenciosos, seremos capazes de encontrar nos escritos de Platão, os preceitos fundamentais da verdadeira elocução.” (1748, p. 78)

¹⁸Como ele mesmo escreve: “Tudo se encaixa para atribuir-lhes [*República*, *Timeu* e *Crítias*] a posição final, *tanto a tradição*, quanto, mesmo se em graus diferentes, o caráter interior da suprema maturidade e da seriedade da idade.” (*Ibid.* grifo nosso)

Geddes parte da crítica de Platão à sofística e à poesia no que tange à retórica e seu poder sedutor para com o público. Sofistas e poetas procuram somente agradar ao público e a si mesmos. Mas Platão não podia simplesmente renunciar à eloquência e à poesia: Sócrates foi bem-sucedido em seu método dialético, mas a maneira como ele se expressava fazia seus argumentos perderem a força necessária para convencer seus interlocutores atenienses – Platão precisava reverter essa situação e determinar a verdadeira finalidade da retórica (1748, p. 74). Mas qual era a finalidade da retórica para o Platão de Geddes?

Segundo ele [sc. Platão], o verdadeiro orador direciona seus discursos para o que é melhor; sua meta principal é reformar os cidadãos, inspirá-los com amor à coisa pública, cultivar em suas almas afetos nobres e generosos: seus preceitos e instruções tendem para o que é bom e útil, ainda que se provem amargos ou desagradáveis. [...] A verdadeira glória de um orador é resgatar seus concidadãos do vício e instruí-los na virtude. [...] Seu fim último [sc. da retórica], na sua opinião, deveria ser o bem-estar e a felicidade da sociedade. Digo mais: essa descrição do verdadeiro orador é o caráter real do próprio filósofo. [...] Sua eloquência consiste em representar as belezas da honestidade e da verdade, os prazeres suscitados por afetos gentis e sociais, os torpores de uma alma devotada que ama e é amada pelo Criador! (1748, pp. 74-76)

Geddes não só compara o ofício do orador ao dos artífices, mas estabelece o próprio orador como um artífice moral dos cidadãos. Essa é, para o Platão de Geddes, a finalidade da retórica. Para atingir seus objetos, é preciso que o orador faça um bom uso da retórica – o que é conquistado pela maestria do método. Tal método consiste em perceber a semelhança e o dessemelhança; encontrar a unidade na multiplicidade e ser capaz de fazer o caminho inverso, a fim de determinar a natureza de cada coisa (Geddes dá especial atenção à justiça); e, sobretudo, “ele deve ter o poder de perceber quais argumentos serão apropriados para o temperamento de sua audiência.” (1748, p. 80) Quem acompanha a leitura, sabe que é o *Fedro* que Geddes tem em mente.

O que nos interessa aqui é a última característica, que foi a forma como Geddes leu a passagem em que Sócrates diz que o dialético sabe quando calar e quando falar e, consequentemente, apropriar o discurso proferido à alma que o recebe, ao contrário do discurso escrito. Nela está o fundamento do princípio hermenêutico de Geddes criticado por Schleiermacher, que diz: “Toda descoberta desse homem consiste no fato de que determinados diálogos platônicos se explicam mutuamente. [...] Como é possível fazer uma ordenação segundo uma explicação mútua?” (1748, p. 51).

Para Geddes, Platão adapta o que diz ao caráter do interlocutor em seus diálogos, a fim de persuadi-los da maneira mais apropriada possível. Assim, Sócrates (ou Platão) põe a mesma questão tanto no *Protágoras* quanto no *Mênon*: a virtude pode ser ensinada? Como sabemos, os dois diálogos concluem de maneira diferente: no primeiro, Sócrates e Protágoras invertem de posição ao final; no segundo, Sócrates chega à conclusão de que a virtude é dádiva divina e dá, nas palavras de Geddes, um passo além: no *Mênon*, um tema como a anamnese que não tinha participado do *Protágoras*, entra em cena. Ora, por quê?

De acordo com Geddes, a introdução desses temas e a conclusão do *Mênon*, em contraposição à interrupção do *Protágoras*, deve-se ao fato de Mênon ser um homem modesto, diferentemente de Protágoras.

Esse é só o primeiro exemplo que Geddes fornece das diversas conexões dos diálogos de Platão segundo a adaptação do conteúdo ao interlocutor. Por exemplo, ainda que a anamnese seja abordada em *Mênon*, *Fedro*, *Fédon*, *Filebo* e mesmo *Eutidemo*, o leitor deve sempre ter em conta o caráter moral do interlocutor de Sócrates e, conseqüentemente, interpretar a doutrina da anamnese, bem como o que Platão entendia por ela, comparando as diversas passagens. Mas o que Geddes tem em mente quando diz isso? A resposta é mais simples do que parece: Geddes está apenas fazendo uso do princípio aristárquico de que o autor é seu melhor intérprete, isto é, caso haja alguma dúvida sobre o que o autor pensa sobre determinado assunto, devemos procurar a resposta no interior de sua própria obra¹⁹; assim, Geddes pode dizer:

Se há alguma passagem obscura, algum sentimento arrefecidamente expresso, alguma doutrina não completamente explicada em um diálogo de Platão, vire-se para outro acerca do mesmo assunto, compare-os minuciosamente, e ireis em muitos casos encontrar seu sentido completo – mais, receio que se não for através dessa maneira, podemos quase perder a esperança de encontrá-lo. (1748, pp. 139-140)

O que o exime de uma busca por um ordenamento da obra de Platão:

O que eu pretendo mostrar não é tanto que os muitos diálogos de Platão são parte de um todo; mas antes que as muitas partes são a melhor fonte de comentários umas das outras e que as diferentes obras aspiram ao mesmo fim, a saber, aquele que ao autor pareceu de maior importância: o que prova

¹⁹ Cambraia (2005, p. 40): “Entre os princípios que Aristarco pregava no exercício da crítica, consta o de que cada autor é seu melhor intérprete, ou seja, deve-se esclarecer uma passagem com outras passagens do mesmo autor.”

suficientemente que Platão nunca quis escrever para leitores de diferentes tipos e que qualquer doutrina notável que ocorre em um diálogo, seja popular ou não, poderia ter sido introduzida noutra. (1748, p. 139)

Schleiermacher está certo em dizer que Geddes jamais poderia ordenar os diálogos platônicos a partir do princípio de que eles se explicam mutuamente – mas essa intenção, como vimos, nunca pertenceu a Geddes. De certo modo, Geddes pode ser incluído no grupo de intérpretes que concebem a obra platônica de maneira fragmentária, uma vez que não vislumbra uma continuidade entre os diálogos, mas tão somente retalhos de doutrinas expostas aqui e acolá. É preciso reconhecer também que Geddes interpretava Platão a partir dos próprios diálogos antes de Schleiermacher; mas o que torna Schleiermacher um ponto de flexão da tradição platônica moderna²⁰ é seu *insight* da interrelação entre dialógica e hermenêutica. Ainda veremos como Schleiermacher compreende essa interrelação²¹.

2.4.3 Tennemann

Tennemann é tido como o autor da primeira dissertação moderna sobre Platão (Tigerstedt, 1977, p. 77), tendo publicado os quatro volumes da obra entre os anos de 1794 e 1796. Tennemann foi o primeiro estudioso a lidar com o critério cronológico²², tal como entendido modernamente, para a ordenação dos diálogos de Platão²³.

A exigência nasceu, como vimos, no seio da nova crítica alemã que ansiava por uma contextualização histórica e rigorosa dos textos antigos. Também vimos que o próprio Schleiermacher, oito anos depois da publicação da *Introdução Geral*, continuou a mostrar uma profunda admiração por Tennemann. No início da sua *Introdução Geral* de 1804, Schleiermacher se recusa a apresentar uma *Vida de Platão* e recomenda que o leitor se dirija à obra de Tennemann, pois considera não haver estudos históricos mais profundos sobre o tema do que os do referido autor. Mais à frente, dirá que o trabalho de Tennemann obteve o êxito de

²⁰ Na verdade, se a tradição platônica moderna começa com Tennemann, temos de considerar Geddes (e outros intérpretes, como Fleury por exemplo) como pertencente a uma tradição platônica pré-moderna.

²¹ *Infra* p. 45

²² Lutolawski: “É comumente aceito que Tennemann foi o primeiro a lidar com o problema da cronologia platônica.” (1897, p. 35); Veillard-Baron: “Devemos conceder a Tennemann a justiça de ser o primeiro a ter descoberto a importância da classificação cronológica.” (1973, p. 519)

²³ Os critérios para a ordenação da obra de Platão podem ser resumidos a quatro, a saber: o pedagógico, o dramático, o teórico e o cronológico (Poster, 1998, p. 283). Essas divisões não são necessariamente excludentes, de modo que os tipos de ordenação podem ser interpolados.

montar uma cronologia da obra de Platão a partir da comparação entre dados biográficos e os vestígios destes nos próprios diálogos.

As críticas de Schleiermacher a Tennemann, por sua vez, são basicamente três. A mais evidente diz respeito ao método de Tennemann, o qual é realmente eficaz para estabelecer uma cronologia, mas se baseia em fatores externos de redação dos diálogos, de modo que relação interna dos mesmos não se evidencia:

Sua intenção [sc. de Tennemann], contudo, é menos dirigida à descoberta das relações verdadeiras e essenciais entre as obras de Platão do que a uma diferenciação geral das épocas para não acolher as imperfeições das etapas anteriores na apresentação da filosofia do Platão maduro. (2008, p. 52)

As outras duas críticas não são tão claras, o que se deve ao fato de Schleiermacher fixar a atenção no método através do qual Tennemann obtém sua cronologia e calar-se em relação ao restante da sua obra, motivo pelo qual não seria inapropriado falarmos brevemente dela.

A obra de Tennemann à qual Schleiermacher se refere chama-se *Sistema da filosofia platônica*. Segundo Vieillard-Baron, Tennemann estaria comprometido com um projeto bastante peculiar: sistematizar o pensamento platônico, tendo como guia o próprio Platão: “Meu desígnio era não dar nenhum passo, tanto quanto possível, sem a companhia de Platão ou, para dizê-lo de outro modo, de reunir e elaborar em um todo os materiais efetivamente disponíveis da filosofia platônica” (APUD VIEILLARD-BARON, 1973, p. 514). Para tanto, seria necessário um fundamento a partir do qual o sistema se deixasse deduzir, e Tennemann lança a tese de que, em Platão, tal fundamento versa que “a razão é a fonte de todo conhecimento” (APUD VIEILLARD-BARON, 1973, p. 514). Esse dado é bastante importante. Alguns intérpretes²⁴ afirmam que Tennemann foi aluno de Kant, talvez por sua interpretação kantianizante de Platão²⁵; porém, a busca de um fundamento último para a dedução do sistema do saber nos remete mais a Reinhold ou Fichte do que a Kant. De fato, Tennemann não foi aluno de Kant, mas de Reinhold (VIEILLARD-BARON, 1973, p. 515). Sua interpretação não é moderna apenas porque segue os ditames da crítica histórica e textual de seu tempo: é moderna porque é sistematizante em sentido moderno: não se trata aqui de reconstruir o sistema do próprio Platão – essa é a tarefa dos esotéricos; para Tennemann, “só um entusiasta poderia defender essa tese” (APUD VIEILLARD-BARON, 1973, p. 514) –, mas de literalmente

²⁴ O próprio tradutor da *Introdução Geral* no Brasil, Georg Otte.

²⁵ Segundo Vieillard-Baron, Tennemann traduz φρονήσις e ἐπιστήμη por praktische Vernunft (1973, p. 515)

sistematizar sua obra, partindo do pressuposto de que, se Platão possui propriamente uma filosofia, ela é necessariamente sistematizável.

Voltemos. A partir de um fundamento último, o pensamento de Platão poderia ser unificado num sistema. Ocorre que, como Schleiermacher também percebeu mais tarde, uma unidade não seria possível se os diálogos fossem fragmentos sem nenhuma relação entre si. Por isso, como diz Vieillard-Baron:

Tenneman escolhe uma data histórica, a morte de Sócrates, e supõe que alguns diálogos foram escritos antes dessa data, apoiando-se no testemunho de Diógenes Laércio e de Olimpíodoro. Ele toma também como referência as viagens de Platão à Sicília e ao Egito, dos testemunhos de Cícero, Quintiliano, Apuleio e Diógenes Laércio. Ele também prestou bastante atenção às indicações cronológicas que Platão pode ter dado no início ou no decorrer dos diálogos. (1973, p. 520)

Certo, mas tal metodologia confirma apenas a primeira crítica de Schleiermacher, i.e., que Tennemann teria dado primazia a fatores externos. Quais seriam as outras duas críticas? Como afirma Lamm:

Simplesmente não havia fatores externos suficientes. Isso criou um problema para Tennemann, que, incapaz ou não querendo renunciar à noção de um sistema platônico, precipitou-se, traindo seus próprios comprometerimentos metodológicos. Ele afirmou que Platão tinha uma dupla filosofia – uma externa, encontrada nos escritos existentes (o que Schleiermacher chamou de tradição “exotérica”) e uma “secreta” (a tradição “esotérica”). (2005, p. 94)

Mas ainda havia outra separação, a saber: a cisão entre forma e conteúdo. Tennemann teria considerado a forma dos escritos um empecilho para a apreensão do sistema platônico. Incomodava-o, ademais, o uso excessivo de imagens por parte de Platão: em seu dizer, os mitos não têm valor de verdade: “O mito não possuía, aos olhos de Platão, valor de verdade, mas apenas [o possuía] a ideia que estava a sua base” (APUD VIEILLARD-BARON, 1973, p. 522). Ademais, estes seriam totalmente dispensáveis na comunicação direta de Platão com seus discípulos: a filosofia *esotérica* de Platão, que se dirigia aos verdadeiros filósofos, e não ao populacho grego, não podia se servir de tais ‘bagatelas’ (VIEILLARD-BARON, 1973, p. 522)

Tennemann parece se enquadrar em algum lugar entre os dois grupos de intérpretes dos quais Schleiermacher fala: afirma a unidade da obra platônica mas deprecia a forma na qual ela foi escrita; pretende que Platão seja seu único guia mas é forçado a afirmar um esoterismo.

Em suma, Schleiermacher louva o trabalho de Tennemann, afinal ele fez o que ninguém fizera até então: construir uma cronologia de toda – na verdade, quase toda – a obra platônica; porém discorda de seu método e de sua depreciação da forma dos escritos platônicos. Poder-se-ia objetar que Schleiermacher também se amparou na tradição indireta, como vimos nos tópicos anteriores; porém, seu foco está no discurso dialógico enquanto expressão do pensamento de Platão.

De Tennemann, Schleiermacher irá reter a necessidade de uma unidade da obra de Platão e de uma “cronologia”; diferentemente dele, porém, conceberá a cronologia de um ponto de vista interno, do qual os fatores externos são provas, e buscará a unidade na própria atividade discursiva de Platão, a saber, na compreensão de Platão enquanto artista filosófico e dos seus escritos enquanto obras de arte cuja composição porta uma grande intenção. Para isso, uma mudança metodológica deve ser proposta.

2.5 Primeira indicação de uma virada metodológica

Para superar as dificuldades de seus antecessores, Schleiermacher propõe uma virada metodológica em dois momentos cruciais da *Introdução Geral*. Tais mudanças são indissociáveis de sua hermenêutica²⁶. A primeira delas está localizada logo nas primeiras páginas do texto. Como vimos no tópico anterior, Schleiermacher recomenda ao leitor desejoso por uma biografia de Platão a obra de Tennemann; contudo, após fazê-lo, diz: “(...) no caso de um escritor como ele (sc. Platão), o leitor entendido procura antes conhecer os pensamentos dele a partir das próprias obras.” (2008, p. 29) E prossegue:

Seria mais pertinente para essa finalidade apresentar algo, se for possível, dentro dos limites preestabelecidos, sobre o estado das ciências dos gregos na época em que Platão iniciou sua carreira, sobre o progresso da língua grega

²⁶ Schleiermacher começou a lecionar hermenêutica na Universidade de Halle no mesmo ano em que publicou o primeiro volume de suas traduções de Platão. Estudiosos concordam que há uma relação entre a experiência de Schleiermacher enquanto tradutor e intérprete de Platão e sua hermenêutica (além de sua própria filosofia, pela qual Schleiermacher se insere na tradição platônica não apenas enquanto intérprete, mas propriamente como um platônico): Julia A. Lamm (2021), Yvon LaFrance (1990), Dilthey (1999), Gadamer (1969).

em relação à designação das ideias filosóficas, sobre os escritos existentes na época e sobre o presumível motivo de sua divulgação. (2008, p. 29)

Há de se notar, com Julia A. Lamm, que:

Esse conhecimento hábil do todo – da língua compartilhada pelo autor e seu público original, do contexto histórico e intelectual, – é o que na sua *Hermenêutica*, Schleiermacher viria a chamar de parte “gramatical” da explicação. (2005, p. 96)

Ao lado desse procedimento interpretativo, Schleiermacher sugere ainda outro:

(...) Quem não tem tanto conhecimento do estado precário da língua grega de então em termos filosóficos *para sentir em que e como Platão era limitado por ela e onde ele mesmo se esforça em elaborá-la; inevitavelmente essa pessoa errará na compreensão dessa obra.* (2008., p. 29-30, grifo nosso)

A esse procedimento interpretativo voltado para a maneira individual pela qual o autor se expressa na língua, Schleiermacher chamou em seus manuscritos sobre *Hermenêutica* de interpretação técnica. Mas, afinal, o que são esses procedimentos? Para isso, precisamos nos voltar de maneira sucinta à hermenêutica de Schleiermacher.

A definição, se é que podemos chamá-la assim, da interpretação gramatical na *Introdução Geral* se assemelha muito àquela da introdução da *Hermenêutica Geral de 1809-10*. Ali, podemos ler: “Pressupõe-se o conhecimento da língua e do tema no leitor e no ouvinte primitivos. A hermenêutica remete, portanto, logo de início, à gramática e às ciências, sem as quais ela deveria assumir ela mesma todo o ensinamento.” (1987, p. 73) Aqui, a língua – e o próprio objeto designado – são apresentados como algo compartilhável entre o leitor e ouvinte originários; portanto, comum também ao autor que profere o discurso. A tarefa da interpretação gramatical, segundo Schleiermacher, consiste em encontrar o sentido de um discurso a partir da língua enquanto esse fundo comum, e somente a partir dela: “A primeira tarefa é: construir a partir do inteiro valor prévio da língua, comum ao escritor e ao leitor, e procurar somente nele a possibilidade da interpretação.” (2012, p. 70). O que não fica claro à primeira vista é como as ciências poderiam se relacionar com gramática. A seguinte nota marginal, de 1832, pode nos ajudar a esclarecer essa relação:

A interdependência de hermenêutica e gramática consiste em que cada discurso só pode ser apreendido sob a pressuposição do entendimento da língua (...) isso leva à unidade de falar e pensar (...) pois não há pensamento sem discurso. (...) Ora, como a hermenêutica deve levar ao entendimento do conteúdo do pensamento, mas como o conteúdo de pensamento só é real pela língua, a hermenêutica se assenta na gramática enquanto conhecimento da língua. Se então consideramos o pensamento no ato de comunicação pela língua, que é justamente a mediação para a comunidade do pensamento, isso não tem outra tendência senão produzir o saber como algo comum a todos. Disso resulta a relação comum da gramática e hermenêutica para com a dialética, como ciência da unidade do saber. (2015, pp. 6-7)

Voltando à *Hermenêutica Geral de 1809-10*, após dizer que a compreensão necessita do conhecimento da língua e do objeto, Schleiermacher nos diz que tal conhecimento só é possível a partir da compreensão do discurso humano. É do discurso humano individual o qual “corresponde a uma série de pensamentos naquele que discorre” (1987, p. 75) que trata a interpretação técnica. Schleiermacher quer indicar que a maneira individual pela qual se combinam pensamentos numa determinada língua requer um procedimento interpretativo próprio.

Metodologicamente, o significado de uma palavra, frase, partícula etc., para Schleiermacher, é determinável pelo contexto, e isso vale até mesmo para conceitos filosóficos. Na obra de Platão, por exemplo, ἰδέα e εἶδος não possuem o mesmo significado em todas as suas ocorrências. Mas como delimitar tais contextos que possibilitam a reconstrução do significado? Pela comparação de uma série de usos cognatos, o que Schleiermacher chama de “passagens paralelas”.

Isso vale também para a interpretação técnica, cuja tarefa Schleiermacher define como a compreensão da parte que o pensamento do autor ocupa em relação ao todo de sua cadeia de pensamentos.

Passagens paralelas concernem tanto a interpretação técnica quanto a interpretação gramatical:

44. Elas [sc. passagens paralelas] são de dois tipos: paralelas de palavras, paralelas de pensamentos.

1. Ali onde a mesma palavra aparece em outros contextos a partir dos quais ela pode ser compreendida e de maneira que o paralelismo torne necessária a identidade da significação ou uma analogia determinada.

2. Ali onde a palavra difícil não aparece completamente mas, onde o pensamento é reconhecido pelo paralelismo como sendo o mesmo ou análogo de alguma maneira.²⁷ (1987, p. 86)

2.6 Segunda indicação de uma virada metodológica

Na segunda indicação metodológica que Schleiermacher oferece para a leitura de Platão, ele propõe uma apresentação disjuntiva do conteúdo das obras platônicas.

Esse método propõe separar o conteúdo da forma e expô-lo, como o próprio Schleiermacher escreve, “sem forma, de modo fragmentário e isolado e despido do seu ambiente e das suas relações” (2008, p. 40). Como vimos, as passagens paralelas se aplicam também à cadeia de pensamentos do autor, motivo pelo qual Schleiermacher pode dizer que esse projeto é realizável.

No entanto, tal apresentação do conteúdo não garante por si só uma compreensão da obra, justamente porque o conteúdo assim extraído é examinado como que *in vitro*. Para Schleiermacher, a utilização desse método pode comparar o material recolhido; mas o problema é que pode fazer apenas isso: comparar. Na verdade, se Schleiermacher seguisse apenas comparando o conteúdo de passagens paralelas, seu projeto não diferiria muito do de Geddes. É preciso que haja um meio de ordenar os diálogos, já que esse é seu objetivo principal.

Em 1805, um ano após escrever a *Introdução Geral*, Schleiermacher diria no seu primeiro manuscrito sobre hermenêutica:

Apenas através da composição e comparação de particulares chega-se à unidade interna. (...) Completude do particular, porém, jamais é de se esperar; logo, a tarefa é um infinito. como pode ser restituída a completude? E mesmo que se a tivesse, qual seria a garantia para a justeza da concepção da unidade interna? A fiança não poderia ser outra vez uma regra metódica, mas apenas o sentimento. (2012, p. 76)

O problema, no presente contexto, parece se impor da seguinte maneira: a compreensão de uma obra de Platão depende da comparação de seu conteúdo com o conteúdo de outras obras do mesmo autor, ao passo que esse processo, se realizado isoladamente, sucederia *ad infinitum*. Ou como escreve o próprio Schleiermacher na *Introdução Geral*:

²⁷ É preciso notar que o princípio aristárquico que opera em Geddes, a saber, que o autor é o seu melhor intérprete, é o mesmo que está em jogo nas passagens paralelas.

Aqueles aos quais se apresentam essas partes e realizam a comparação das mesmas não atingirão, apenas através desse procedimento, um conhecimento da natureza do todo. (...) Pois, se em algum lugar, forma e conteúdo são inseparáveis, é nessa filosofia, e cada frase somente poderá ser compreendida em seu contexto e limites estabelecidos por Platão. (2008. p. 40)

Ou seja, o procedimento comparativo deve ser complementado por um outro procedimento, o qual, por sua vez, fornece uma visão do todo. A esse procedimento, Schleiermacher chama divinação ou, como vimos na passagem supracitada referente ao seu manuscrito sobre hermenêutica mais próximo da publicação da *Introdução Geral*, sentimento. Aqui não é o lugar apropriado para tematizar uma noção tão controversa²⁸. O complemento do método disjuntivo, segundo Schleiermacher, deve ajudar a estabelecer a união dos diálogos como exposições progressivas do pensamento de Platão. Como vimos no tópico anterior, Schleiermacher vê o pensar e o falar em sua unidade; portanto, a particularidade da composição individual dos pensamentos é passível de ser exposta no discurso. A essa particularidade com a qual um indivíduo, no caso Platão, dispõe seus pensamentos no discurso, Schleiermacher chama estilo: “a maneira pela qual o pensamento se realiza progressivamente na exposição” (1987, p. 99). É então que a forma dialógica dos escritos platônicos e uma interpretação bastante original da condenação da escrita no *Fedro* confluem para o estabelecimento de uma ordem de leitura dos diálogos de Platão.

2.7 Estabelecendo a ordem dos diálogos

²⁸ Em termos básicos, tal noção está ligada ao problema de que, sem a pressuposição de um incondicionado – por inatingível e incognoscível que seja – e de uma consciência imediata, o conhecimento enquanto crença verdadeira justificada, sendo mediado e condicionado, sofreria um regresso ao infinito: o juízo A é B deve ser mediado e condicionado pelo juízo A’ é B’ e assim sucessivamente, de maneira que, como escreve August Schlegel: “(...) a origem de tudo se perde na escuridão dos tempos...” (2014, p. 29). Segundo Frank (2004), os românticos seguiram Jacobi e nomearam o que rompe esse regresso de *sentimento*. De maneira análoga, a comparação de passagens individuais levaria ao regresso ao infinito e nada diria acerca do sentido determinado da passagem em questão, a não ser que esse movimento fosse interrompido por um *sentimento* que conferisse certeza à unidade de sentido examinada pelo intérprete.

As reflexões de Schleiermacher acerca da natureza da forma dialógica são apresentadas no contexto da crítica à escrita do *Fedro*. Segundo ele mesmo, a determinação do contexto no interior do qual cada diálogo se insere é esclarecida pela crítica à escrita no *Fedro* (2008, p. 42).

Quadro 4 – Schleiermacher e a crítica da escrita

<i>Schleiermacher</i>	<i>Fedro</i>
1) [...] ele [sc. Platão] se queixa de quão incerta a comunicação escrita sempre permanecerá, tanto se a alma do leitor a reproduz de maneira também autônoma, apropriando-se verdadeiramente dela, quanto se a alma do leitor, devido à compreensão aparente das palavras e das letras, tiver chegando apenas a uma ideia vazia, como se ela soubesse o que, contudo, não sabe. (op. cit., loc. cit.)	Na escrita confiando, é de fora, por alheias impressões e não por eles mesmos, que se recordam; assim, não para a memória, mas para a recordação achaste um medicamento. E, da sabedoria, aos teus aprendizes transmitem uma aparência, não a verdade. Pois, com tua ajuda, muito informados sem ensino, muito avisados parecerão, quando na maioria dos casos são desavisados, e difíceis de conviver, tornados aparentes sábios em vez de sábios. (275a3-b2)
2) Por essa razão, é uma tolice apoiar-se nisso, sendo apenas o ensino vivo e oral realmente confiável. (loc. cit.)	Portanto, o que pensasse uma arte ter deixado em letras, e o que a recolhesse como algo claro e firme de letras fosse sair, de muita ingenuidade dariam prova e realmente a profecia de Ámmon ignorariam. (275c5-8) / Os [discursos] ensinados e proferidos em vista da aprendizagem são os únicos em que há clareza e precisão e que valem o nosso esforço. (278a3-5)
3) É a isso que Platão está se referindo quando diz que o pai do discurso oral sempre poderia ajudar a este e defendê-lo. Não apenas contra as objeções daqueles que têm uma opinião diferente, mas também contra a teimosia daquele que ainda não sabe. (op. cit., p. 43)	E uma vez escrito, fica rolando por toda parte todo discurso, igualmente entre os que sabem como entre aqueles com os quais nada tem a ver, e nunca sabe a quem ele justamente deve falar e a quem não. Transgredido e não com justiça censurado, do pai ele sempre precisa como assistente; pois ele próprio não é capaz de se defender nem de se assistir por si mesmo. (275d9-e5)
4) [...] o discurso escrito não tem nenhuma resposta a qualquer outra pergunta. (loc. cit.)	O mesmo fazem os discursos [sc. em comparação com a pintura]; poderias crer que um pensamento anima o que eles dizem; mas se algo perguntas do que é dito querendo aprender, uma só coisa eles indicam e a mesma sempre. (275d7-9)
5) [...] Mesmo pensando naquela intenção imediata de que a escrita seja, para ele e os seus, uma lembrança dos pensamentos já habituais [...] (loc. cit.)	Mas os jardins da escrita, como é provável, por brincadeira ele os semeará e escreverá quando escrever, para si mesmo entesourando lembranças para a esquecida velhice. (276d1-4) / Os melhores deles constituem um lembrete para os que sabem (278a1)

Fontes: Platão, 2016; Schleiermacher, 2008.

Os itens 1 e 2 correspondem à incapacidade de o escrito ensinar. O ensinamento oral tem a vantagem sobre o escrito na medida em que o aluno pode perguntar ao professor aquilo que não compreendeu, porquanto se trata de uma comunicação viva. O que nos leva aos itens 3 e 4: sem essa explicação viva, i.e., sem o socorro de seu pai, o escrito, quando perguntado dirá o mesmo, colocando-o em risco tanto para aqueles que sabem e discordam da matéria quanto para aqueles que não sabem. O item 5 corresponde à utilidade da escrita: ela é um auxílio à memória.

Resumamos os pontos: A escrita não produz nenhuma garantia de saber; ao contrário, é possível que ela produza uma aparência de saber: apenas o ensino oral é confiável. Depois, o escrito, por ausência do socorro paterno, não sabe se proteger. Por fim, ele diz sempre o mesmo. E, não obstante todos esses problemas, diz Schleiermacher, a escrita é um risco que Platão deve correr.

Começamos pelo primeiro ponto, correspondente aos dois primeiros itens. Na concepção de Schleiermacher, Platão não escreveu diálogos por acaso, mas porque “a forma dialógica, necessária para a imitação daquela comunicação mútua original, tornou-se tão indispensável e natural para os seus escritos quanto para o seu ensino oral” (2008, p. 44). Aqui notamos que Schleiermacher não tem em mente o discurso escrito ou falado, mas unicamente a forma dialógica – falada ou escrita (ou mesmo no pensamento solitário). É exatamente essa forma que possibilita, através dos diálogos escritos, a lembrança dos pensamentos habituais tanto por parte de Platão quanto de seus discípulos (item 5).

Quanto ao problema de que o escrito diz sempre o mesmo, Schleiermacher sustenta que a maneira pela qual Platão expõe seu pensamento não é explícita nem direta: o leitor não pode avançar em direção a um novo conteúdo sem que tenha compreendido o anterior. Para isso, Platão, em primeiro lugar, leva o leitor ao reconhecimento da ignorância; depois, obriga-o a ascender ao *único* pensamento intencionado por ele, i.e., acessar um novo conteúdo a partir de alusões internas ao texto.

Lembremos da importância das passagens paralelas: elas não servem apenas à interpretação gramatical, mas também à interpretação técnica, cuja tarefa é determinar o *locus* que um pensamento ocupa na cadeia geral de pensamentos do autor. Ao fazermos isso, ascenderemos a um novo conteúdo paulatinamente. Aqui, o leitor é obrigado a 1) utilizar o método hermenêutico comparativo quando do reconhecimento da ignorância, confrontando as passagens paralelas; 2) ascender ao *único* pensamento possível de ser intencionado por Platão através da divinação, uma vez que, já o dissemos, a comparação pura e simples levaria ao regresso ao infinito. Assim, começamos a progredir na ordenação da obra de Platão, e

respondemos ao problema de que o escrito diz sempre o mesmo. “Ou então”, como escreve o próprio Schleiermacher:

O estudo é revestido não com algo parecido a um véu, mas com uma pele própria que esconde ao desatento, e somente a ele, aquilo que efetivamente deve ser observado ou encontrado, mas ao atento apenas aguça e purifica ainda mais o sentido para *a coerência interna*” (2008, p. 45)

O que responde ao segundo problema, a saber: que o discurso escrito é incapaz de defender-se. A cada etapa do processo, se realizada com sucesso pelo leitor atento, nasce nele o pensamento intencionado por Platão.

Terminado esse processo, Platão terá sido compreendido como filósofo e artista (2008, p. 41). Schleiermacher considera que forma e conteúdo são inseparáveis na filosofia de Platão, como *em nenhum outro lugar*. Por quê? A resposta já foi dada: porque a *forma* dialógica é a mais apropriada para comunicar *pensamentos*; ela é a forma pela qual Platão pensa e ensina. Por conseguinte, a produção escrita de Platão enquanto artista, visto que é dialógica, deve tornar possível o acesso progressivo ao seu pensamento enquanto filósofo; e uma vez que esse acesso é progressivo, o intérprete, no próprio interpretar, estabelece a cronologia dos diálogos. Dito de outro modo, para Schleiermacher, o estabelecimento de uma ordenação dos diálogos resulta da interpretação deles mesmos.

Um último apontamento. Apesar do que vimos nesta seção, a interpretação da crítica da escrita por Schleiermacher não confere superioridade ao escrito sobre a oralidade. Ela apenas diz que o diálogo é a *forma* de comunicação filosófica por excelência – algo que Schleiermacher adotará mais tarde para a sua própria filosofia dialética. De fato: “[Platão] procurou tornar também o ensinamento escrito *o mais semelhante possível* àquele ensinamento *melhor* [sc. ao ensinamento oral], e foi bem-sucedido nessa tentativa. (2008, p. 43, grifos nossos). Ora, tornar semelhante não é tornar idêntico, por mais bem sucedida que essa semelhança venha a ser. O ensinamento melhor continua a ser o oral, de modo que a forma dialógica escrita apenas atenua os problemas da comunicação do pensamento.

2.8 Controvérsias: unidade, autenticidade e cronologia

A respeito da datação do *Fedro*, as críticas de Lutolawski são exemplares e bem didáticas. Ele diz que Schleiermacher exagerou na datação do *Fedro*. Diz, ademais, que

Schleiermacher considerou espúrios muitos dos diálogos que mais tarde viriam a ser tomados por autênticos e que ele acreditava que a filosofia de Platão nunca se desenvolveu, ou seja, que Platão tinha toda a sua filosofia pronta até mesmo antes de começar a escrever. Essas críticas já haviam sido dirigidas a Schleiermacher por Karl Friedrich Hermann, a quem Lutolaswki também reserva uma exposição. Dado que unidade, autenticidade e cronologia estão interligadas em Schleiermacher, falaremos a seguir dos três pontos levantados contra Schleiermacher.

Sobre a questão da autenticidade, o primeiro cânone crítico de Schleiermacher é Aristóteles. De Aristóteles, Schleiermacher colhe não somente a atribuição de autoria dos diálogos, mas “as obras de Platão que são também as mais importantes quanto ao sentido de sua filosofia” (2008, p. 59). Tais obras centrais são: *Fedro*, *Protágoras*, *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Fédon*, *Filebo*, *República*, *Timeu* e *Crítias*.

O primeiro apreciador do sistema platônico [sc. Aristóteles] evidentemente teve que levar em consideração, em primeiro lugar, suas tendências mais importantes, sem exceção e, assim, nós de fato as encontramos nas obras mais atestadas por ele (2008, p. 60)

O restante da obra platônica deve atender a três critérios: peculiaridade da linguagem, conteúdo comum e forma. Para Schleiermacher, o que importa, no fim das contas, é a maneira como a composição dos pensamentos de Platão se expõe na forma de comunicação dialógica, a qual se configura como “o exercício imediato (...) do primeiro princípio sobre os efeitos da escrita” (2008, p. 62). A partir daí se torna claro como e por que ordenamento e autenticidade são diretamente proporcionais: à medida que se interpreta e ordena, um diálogo ganha naturalmente sua autenticidade ao vincular-se em meio àquelas obras centrais – aquelas são o tronco, estes, o broto. Ordenamento, a propósito, se diz cronologia, a qual, para Schleiermacher, não parte de nenhum ponto específico no tempo – é apenas uma sequência que obedece a uma análise interna da obra (2008, p. 54). Esforços externos são bem-vindos, porém secundários.

Assim, Schleiermacher pode concordar com a tradição que o *Fedro* tem ares juvenis e dizer que a cronologia de Tennemann, embora não coincida necessariamente com a sua, serve como prova natural dela; mas o que importa para a alocação do *Fedro* no primeiro lugar é o fato de Schleiermacher considerar que esse diálogo apresenta uma visão prévia do todo da filosofia platônica. Já abordamos esse tema; o que não dissemos, porém, é que aqui está em jogo o postulado da circularidade da compreensão humana – ou o círculo hermenêutico, se se quiser. Só se compreende o todo através das partes, as quais, por sua vez, são compreensíveis apenas através do todo. Günther Buck possui uma ótima explicação sobre o círculo:

Esse procedimento circular é explicado da seguinte maneira: o sentido do todo é antecipado, ainda que vaga e necessariamente de um modo relativamente informal; à luz dessa antecipação, a compreensão das partes é efetuada. Inversamente, a compreensão das partes retroage sobre a compreensão do todo, contribuindo para a sua especificação num processo de contínua confirmação ou correção da compreensão anterior. (1978, p. 32)

É seguindo esse mesmo itinerário que Schleiermacher interpreta o *Fedro*²⁹. Para Schleiermacher, o círculo possui vários níveis: de uma palavra numa frase até a obra de um autor em relação a outras obras da mesma época. Assim, é compreensível que Schleiermacher diga que “cada diálogo não deve ser compreendido apenas como um todo para si, mas também como em contexto com os outros” (2008, p. 41), uma vez que o círculo abrange também a relação de uma obra individual com o restante das obras do autor. Nesse caso, o *Fedro* é o primeiro porque ele oferece, segundo Schleiermacher, juntamente com o *Protágoras* e o *Parmênides*, “as primeiras noções daquilo que está na base de tudo que se segue” (2008, p. 73). Essas primeiras noções se desdobram e atingem cada vez mais cientificidade, segundo Schleiermacher.

Enfim, que o todo da filosofia platônica deva ser apreendido previamente é uma imposição metodológica da arte hermenêutica; e como o círculo subjaz todo ato de compreensão, qualquer corrente – seja desenvolvimentista, unitarista ou mesmo isolacionista – estará sujeita a ele.

Contudo, apesar de não constituir o ponto fulcral para alocar o *Fedro* na primeira posição, Schleiermacher considerava os fatores externos como a prova natural de sua ordenação. Como essa prova não podia advir de Tennemann – que reservou ao *Fedro* uma data tardia –, veio da tradição dos antigos. Visto por esse ângulo, atribuir o primeiro lugar ao *Fedro* foi realmente uma atitude exagerada – não o seria, caso ele se contentasse com o aspecto principal de sua ordenação, qual seja, a evolução interna da obra de Platão³⁰

²⁹ Para a interpretação do *Fedro* por Schleiermacher, ver LAFRANCE, Yvon. Schleiermacher lecteur du Phèdre de Platon. Ver também A. LAMM, Julia. The art of interpreting Plato.

³⁰ No Brasil, o projeto da dialética das temporalidades de Hector Benoît, consegue conciliar de maneira mais bem sucedida os fatores internos e externos à obra.

3 LEGADOS DA LEITURA DE SCHLEIERMACHER

3.1 A crítica de Nietzsche

Ainda no século XIX, temos um grande estudioso de Platão e crítico de Schleiermacher: Nietzsche. O autor, a quem os novos esotéricos não cansarão de recorrer, abre sua *Introdução ao estudo dos Diálogos de Platão* com diversas críticas a Schleiermacher. Não convém elencar aqui todas as críticas. Chamemos atenção apenas para aquela que nos interessa e na qual Nietzsche acerta o alvo com precisão:

Ele [sc. Schleiermacher] se funda sobre o pensamento segundo o qual, mediante esses escritos, ‘aquele que ainda não sabe é conduzido ao saber’, o que se efetuará pela máxima aproximação da melhor forma de ensinamento, a conversa oral. (...) Segundo Schleiermacher, a escrita deve ser *o segundo melhor meio de conduzir aquele que não sabe ao saber*. (2002, pp. 9-10, grifo nosso)

3.2 A questão da forma dialógica até 1930

Como escreve Arthur A. Krentz:

Friedrich Schleiermacher foi um dos primeiros intérpretes “modernos” a sustentar que a forma do diálogo não era acidental, mas antes a única forma de expressão adequada para o seu conteúdo filosófico. Os outros intérpretes de Platão do século XIX ignoraram amplamente o *insight* de Schleiermacher; e não antes do século XX sua posição seria adotada novamente por outros filósofos na Alemanha. (1983, p. 44)

É propício ter em conta o estado dos estudos literários. Segundo Paul de Man, o estudo da literatura se desenvolveu como um campo autônomo apenas no século XIX (1986, p. 21). Esse é um fator que *pode* ter impulsionado a retomada da questão em larga escala com certo atraso, somente a partir do século XX.

Um dos primeiros trabalhos dedicados à relação forma e conteúdo foi publicado por Julius Stenzel, em 1916. Não vemos nesse trabalho a mesma abordagem de Schleiermacher. Stenzel parece mais interessado nas tensões entre o gênero literário do diálogos socrático enquanto imitação da figura de Sócrates e a doutrina filosófica do próprio Platão, tensão esta que se configura da seguinte maneira: Sócrates, ao dialogar sobre problemas éticos, fica a meio caminho de sua fundamentação; Platão, ao contrário, tem convicção que, sem a demonstração do princípio do Bem, a atividade vital de Sócrates permaneceria incerta:

O estado de dúvida de Sócrates no *Mênon* e no *Fédon* (para além do qual nós vimos que ele não se arriscaria, embora a meta estivesse próxima) certamente não implica que o próprio Platão duvidasse da necessidade de atingir um mundo superior; ao contrário, sua intenção é provar que sem essa etapa final, não pode haver demonstração do princípio central da vida de Sócrates: que a Virtude pode ser ensinada, contanto que ela não seja uma mera opinião acerca do Bem, mas conhecimento. (1940, p. 31)

O cume da tensão entre o diálogo socrático enquanto forma artística e a doutrina filosófica de Platão, segundo Stenzel, seria o *Fedro*, no qual Platão de fato teria reconhecido sua atividade literária como mera brincadeira. À medida que Platão se afasta da problemática socrática e se torna cada vez mais ciente de sua própria doutrina, o diálogo socrático dá lugar aos escritos dialéticos e outros personagens são introduzidos. É claro que Stenzel tem uma justificativa para o reaparecimento de Sócrates como figura condutora no *Filebo*: é um diálogo que trata de um tema ético, qual seja, a vida que merece ser vivida. Além do mais, os traços característicos de Sócrates, segundo Stenzel, teriam desaparecido.

Um retorno a algo parecido com a posição de Schleiermacher acerca da relação entre forma e conteúdo apareceria um pouco mais tarde, em 1928, com a publicação em três volumes do Platão de Friedländer. No oitavo capítulo do primeiro volume, Friedländer diz, entre outras coisas, as seguintes palavras sobre a forma dialógica:

Ele [sc. Platão] queimou suas tragédias, mas a nova experiência – não mais Édipo ou Filoctetes, mas unicamente Sócrates – demandava uma expressão criadora. Se ele fosse bem sucedido nisso, se ele encontrasse os meios para elevar a conversação socrática às alturas de uma nova arte dramática, essa maneira de escrever ao menos anteciparia a objeção feita contra livros escritos, de que eles são rígidos e não sabem como responder, mas entoam apenas um tom, como um vaso de bronze. Pois o diálogo escrito transmite sua dinâmica dialética e dialógica ao leitor. Para ele é dirigida qualquer questão levantada por Sócrates. (...) O diálogo é a única forma de livro que parece suspender a própria forma do livro. (1969, p. 165-166)

Aqui parece ecoar a interpretação de Schleiermacher acerca da crítica da escrita. Contudo, um elemento que não se encontrava na interpretação de Schleiermacher entra em cena: a superação do problema da escrita pela forma dialógica. Como vimos, Schleiermacher não afirma que o diálogo escrito supera o diálogo oral. Friedländer, ao contrário, não só o afirma como acrescenta que o diálogo é uma espécie de anti-livro, uma vez que a forma dialógica é a “única” capaz de suspender a forma do livro – e, com isso, seus perigos e suas limitações. Dito de outro modo, a diferença entre Schleiermacher e Friedländer acerca da forma dialógica dos escritos platônicos é que aquele não aceita uma superposição entre escrita e oralidade, enquanto este o faz sem reservas.

De qualquer modo, as reflexões de Friedländer e de Stenzel são díspares: em momento algum de seu texto, Stenzel afirma o que vimos Friedländer afirmar. De fato, Stenzel diz que “o diálogo socrático tem apenas um valor indireto enquanto fonte da doutrina de Platão” (1940, p. 20).

Há ainda que se citar o famoso artigo de Philip Merlan, *Form and content in Plato's Philosophy* (1947). Merlan não está propriamente preocupado com a forma dialógica em si, mas em mostrar como alguns elementos impedem o fechamento interpretativo dos diálogos. Uma hipótese interessante de Merlan é interpretar a vida política de Platão a partir de sua filosofia, não contrário – tendência de sua época, como já o início do primeiro capítulo do *Platão* de Friedländer testemunha.

Decerto, a forma e o conteúdo são tratados nesses escritos; de modo algum, todavia, no mesmo sentido de Schleiermacher – exceto em Friedländer. A meu ver, a leitura de Friedländer é a que, nessa época, mais se aproxima e até mesmo exagera a concepção schleiermacheriana de diálogo; dito de outro modo, são interpretações como as de Friedländer que ajudaram a tornar corrente aquela concepção segundo a qual a forma do diálogo platônico é capaz de superar o problema da escrita no *Fedro*.

3.3 A questão após 1959: algumas incompreensões e uma continuidade

O que, afinal, a *Introdução Geral* de Schleiermacher tinha a dizer para os platonistas do século XX? Lembremos do primeiro capítulo.

Corria por fora a tese de que Platão poderia ter legado sua doutrina não à escrita, mas à oralidade, muito por conta da exposição de Aristóteles em *Metafísica A*, 6. No século XX, Léon Robin e David Ross fizeram empreendimentos importantes no sentido de procurar tais doutrinas. Mas foi apenas em 1959, quando a obra inaugural de Krämer foi publicada, que a questão tomou maiores proporções. Essa obra deu início à chamada Escola de Tübingen-Milão. Aqui, já vimos chamando seus integrantes de novos esotéricos. Platão parecia, então, ter preterido a escrita em prol da oralidade, ou seja, do ensinamento oral. O final do *Fedro* e a *Carta VII* davam ensejo a essa tese – nenhum texto, nem mesmo os próprios diálogos escaparam à crítica.

Segundo os novos esotéricos, o que obstruiu tais estudos foi justamente a repercussão da obra de Schleiermacher: a identificação da forma literária com o pensamento, o alijamento da tradição indireta e, por conseguinte, das doutrinas não escritas de Platão, teria se tornado o

paradigma hermenêutico dominante da modernidade, ao qual convencionou-se chamar de schleiermacherianismo.

Os novos esotéricos costumam se postar de maneira altamente crítica a Schleiermacher, embora haja dissidências internas quanto a sua contribuição para a interpretação de Platão. Um ponto notável é o reconhecimento das reflexões de Schleiermacher sobre a forma e do conteúdo como via de acesso legítima para os diálogos platônicos: o projeto de Szlezák se erige declaradamente sobre essa via, como vimos.

Contudo, Schleiermacher traça um amplo diálogo com a tradição. O posicionamento do *Fedro* como primeiro dos diálogos é, em parte, fruto desse diálogo. Ademais, vimos a importância que Schleiermacher concedeu a Aristóteles para a verificação de autenticidade dos diálogos, a qual depende, entre outras coisas, do conteúdo filosófico.

Schleiermacher decerto disse que o público cultivado quer encontrar o pensamento de Platão nos próprios diálogos; mas não porque deve-se dispensar outros escritos da época; ao contrário, é porque tal público, enquanto *cultivado* (o qualificativo faz toda a diferença), conhece suficientemente a língua grega à época de Platão – sem o que a interpretação gramatical não seria possível – e conhecia também o estado das ciências tal qual sedimentado nela – sem o que a interpretação técnica não é possível –, para comparar a expressão escrita dos pensamentos de Platão com a expressão de outros escritores e compreender como a composição de seus pensamentos se realiza na própria obra escrita, isto é, como ele tratou à sua maneira os temas de seu tempo. Isso não significa um abandono dos testemunhos de Aristóteles; ao contrário, a comparação com Aristóteles é tanto mais necessária porque ajuda a demarcar a individualidade tanto dele quanto de Platão, bem como os pontos de atração e de repulsão.

Há outro ponto que gostaríamos de frisar: a posição particular de Schleiermacher acerca da escrita pouco mudou ao longo do tempo. Se, em 1804, como vimos, ele qualificava o ensinamento oral melhor que o ensinamento escrito, em 1919, ele dirá, exortando o escritor a ter em conta os limites de sua atividade: “Claro, a voz viva facilita muito a compreensão, mas aquele que escreve deve ter em conta que ele não está falando.” (1987, p. 111). Em agosto de 1829, ele dirá,

Eu quero fornecer ao intérprete de obras escritas o conselho *urgente de exercitar com zelo a interpretação das conversações significativas*. Pois, a presença imediata do falante, a expressão viva que manifesta a participação de todo o seu ser espiritual, a maneira como ali os pensamentos se desenvolvem a partir da vida comum, tudo isto estimula, *muito mais do que o exame solitário de um texto inteiramente isolado*, a compreender uma sequência de pensamentos. (2012, p. 34, grifos nossos)

E, em outubro do mesmo ano, citando o mito de Theuth: “Platão já havia dito, a utilidade da escrita consiste *apenas* em remediar a falta de memória; ambigualmente, pois, sendo ela fundada sobre a perda de memória, por sua vez, ela favorece precisamente essa perda” (2012, p. 51, grifo nosso). O fato de Schleiermacher delegar à escrita sempre o segundo lugar em relação à fala, mesmo em contextos diversos daquele que examinamos na *Introdução Geral*, deveria alertar-nos para não justapormos, no caso de sua interpretação de Platão, obra literária e conteúdo filosófico. É certo que, para Schleiermacher, a forma dialógica independe do *medium* de propagação. Mas, com isso, apenas acabamos de ver o que Nietzsche já tinha visto: a forma dialógica escrita é a *segunda* melhor via de ensinamento para Schleiermacher. A primeira é a oral³¹.

Outro apontamento que gostaríamos de fazer: Schleiermacher em momento algum admite que o pensamento esotérico de Platão não possa existir. O que ele diz é que tal pensamento deveria ser fruto de pesquisas históricas consolidadas, das quais seu tempo ainda carecia, ou de uma apresentação teórica. A respeito desta, Schleiermacher concede que os neoplatônicos são merecedores de elogios. Em relação à tradição indireta, interessante para essa discussão é a carta de Schleiermacher a Boeckh, da qual Thouard nos dá testemunho:

Na carta que ele escreverá a Boeckh na ocasião da recensão que este fez ao segundo volume das traduções no *Heidelbergische Jahrbücher* em 1808, Schleiermacher explica bem que ele fez uso – contra Schlegel, que os rejeitava em razão das relações obscuras entre Aristóteles e Platão, e contra Ast, que os ignorava – de passagens nas quais Aristóteles evoca textos platônicos. Para as outras doutrinas, seu “cânone crítico” é excluir tudo que se apresenta como pertencente ao pitagorismo antigo e que Aristóteles não menciona. (THOUARD, 1998, p. 516, grifo meu)

Em resumo: 1) Não é verdadeiro que Schleiermacher tenha identificado a obra literária com o pensamento de Platão. Ela é, enquanto forma apenas, semelhante ao ensino oral, que, para Schleiermacher, é superior. Ademais, para Schleiermacher, entre a expressão linguística do pensamento – o discurso – e o próprio pensamento há unidade, mas não identidade³². Se houvesse identidade entre o discurso – falado ou escrito – e o pensamento, não haveria incompreensão e Schleiermacher jamais precisaria ter elaborado um método hermenêutico; 2) Não é verdadeiro dizer que Schleiermacher rechaçou o esoterismo e a tradição indireta. Como dissemos no parágrafo anterior, na opinião de Schleiermacher, o primeiro carecia de estudos históricos, embora encontrasse entre os neoplatônicos um desenvolvimento fecundo. Quanto à

³¹ Não se deve omitir, contudo, que Nietzsche acusa Schleiermacher de uma posição muito moderna quanto à literatura.

³² *Infra* p. 45.

tradição indireta, vimos não só o diálogo que Schleiermacher traça com ela, mas seu testemunho, no qual ele diz ter feito amplo uso de Aristóteles.

Outros intérpretes seguiram na direção oposta e defenderam que a escrita dialógica é capaz de superar os problemas da crítica da escrita no *Fedro*. Este é um ponto importante: *todos* os intérpretes a seguir acentuarão que Platão não escreveu tratados, mas diálogos: Leo Strauss³³, Stanley Rosen³⁴, Drew A. Hyland³⁵, Ronna Burger³⁶, Charles Griswold³⁷, entre outros. Os diálogos platônicos estariam a salvo de sua própria crítica justamente por sua forma conservar uma conversação viva, diferentemente da forma tratadística.

As leituras de alguns desses intérpretes – notadamente Hyland, Burger e Griswold –, se relacionam com Schleiermacher na medida em que exploram a forma dialógica como uma saída para os problemas relacionados à escrita no final do *Fedro*; por outro lado, distanciam-se dele precisamente nisto: como vimos, Schleiermacher acreditava que a escrita dialógica, segunda em relação ao falar dialógico, apenas minimizaria os problemas da comunicação do pensamento.

Como Cornelli & Lopes resumem:

(1) para os esotéricos, as críticas de Platão à escrita na passagem do *Fedro* e na *Carta VII* incluem os Diálogos, mas para os anti-esotéricos não; (2) para os esotéricos, a dialética platônica só encontra a sua máxima expressão no discurso oral, mas para os anti-esotéricos a escrita de diálogos serviu justamente para dar corpo à dialética. (2016, p. 266)

³³ “Geralmente falando, podemos conhecer os pensamentos de um homem apenas através de seus discursos orais ou escritos. Podemos conhecer a filosofia política de Aristóteles por meio de sua *Política*. A *República* de Platão, por outro lado, contrariamente à *Política*, não é um tratado, mas um diálogo entre pessoas diferentes de Platão.” (1964, p. 50); “Não se pode separar a compreensão do pensamento de Platão da compreensão da forma na qual ele é apresentado” (1964, p. 52); “O Sócrates de Platão discute a questão literária, a questão que concerne os escritos, no *Fedro*. Ele diz que a escrita é uma invenção de valor duvidoso e, assim, nos diz por que se absteve de escrever discursos ou livros. Platão, porém, escreveu diálogos. Podemos assumir que o diálogo platônico é um escrito que está livre da deficiência da escrita.” (1964, p. 52)

³⁴ “Começamos, pois, com o fato de que Platão escreveu diálogos em vez de monólogos, discursos ou tratados. Esse fato levanta duas dificuldades inseparáveis: em primeiro lugar, Platão não diz nada em seu nome; em segundo lugar, o que quer que alguém diga está relacionado a uma situação dramática específica.” (1968, xiii)

³⁵ “É digno de nota que se presumirmos que essas objeções tenham sido aquelas do Sócrates histórico, então elas seriam suficientes para proscrever totalmente Sócrates de escrever, mas apenas evitariam Platão de escrever diálogos.” (1968, p. 39)

³⁶ “Precisamente porque o diálogo platônico é um diálogo – e não um tratado –, as questões filosóficas que constituem seu tema devem emergir de um personagem particular em uma situação particular.” (1980, p. 8)

³⁷ “A forma dialógica é autossuficiente e contém em si a possibilidade da reflexão sobre seu próprio sentido. No presente caso, essa autorreflexão é possível graças a uma ficção fundamental [...] Começamos já esquecendo que esse diálogo falado é escrito. O movimento das visões de um personagem dentro dos diálogos para aquele do autor de um diálogo deve ser feito com precaução, precisamente porque estamos interpretando diálogos e não tratados.” (1980, p. 533)

Encerremos este capítulo com um resumo geral. Em primeiro lugar, Schleiermacher é cauteloso ao fazer reservas quanto a existência de doutrinas não escritas e ao dizer que o diálogo falado é melhor que o diálogo escrito. Esse pensamento não se encontra apenas em sua *Introdução Geral*, mas em outros momentos de seus escritos hermenêuticos. A visão de que uma superposição entre escrita e oralidade destitui a razão de ser da crítica da escrita no *Fedro* pertence, como vimos, a intérpretes como Friedländer, na primeira metade do século XX, e aos antiesotéricos da segunda metade do mesmo século.

É inegável, no entanto, que Schleiermacher interpreta o final do *Fedro* em termos de oralidade e escrita. Neste sentido, podemos dizer que há uma continuidade entre Schleiermacher e os leitores do século XX.

Agora bem, esta dissertação sugere que o acento na escrita – que não deixou de ser um mote na tradição platônica moderna – talvez atinja apenas obliquamente o texto de Platão. Podemos considerar o trabalho realizado até aqui uma introdução.

4 O ASSIM CHAMADO PROBLEMA DA ESCRITA NO *FEDRO*

4.1 Levantamento dos problemas filosóficos no mito de Theuth (274b-275e)

Os problemas da escrita são colocados no mito da invenção da própria escrita pelo deus egípcio Theuth e sua apresentação discursiva para o rei Thamous. Theuth termina a defesa de sua invenção artística dizendo o seguinte: “Eis, ó rei, o conhecimento que tornará os egípcios mais sábios e mais lembrados, pois de memória e de sabedoria foi encontrado o medicamento.”³⁸ Após a defesa de Theuth, Thamous identifica dois problemas: em primeiro lugar, a escrita provoca esquecimento na alma; em segundo lugar, a escrita provoca uma aparência de saber. Vejamos o que diz Thamous em primeiro lugar:

Isto [as letras], nos que o aprenderam, esquecimento em suas almas produzirá com o não exercício da memória, porque, na escrita confiando, é por fora, por alheias impressões e não por eles mesmos que se recordam; assim, não para a memória mas para a recordação achaste um remédio.³⁹

A memória se encontra na alma e só pode ser preservada pelo seu exercício, sob pena de esquecimento. Como aquele que dispõe da escrita confia em marcas externas, alheias à alma, ele não exercita a memória, suscitando, assim, o esquecimento.

Vejamos agora o que Thamous diz em segundo lugar.

E, da sabedoria, aos teus aprendizes transmite uma aparência, não a verdade. Pois com a tua ajuda, muito informados sem ensino muito avisados parecerão, quando na maioria dos casos são desavisados, e difíceis de conviver, tornados aparentes sábios em vez de sábios.⁴⁰

Sócrates alumiará o problema em sua interpretação do oráculo de Ammon.

Sóc. O que de terrível sem dúvida, ó Fedro, tem a escrita é realmente a sua semelhança com a pintura. E de fato os seres que esta engendra estão como se fossem vivos; porém se lhes perguntas algo, solene e total é o seu silêncio. E o mesmo fazem também os discursos; poderias crer que um pensamento anima o que eles dizem; mas se algo perguntas do que é dito, querendo aprender, uma só coisa apenas eles indicam e a mesma sempre.⁴¹

A interpretação de Sócrates é como se segue: a pintura parece estar viva porque está em movimento; a escrita parece estar viva porque um pensamento próprio as palavras. Para serem viventes, contudo, ambas as criações precisam de alma.

³⁸

³⁹ *Phdr.* 275a2-6.

⁴⁰ *Phdr.* 275a6-b2.

⁴¹ *Phdr.* 275d4-9.

Para superar os problemas impostos pela escrita, Sócrates propõe uma escrita com conhecimento na alma de quem aprende. Tal escrita consiste em o dialético, ou filósofo, tomar uma alma apropriada, condigna ou aparentada e nela escrever, por meio da arte dialética, discursos sobre o bem, o belo, o justo. Tais discursos saberiam a si mesmos socorrer, bem como saberiam a quem calar e a quem falar, ambas características que o discurso escrito não possui. Sócrates diz que os discursos assim escritos na alma serão filhos e irmãos de quem os plantou.

Pois bem, a dificuldade dessa passagem é a seguinte: os efeitos suscitados na alma pela escrita – o enfraquecimento da memória e o saber aparente – não só já foram abordados com maior profundidade em outros momentos do diálogo, como é difícil ver que eles estariam fundados no escrito. Nossa proposta é voltar brevemente a outros momentos do diálogo em que a memória e a aparência do saber são problematizadas mais explicitamente, a fim de buscar a possível ligação desses problemas com a escrita.

4.2 Memória (246a-257b)

Retornemos à palinódia, ou seja, ao segundo discurso de Sócrates sobre o amor. Sócrates quer mostrar, contra Lísias, que o amor foi dado como presente pelo deus para a bem-aventurança do amante e do amado. Após provar que a alma é imortal⁴², Sócrates estabelece a imagem da alma como um jugo alado com um cocheiro. Um dos cavalos do jugo é bom e belo, outro é o contrário dessas coisas. Esses cavalos são, respectivamente, a imagem da temperança e do desejo, enquanto o cocheiro é a imagem do intelecto. Apesar de o cocheiro, ou seja, o intelecto, ser a parte da alma que vê o divino, ele não é a parte que mais se assemelha ao divino – esta é a asa. O papel do cocheiro é alimentar a asa com a visão imediata das essências puras, isto é, das ideias; mas as asas só se nutrem da visão de ideias de cunho positivo, tais como justiça e piedade. Se nutridas do contrário, de injustiça e impiedade, as asas definham e, definhando, a alma cai e se junta a algum sólido, isto é, a algum corpo.

Para ver as ideias de modo, por assim dizer, Àpositivo e, por conseguinte, alimentar suas asas, a alma precisa estar na companhia de algum deus. São doze os deuses, mas Sócrates dá ênfase a Zeus, o primeiro entre os deuses, por este ser o deus dos filósofos. Estes são quem melhor veem aquelas ideias, pois estão junto ao deus que está à frente dos outros deuses. São muitas as almas que seguem um deus; juntas, elas formam um séquito.

⁴² Não podemos problematizar a demonstração da imortalidade da alma neste trabalho. Para uma leitura minuciosa de cada momento da demonstração, ver Moore (...).

A introdução do séquito na narrativa de Sócrates é de importância fundamental e serve à publicidade do conhecimento. Se o conhecimento não fosse público, a filosofia e a ciência não teriam razão de ser, pois estaríamos imersos em solipsismo⁴³. Diríamos que o conhecimento é compartilhado, podendo, por isso, ser objetivamente comunicado por meio de enunciados e ser refutado. O cuidado que devemos tomar é que, durante a narrativa, Sócrates está num âmbito pré-predicativo: as almas veem as ideias de maneira imediata, precisando, para isso, apenas estar em comunhão com outras almas e seguir algum deus; não é necessário falar nem comunicar nada por meio da voz e, na verdade, o som, a cor e tudo o que pertence ao âmbito da sensação está excluído da narrativa de Sócrates, o que torna a comunicação do que é conhecido imediatamente não apenas prescindível (justamente por ser imediato), mas impossível.

Também é importante ressaltar que visão é imediata, mas isso não implica que ela seja total – e, de fato, não é. O que é visto pelas almas que acompanham os deuses em séquito – as próprias ideias – sempre o é parcialmente e com muito esforço: mal se vê as essências. Este, contudo, é o caso dos filósofos. As outras almas veem algumas essências, e não veem outras. Outras, ainda, nada veem.

Feita essa digressão, voltemos ao texto, a fim de compreender a problemática da memória. Enquanto as almas estão em séquito e na companhia de um deus, elas veem claramente as ideias, isto é, com evidência, da qual a verdade é correlata; se as almas se afastam, dizíamos da companhia do deus e, conseqüentemente, das ideias de cunho positivo, suas asas definham e ela se apropria de um corpo. Toda alma que anima um corpo humano precisou ver as ideias, e o filósofo não é exceção: ele apenas viu melhor do que os outros. Sócrates faz uma gradação dos níveis de evidência e, portanto, de “posse” da verdade em termos de ocupações humanas: 1) filósofo, amigo da beleza ou músico; 2) rei ou guerreiro; 3) político ou administrador; 4) ginasta; 5) adivinho ou oficiante de iniciação; 6) poeta ou imitador genérico; 7) artesão ou lavrador; 8) sofista ou demagogo; 9) tirano. Afastada dos deuses, esquecida das ideias e repleta de males, a alma cai e se apropria de um corpo.

É aqui que a memória entra em jogo, e é por isso, provavelmente, que Platão sugere uma escrita na alma, pois o esquecimento deve ser superado pela rememoração do que sempre é⁴⁴.

⁴³ Por isso, não posso concordar com Griswold (1985), para quem a forma dialógica do filosofar serve como uma fuga do solipsismo. O problema é diluído por Sócrates pela inserção do séquito no mito. Ademais, se as ideias não fossem já pre-vistas por todos, a pergunta “o que é x?” não seria possível.

⁴⁴ Lembremos que uma das funções da escrita é remediar o esquecimento.

Agora bem, como podemos realizar tal tarefa? A resposta do Sócrates é que isso é possível pela anamnese, a qual só o filósofo pode realizar.

Pois carece que homem compreenda o discurso em termos de formas gerais, de muitas sensações indo à unidade, por raciocínio concebida. E isto é anamnese [ἀνάμνησις] daqueles seres que outrora viu nossa alma, quando caminhou com um deus e de cima olhou o que agora nos afirmamos que é, e para cima virou-se ao que essencialmente é. Eis porque justamente só cria a reflexão do filósofo; pois àqueles seres remonta de memória conforme pode.

A anamnese consiste em chegar ao conhecimento do que sempre é, as ideias, ou melhor, à unidade da ideia, em meio aos múltiplos entes sujeitos ao fluxo de geração e corrupção. Como, porém, a unidade do que sempre é não pode pertencer ao nosso fluxo temporal, ela deve estar em outro campo, ao qual já devemos ter tido acesso. Conhecer é reconhecer o particular como uma instância pertencente a uma entidade não empírica, irreduzível à geração e à corrupção.

A ideia pela qual Sócrates mais se interessa é a do belo. O que é interessante nessa ideia, para Sócrates, é que ela pode ser percebida mais facilmente pela visão (ou mesmo pela audição). O belo, aquilo por meio do que as coisas belas são belas, pode ser mais facilmente visto em entes matemáticos, como os objetos da astronomia, da harmonia e, claro, da óptica. Como o discurso de Sócrates é sobre o amor, o objeto ao qual ele dá preferência é o corpo de um jovem amado que pertence ao mesmo séquito de um deus: quando vejo o belo corpo do meu amado, sou remetido ao belo que sempre é; o jovem amado, por sua vez, vê, através de mim, o mesmo belo que outrora vimos com o mesmo grau de evidência, justamente por pertencermos ao mesmo séquito. Tal condição é interessante, pois o filósofo não age como os amantes do séquito de Ares, que, como diz Sócrates, podem sacrificar a si mesmos e ao amado. Trata-se de uma relação de pederastia bem peculiar, visto ser horizontal⁴⁵, relação por meio da qual ambos amante e amado se reconhecem enquanto seguidores do séquito de Zeus, isto é, enquanto filósofos. A partir daí, eles viverão uma vida filosófica, alimentando as asas de suas almas com a visão das essências. Algumas essências, e isso é importante, são conhecidas no próprio curso amoroso. Quando vejo o corpo do meu amado como uma instância do belo, sou tomado de desejo, mas a temperança me contém. A visão do belo acompanha a visão da temperança, que acompanha, por sua vez, a justiça. As ideias, portanto, possuem certo parentesco, e Platão não distingue, no caso das virtudes, teoria e prática: conheço a temperança e sou temperante. E, assim, a alma remedia o esquecimento e os males que a fizeram cair e tomar um corpo.

⁴⁵ Só à parte ativa de uma relação era dado sentir prazer. A descrição de Platão é *sui generis*. Ver Dover (2007) e, principalmente, Halperin (1986).

Agora façamos algumas observações. Se o jovem amado corresponde ao amor do amante, isso quer dizer que ele também é amante. O amante é, por sua vez, também amado. Se a pederastia possui alguma função pedagógica, diremos que aquele que ensina é, ao mesmo tempo, ensinado por aquele a quem ensina. Esse ensinamento de via de mão dupla, que ocorre no decurso do *convívio filosófico*, precisa do diálogo: uma vez tendo se humanizado, a alma não tem outro recurso para aprender e ensinar senão por meio (διὰ) do discurso (λόγου): ela não está mais em meio à visão imediata das ideias. Tal discurso deverá também, como veremos, ser dialético. O convívio filosófico, por sua vez, não é um capricho de Platão: desencarnadas, as almas só conhecem quando acompanham o deus em comunhão; encarnadas, as almas só conhecem convivendo filosoficamente com o outro. Trata-se de uma condição epistêmica para o conhecimento objetivo, cuja validade sempre pode ser posta em questão pelo outro.

Voltemos ao jovem amado que corresponde ao amor do amante. Se é verdade que o filósofo (ou o dialético), tomando uma alma apropriada, condigna ou aparentada – adjetivos que devêm do fato de ambas as almas pertencerem ao mesmo séquito, isto é, possuírem uma natureza filosófica – escreve nela discursos que a si mesmos sabem socorrer sobre o bem, o belo, o justo (as ideias, para as quais a investigação do convívio filosófico se volta), ele mesmo, por sua vez, tem sua alma escrita com os mesmos discursos. Em suma, ele também aprende por meio do diálogo⁴⁶, e o aprendizado filosófico nada mais é do que a rememoração das ideias. É com esse aprendizado, provindo do convívio filosófico dos amantes e do qual os discursos escritos na alma são filhos e irmãos, que os filósofos alcançarão a bem-aventurança.

Outro ponto que devemos observar mais uma vez é que as ideias não são conhecidas em sua totalidade. A alma, encarnada, precisará do discurso, mas haverá sempre, como já apontamos, determinações ocultas potencialmente predicáveis. Passemos, agora, ao próximo tópico.

4.3 Aparência de saber (259e-274c)

Passemos à parte dedicada à retórica, não sem antes comentar dois aspectos fundamentais do mito das cigarras para a nossa leitura. As cigarras, diz Sócrates, foram homens que, descuidando do corpo, louvaram as musas até morrer. As musas, então, transformaram-nos em cigarras e lhes forneceram o privilégio de carecer de comida e bebida, para que

⁴⁶ A fragilidade da leitura de Szlezák, para quem o diálogo é dispensável e, quando ocorre, sempre possui um soberano, para quem aquele que sabe escreve, como que verticalmente, na alma daquele que aprende, consiste em passar por cima deste ponto central do *Fedro*: a reciprocidade e indistinção entre o filósofo amante e o filósofo amado.

cantassem em seu louvor até morrer. Em outro momento, Sócrates dirá a Fedro que as cigarras e os deuses locais, não as musas, deram-no o privilégio de seduzir o ouvinte pelo conhecimento da verdade.

O primeiro privilégio diz respeito à atitude do filósofo em frente ao amado e, na verdade, a todo o seu modo de vida: conquistar certa independência dos prazeres do corpo para dedicar a vida à investigação e rememoração do que sempre é. O segundo é o de seduzir com a verdade. Lembremos que o maior grau de evidência é o do filósofo, do amigo do amor e dos amigos das musas. Como as cigarras são amigas das musas, seu canto, assim como o discurso do filósofo, deve se pautar num grau superior de evidência e, portanto, de verdade. Tomemos isso como, por assim dizer, um prefácio.

À retórica, pois. Esta é definida por Sócrates como mera rotina praticada tanto no âmbito público quanto no privado, através da qual uma pessoa que desconhece a verdade de algo e está ciente disso tenta persuadir e direcionar, por meio do discurso, outra alma – para quem ela sabe que a verdade é desconhecida – a tomar determinadas decisões embasadas numa aparência de saber. Para isso, o orador utiliza a semelhança. Como sabemos, a semelhança é relativa e não pode ser sem a dessemelhança. O problema, segundo Sócrates, é que o próprio orador, guiado pelas aparências, desconhece a verdade dos seres dos quais fala e, desconhecendo-a, desconhece o que os torna, ao mesmo tempo, semelhantes e dessemelhantes. Para Sócrates, não se deve falar das coisas a partir de um mero parecer, mas em posse da verdade, sob pena de dizer o que não é do que é. Trata-se não apenas de um problema relacionado à persuasão, mas também à relação entre o dizer e o real.

Sócrates, então, propõe que se persuade conhecendo a verdade de cada ser, suas semelhanças e dessemelhanças, em uma palavra, o que os une e o que os distingue. Isso se chama, segundo Sócrates, dialética. A dialética consiste em dois procedimentos: reunir a multiplicidade numa unidade – momento chamado por Sócrates de *συναγωγή* – e dividir a unidade em espécies – momento chamado de *διαίρεσις* – até encontrar a adequação da predicação. Mas se a *συναγωγή* consiste em reunir a multiplicidade numa unidade, ela não coincidiria com a anamnese? Na verdade, não. A anamnese e a dialética são complementares. Tentemos ilustrar isso com o exemplo hipotético dado por Sócrates sobre o vendedor que tenta enganar seu cliente.

Sócrates: Se eu te persuadissem a adquirir um cavalo para combater o inimigo, mas ambos ignorássemos o cavalo e no entanto apenas isto eu me encontrasse sabendo a teu respeito, que Fedro julga ser, dos animais domésticos, o que tem maiores orelhas...

Fedro: Ridículo seria, Sócrates!

Sócrates: Ainda não; as quando eu me empenhasse em te persuadir, compondo um discurso de elogio ao asno, dando-lhe o nome de cavalo e explicando que é uma criação de valor inestimável para se ter em casa em campanha, útil para dele se combater, capaz de transportar equipamentos, vantajoso em muitas outras coisas...

Fedro: Ah! Seja agora o cúmulo do ridículo!⁴⁷

No exemplo fornecido por Sócrates, o vendedor hipotético diz que o cavalo é, *dos animais*, aquele que tem maiores orelhas. Algo passou despercebido para o vendedor e para quem vai comprar o suposto cavalo. Se o vendedor prosseguisse segundo o método dialético, ele deveria encontrar as ideias faltantes que estabelecem uma relação necessária com a ideia de animal. Ele deveria dizer: dos animais, uns são terrestres, outros aquáticos, outros voadores. Nesse momento, ele não só teria realizado a anamnese, isto é, descocultado a ideia de terrestre, como teria, também, realizado a διαίρεσις, a divisão, distinguindo-a das ideias de aquático e de voador. A seguir, ele deveria proceder do mesmo modo e descobrir a ideia de quadrúpede, distinguindo-a da de bípede, e continuar até que chegasse ao cavalo. Esse procedimento é possível porque, como só conhecemos as ideias parcialmente, sempre haverá determinações potenciais a serem desocultadas no processo de anamnese, o qual deverá trazer à tona as ideias que se aparentadas umas às outras.⁴⁸

Para Sócrates, essa seria a arte que nos propiciaria discursar e persuadir em posse da verdade, superando a aparência de saber da retórica.

4.4 De volta ao “problema” da escrita

A escrita, como vimos no primeiro tópico deste capítulo, provoca o esquecimento na alma e uma aparência de saber. Na verdade, todo ser humano já caiu em esquecimento desde que nasce, como diz Sócrates. Esse esquecimento deve ser superado pela anamnese, com a qual temos primeiramente contato quando vemos o corpo de um jovem amado como uma instância do belo que sempre é. Com isso, começaremos a trilhar um modo de vida filosófico, teremos uma convivência erótico-filosófica: quanto mais convivemos, mais nos aproximaremos do ser que sempre é, ou seja, mais realizaremos a anamnese. Como esse conhecimento não é mais imediato, mas precisa do discurso, precisamos encontrar um modo de discursar adequado. Esse

⁴⁷ *Phdr.* 260b-260c.

⁴⁸ Se o que Platão busca é uma exatidão que não pertence ao campo empírico, o que está em jogo não pode ser uma doutrina de associação de ideias (como se as relações pudessem ser contingentes ou mesmo probabilísticas). Para que defendêssemos isso com rigor, contudo, teríamos de ultrapassar as fronteiras do *Fedro*.

modo de discursar adequadamente nada mais é que a dialética, através da qual, com o complemento da anamnese, limita-se o uso desmedido da linguagem em sua relação com a realidade. Procederemos, assim, de modo adequado em nossas investigações filosóficas, não recaindo numa aparência de saber.

Se seguirmos a chave de leitura da centralidade do convívio erótico-filosófico, é compreensível que a escrita seja para Platão um caso exemplar para os problemas filosóficos que Sócrates levanta na passagem. A escrita ilustra um convívio aparente, já que, no discurso escrito, a presença do discurso do autor funciona na ausência do autor do discurso. Explorando esse paradoxo, Platão pode dizer que a escrita provoca esquecimento e aparência de saber: o conhecimento é condicionado pela comunhão com o outro, com quem investigamos o ser mediados pelo discurso; na escrita, temos o discurso do outro, mas não a sua presença. Podemos entender o que esse discurso diz, mas não podemos conhecer efetivamente, senão através do exercício erótico-filosófico, aquilo sobre o que se diz. Seria como, apenas para retirar um exemplo do próprio *Fedro*, proclamar-se médico após ter lido um livro de medicina, dispensando o próprio exercício da medicina.

Conclusão

A pesquisa concluiu que, ao contrário do que dizem os novos esotéricos, Schleiermacher não identificou a forma literária com a filosofia de Platão nem negou a existência de seus ensinamentos orais. No entanto, a recepção de Schleiermacher chancela a alcunha de schleiermacherianos a todos aqueles que se remeteram a ele e extremaram sua posição para defender que a forma dialógica supera a crítica da escrita.

Também concluímos que, ao menos desde Tennemann e Schleiermacher, passando por Nietzsche e, nos anos 1910, por Stenzel, e, na década seguinte, por Friedländer, que o final do *Fedro* se consolidou como uma crítica à escrita. Podemos afirmar, portanto, que essa leitura já está presente nos primórdios da tradição moderna – mais uma vez, enfatizamos que por modernos entendemos os trabalhos que se iniciam com a crítica histórica das fontes e com a tentativa do estabelecimento de uma cronologia, objetivo característico, como vimos, da escola filológica alemã, em contraposição às leituras pós-modernas⁴⁹ de Leo Strauss, John Sallis, Derrida, Gadamer, Heidegger. Tal objetivo foi perseguido por Tennemann e, no que tange à cronologia (em verdade, à coerência interna dos diálogos), pelo próprio Schleiermacher.

Nossa leitura se concentra nos problemas filosóficos colocados pelo mito da invenção da escrita. Ela procurou mostrar que o convívio erótico e filosófico leva à prática da anamnese, isto é, à rememoração das ideias. Assim, o filósofo remedia o esquecimento inerente a todo humano. E a rememoração das ideias, ou seja, a descoberta de entidades ideais e suas relações necessárias entre si é complementar ao discurso dialético, que supera a aparência de saber da retórica.

Partindo da centralidade do convívio filosófico, interpretamos a escrita como um caso exemplar. Platão explora o seguinte paradoxo na escrita: em geral, a presença do discurso do autor – de Lísias, por exemplo – requer a ausência do autor do discurso. A escrita, desse modo, é um discurso de alguém com quem não precisamos conviver.

Mas, afinal, a comunicação oral é superior à comunicação escrita? A forma dialógica escrita é capaz de superar os problemas que a crítica da escrita impõe? A meu ver, esses problemas são secundários. Vamos supor, com os novos esotéricos, que a comunicação oral é superior à comunicação escrita. Então, teremos que responder por que o discurso oral do retor recai no mesmo problema do discurso escrito, uma vez que ele também possui apenas uma aparência de saber. Mas, compreensivelmente, a objeção deles será: não é qualquer discurso

⁴⁹ O termo não possui, aqui, nenhum sentido pejorativo, apenas distintivo.

oral que é superior ao discurso escrito, mas apenas o discurso oral do filósofo. Mas não era precisamente isso que Schleiermacher dizia, a saber, que a forma dialógica é a forma de comunicação filosófica por excelência e que o diálogo escrito é apenas semelhante ao diálogo falado, este sim, superior? Não, diria Szlezák, para Platão, a forma dialógica não é a forma de comunicação filosófica por excelência. Então isso descaracterizaria o filósofo enquanto tal, visto que, na palinódia, o filósofo se relaciona horizontalmente com o outro filósofo buscando a inteligência do ser que sempre é e, uma vez que ele não possui mais a visão imediata das ideias, para o que prescindia do discurso, como essa horizontalidade se realizaria linguisticamente agora, em sua vida terrena, senão em forma de diálogo? Se, por fim, como diz Szlezák, os filósofos só dialogam com filósofos de igual nível de compreensão do ser, então o amor recíproco do jovem filósofo amado – que é também amante, ou seja, que também ensina – não terá nenhum papel para o exercício da filosofia.

Quanto aos chamados schleiermacherianos, que dizem que a forma dialógica escrita é capaz de superar os problemas que a crítica da escrita põe, há, também, pontos importantes. Segundo Sócrates, a forma que todo discurso deve assumir é a de um ser animado com um corpo: “Deve todo discurso constituir-se como um ser animado, tendo um corpo que seja o seu”⁵⁰. Sócrates, é claro, está fazendo a distinção entre o discurso de Lísias e seus próprios discursos, que procedem de maneira dialética. Nesse caso, poderíamos dizer que a escrita dialógico-dialética supera os problemas da crítica da escrita? Outra pergunta, mais interessante ainda: já que todo discurso deve constituir-se como um ser animado e ter um corpo, podemos proceder com o discurso assim constituído como procedemos com o corpo de um belo jovem, através do qual vemos o belo que sempre é e, com quem, mantendo uma relação erótico-filosófica horizontal, superamos o esquecimento através da anamnese e superamos a aparência de saber? A resposta de Sócrates, no *Fedro*, seria não. Em primeiro lugar, o discurso deve ser como um ser animado com um corpo. Ele, independentemente de ser falado ou escrito, não será, evidentemente, um ser animado com um corpo. Trata-se apenas de uma comparação. Em segundo lugar, apenas à guisa de explicitação, é dito no mito da invenção da escrita, que discurso escrito não tem alma⁵¹. Quando eu me relaciono com meu amante-amado, nós dois agora vemos o belo porque nossas almas estavam, como agora estão, em comunhão e viam o mesmo belo. É essa comunhão que falta à escrita.

⁵⁰ *Phdr.* 264c2-3

⁵¹ *Supra* p. 60

A meu ver, o que Sócrates quer acentuar é que, para conhecer, é necessário um exercício comunitário e exaustivo. Dito de maneira mais simples, é necessário comprometer-se com um modo de vida conjunto mais do que com textos. Mas sustentar, a partir disso, a existência de doutrinas não escritas parece-me fugir ao texto tanto quanto sustentar que a forma dialógica elimina, por si só, os problemas levantados no próprio *Fedro*.

Excetuando-se isso, a escrita, no decorrer do drama do *Fedro*, dá ocasião ao pensamento. Sócrates, doente por discursos, amante de discursos, após Fedro, também amante de discursos e pai de muitos deles, ter encontrado o φάρμακον que o fez sair da cidade, a saber, um discurso, expõe a doutrina da imortalidade da alma, da anamnese, seus pensamentos sobre a retórica etc. Pode-se sugerir que, no *Fedro*, o discurso escrito, provoca o pensamento, como um φάρμακον provoca uma reação no corpo.

A conclusão de nossa leitura, portanto, é que a chamada crítica da escrita, caso seja lida como um problema de oralidade *versus* escrita, é um falso problema, e que tal parte não pode ser usada seja para defender o esoterismo platônico, seja para defender o schleiermacherianismo. Colocamo-nos, então, numa posição em que o esoterismo não precisa ser negado: ele apenas precisa ser justificado por outros meios. A doutrina do Uno-Bem e da Díade indefinida talvez encontre seu expoente no *Parmênides* e no *Filebo*, além, é claro, dos testemunhos de Aristóteles. Por outro lado, as leituras que partem diretamente dos diálogos não precisam salvar a escrita, porquanto não há nada a ser salvo. Esperamos, assim, ter contribuído para as futuras pesquisas acerca da querela do esoterismo no que toca o lugar do *Fedro* nessa discussão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PLATÃO. Fedro. Trad. José Cavalcante de Souza. Editora 34, São Paulo, 2016

_____. Phèdre. Trad. Luc Brisson. Flammarion, Paris, 1989.

BLECUA, Alberto. Manual de crítica textual. Editorial Castalis, 1983.

BERTRAND, Nicolas. L'épopée homérique, de l'oralité à l'écriture. Camenulae n°3 – juin 2009. pp. 1-12.

BONAGURA, Patrizia. (2008). Platón filósofo-educador: El valor alusivo de la escritura. Universidad de Navarra, Pamplona, España: Disponível em: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/726/5/3.%20PLAT%C3%93N%20FIL%C3%93SOFO-%20EL%20VALOR%20ALUSIVO%20DE%20LA%20ESCRITURA,%20PATRICIA%20BONAGURA.pdf> Acesso em: 11 Jan. 2022.

BRISSON, Luc. E. N. Tigerstedt, The decline and fall of the neoplatonic interpretation of Plato. An outline and some observations. In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, n°3, octobre 1977. pp. 315-318.

BURGER, Ronna. Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing. The University of Alabama Press, 1980.

BURGER, Ronna. Socratic Irony and the Platonic Art of Writing: The Self-Condemnation of the Written Word in Plato's "Phaedrus". The Southwestern Journal of Philosophy, Vol. 9, No. 3 (FALL, 1978), pp. 113-126.

CANDIDO, Antonio. Noções de análise histórico-literária. Humanitas, 2005.

CAMBRAIA, Cesar. Introdução à crítica textual. Martins Fontes, 2005.

DA ROCHA PEREIRA, Maria Helena. Estudos sobre a Grécia Antiga. Novembro 2014, Imprensa da Universidade de Coimbra.

DE AZEVEDO FILHO, Leodegário. Sobre o conceito de edição crítica. Humanitas, 2006, pp. 15-22.

DILLON, John. The heirs of Plato. Oxford, 2003.

DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da Hermenêutica. Trad. Eduardo Gross. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v.l. n. 1, pp. 11-32.

- EDELSTEIN, Ludwig. Platonic anonymity. *The American Journal of Philology*, 1962, vol. 83, no 1, p. 1-22.
- FEZZI, Lucas. Il passaggio da oralità a scrittura nel processo attico. *Les Études Classiques* 72 (2004), p. 109-118.
- FLEURY, Claude. Discours sur Platon In: *Traité du choix et de la méthode des études*. Paris, 1687.
- FRANK, Manfred. The philosophical foundations of early German romanticism. Trad. Elizabeth Millán-Zaibert. SUNY series, Intersections: Philosophy and Critical Theory, 1994.
- FRIEDLÄNDER, Paul. Plato: An introduction. Trad. Hans Meyerhoff. Princeton University Press, 1969
- GADAMER et al. La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi. Tubinga, 3 settembre 1996.
- GADAMER. Schleiermacher platonicien. Vol. 32, No. 1, *Ile Centenaire de la naissance de Schleiermacher 1768-1968* (1969), pp. 28-39.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Platão, acho, estava doente. *III Simpósio Nacional de Filosofia Antiga. Itatiaia, SBEC/UFRJ/UFMG*, 2000, p. 43-48.
- GAISER, Konrad. La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica. Trad. Vincenzo Cicero. Vita e Pensiero, Milano, 1994.
- GAISER, Konrad. Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1994.
- GALASSO, Lucia. Oralità e scrittura nel mondo Classico. *Antropos* 2005 – Vol 1 – n.1 – 21-25.
- GEDDES, James. An Essay on the Composition and Manner of Antients, particularly Plato. Glasgow, 1748.
- GRISWOLD, Charles. Style and philosophy: the case of Plato's dialogues. *The Monist*, Vol. 63, No. 4, *Philosophy as Style and Literature as Philosophy* (OCTOBER, 1980), pp. 530-546.
- HAVELOCK, Eric. Prefácio a Platão. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- HYLAND, Drew A. Why Plato Wrote Dialogues? *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 1, No. 1 (Jan., 1968), pp. 38-50.
- HÖSLE, Vittorio. Interpretar Platão. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2008.
- JANKO, Richard. The Homeric Poems as Oral Dictated Texts. *The Classical Quarterly*, Vol. 48, No. 1 (1998), pp. 1-13.

- KRÄMER, Hans-Joachim. La doctrine non écrite de platon. Trad. Alain Pernet. Les Études philosophiques, No. 1, L'interprétation ésotériste de platon (janvier-mars 1998), pp. 31-56. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 84, No. 2/3 (aprile-settembre 1992), pp. 203-218
- KRÄMER, Hans-Joachim. L'interpretazione di Platone della scuola di Tubinga e della scuola di Milano: a proposito della decima edizione del libro di Giovanni Reale su Platone.
- KRÄMER, Hans-Joachim. *Plato and the Foundations of Metaphysics*. State University of New York Press, Albany, 1990.
- KRENTZ, Arthur A. Dramatic Form and Philosophical Content in Plato's Dialogues. *Philosophy and Literature*, Volume 7, Number 1, April 1983, pp. 32-47.
- KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo, Brasil, 1975.
- LAFRANCE, Yvon. F. Schleiermacher, Lecteur du 'Phèdre' de Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 8, No. 2 (1990), pp. 229-261.
- LAMM, Julia A. Schleiermacher as Plato Scholar. *The Journal of Religion*, 2000, pp. 206-239.
- LAMM, Julia A. *Schleiermacher's Plato*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2021.
- LAMM, Julia A. The Art of interpreting Plato. In: *The Cambridge Companion for Schleiermacher*, (ed. Jacqueline Mariña). Purdue University, Indiana, 2006
- LIMA VAZ, H.C. Um novo Platão? Síntese Nova fase, 50 (1990), 101-113.
- LOPES, Rodolfo et CORNELLI, Gabriele. As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até nossos dias. *Revista Archai*, 2016, no 18, p. 259-281.
- LORD, Albert Bates. Composition by Theme in Homer and Southslavic Epos. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 82 (1951). pp. 71-80
- LORD, Albert Bates. Homer's Originality: Oral Dictated Texts. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 84 (1953). pp. 124-134.
- LUTOLAWSKI, Wincenty. *The origin and growth of Plato's Logic*. Longmans, Green, and CO. Paternoster Row, London, New York, and Bombay.
- MATOSO, Renato. (2016). As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão. *Archai*, n.º 18, sept.-dec., pp. 75-111.
- MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Editora Cultrix, São Paulo, 1971.
- MERLAN, Philip. Form and Content in Plato's Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 8, No. 4 (Oct., 1947), pp. 406-430.
- NAGY, Gregory. *Homeric questions*. University of Texas press, 1996.

- PARRY, Milman. L'épithète traditionnelle dans Homère. 1928. Disponível no site http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Parry.LEpithete_Traditionnelle_dans_Homere.1928. Acesso em: 11 jan. 2022.
- PEREIRA DA SILVA, José. A crítica textual e a autenticidade das informações preservadas no texto.
- PERINE, Marcelo. Platão não estava doente. Loyola, São Paulo, Brasil, 2014.
- PLASS, Paul. Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues. *The American Journal of Philology*, 1964, vol. 85, no 3, p. 254-278.
- POSTER, Carol. The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences. *Phoenix*, Vol. 52, No. 3/4 (Autumn - Winter, 1998), pp. 282-298.
- PRESS, Gerald A. (ed.). Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity. Lanham, Boulder, New York, and Oxford: Rowman & Littlefield, 2000.
- REALE, Giovanni. A interpretação de Platão inaugurada pela escola de Tübingen e por mim apresentada em sentido epistemológico como “paradigma hermenêutico” alternativo àquele dominante. *Archai*, Jan. 2011. pp 11-26.
- REALE, Giovanni. In che cosa consiste il nuovo paradigma storico-ermeneutico nella interpretazione di Platone. *Méthexis VI* (1998), pp. 139-140.
- REALE, Giovanni. Precisazioni metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 84, No. 2/3 (aprile-settembre 1992). pp. 219-248.
- REIS PINHEIRO, Marcus. O *Fedro* e a escrita. *ANAIIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA*, vol. 2 nº 4, 2008. pp. 70-87.
- ROSEN, Stanley. Plato's Symposium. Yale University, 1968.
- SCHLEGEL, August Wilhelm et WERLE, Marco Aurélio. Doutrina da arte. *Tradução de Marco Aurélio Werle*. São Paulo: Edusp, 2014.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. Hermenêutica: arte e técnica da interpretação. Trad. Caelso Braidia. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo, SP: Editora universitária São Francisco, 2012.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. Herméneutique. Trad. Cristian Berner. Les Éditions du Cerf/PUL, 1987.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. Introdução à hermenêutica (1819). Trad. Luís Fernandes dos Santos Nascimento e Márcio Suzuki. Clandestina, 2015.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. Introdução aos diálogos de Platão. Trad. Georg Otte. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2008.

- SCHLEIERMACHER, F.D.E. Sul Anassimandro, In: *Scritti Filosofici*. De Agostini Libri S.p.A. - Novara, 2013.
- SPINA, Segismundo. *Introdução à edótica*. Editora Cultrix, 1977.
- STENZEL, Julis. The literary form and philosophical content of the platonic dialogue. In: *Plato's Method of dialectic*. Trad. D. J. Allan, Oxford. 1940.
- STRAUSS, Leo. *The city and the man*. The University of Chicago Press, Chicago, 1964.
- SZLEZÁK, Thomas A. A propósito de la habitual animadversión frente a los “ágrapha dógmata”. *Méthexis*, Vol. 6, Suplemento (1993), pp. 151-169.
- SZLEZÁK, Thomas A. «Dialectique orale et « jeu » écrit: le Phèdre». Trad. Marie-Dominique Richard. *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 17, No. 2 (1999), pp. 3-25.
- SZLEZÁK, Thomas A. La critique platonicienne de l'écrit vaut-elle aussi pour les « dialogues » de Platon? A propos d'une nouvelle interprétation de « Phèdre » 278b8-e4. Trad. Marie-Dominique Richard. *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 17, No. 2 (1999), pp. 49-62.
- SZLEZÁK, Thomas A. Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon. Trad. Andrée Bas et Alain Pernet. *Les Études philosophiques*, No. 1, l'interprétation ésotériste de platon (janvier-mars 1998), pp. 69-90.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2005.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Platão e a escritura da filosofia: Análise de Estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2009.
- SZLEZÁK, Thomas A. Struttura e finalità dei dialoghi platonici che cosa significa « venire in soccorso al discorso » ? *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 81, No. 4 (ottobre-dicembre 1989), pp. 523-542.
- THOUARD, Denis. Tradition directe et tradition indirecte remarque sur l'interprétation de Platon par schleiermacher et ses utilisations. *Les Études philosophiques*, No. 4, Le phénoménal et sa tradition (octobre-décembre 1998), pp. 543-556.
- TIGERSTEDT, E. N., The decline and fall of the neoplatonic interpretation of Plato. An outline and some observations (*Societas scientiarum Fennica, Commentationes humanarum litterarum*, 52 [1974]). Helsinki, 1974.
- TIGERSTEDT, E. N. *Interpreting Plato*. ACTA UNIVERSITATIS STOCKHOLMIENSIS. Stockholm Studies in History of Literature. Almqvist & Wikseil, Uppsala 1977.
- TRINDADE SANTOS, José Gabriel. Platão e a escolha do diálogo como meio de criação filosófica. *HVMANITAS*— Vol. XLVI (1994), pp. 163-176.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. Le système de la philosophie platonicienne de Tennemann. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1973), pp. 513-524.