

humanitas

Vol. XLVI

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HUMANITAS

Vol. XLVI • MCMXCIV

2.ª PARTE DA MISCELÂNEA EM HONRA

DOS DOUTORES WALTER DE MEDEIROS E MANUEL PULQUÉRIO



JOSÉ TRINDADE SANTOS
Universidade de Lisboa

PLATÃO E A ESCOLHA DO DIÁLOGO COMO MEIO DE CRIAÇÃO FILOSÓFICA

1. A finalidade deste texto é debater a primeira de um conjunto de questões associadas a um tópico que recentemente tem merecido a atenção dos estudiosos: o da opção de Platão pelo diálogo, como forma, talvez exclusiva, de criação filosófica. Esta formulação é propositadamente problemática por sugerir que o Mestre da Academia tenha escolhido o diálogo como forma *exclusiva* de criação, e decerto que não em detrimento de qualquer outro género *escrito*, hoje perdido. Pelo contrário, o problema residirá na pergunta sobre o lugar que a oralidade inevitavelmente terá ocupado na sua actividade filosófica. E a sua maior dificuldade decorre de não podermos reconhecê-lo, não dispoñendo senão de conjecturas, além de testemunhos duvidosos, alguns possivelmente caluniosos? ¹

As duas questões abrem para um oceano de interrogações, de impossível satisfação. Servem, porém, a finalidade de revelar que o

¹ Refiro-me à conhecida menção à conferência Sobre o Bem, realizada por Platão, relatada por Aristóxeno nos seus *Elementos de harmonia*, 30-31 (Meibom). As mais extraordinárias consequências são tiradas deste relato pelos defensores das chamadas «doutrinas não-escritas».

Partindo da associação deste texto a Aristóteles (de quem, aliás, o próprio Aristóxeno declara ter ouvido a história), *Physica* 209 b 11-17, em que o Estagirita se refere às «chamadas doutrinas não escritas» de Platão, os estudiosos da Escola de Tubinga atribuem a Platão uma doutrina dos «princípios de todas as coisas», difícil, ou obscuramente, relacionável com os ensinamentos colhidos nos diálogos.

As limitações impostas por este artigo, bem como a sua oblíqua relação com o tema nele tratado, não consentem um tratamento cabal desta questão (que se acha longe de estar encerrada), pelo que não tocarei senão indirectamente nos seus aspectos relacionados com os textos adiante estudados.

fundo em que se insere o debate sobre a opção pela composição dialógica não é senão o da relação entre escrituralidade e oralidade.

O lugar óbvio para abordar este tópico é o das conhecidas críticas do filósofo à escrita, inseridas no final do *Fedro* (274 b-279 b), e a chamada «digressão filosófica» da *Carta VII*² (341 b-345 c). Ignorando por ora as relações entre os contextos das duas passagens, esboçarei primeiro a sua análise, para depois notar os traços que as aproximam e afastam.

1.1 Começo pelo *Fedro*³.

Sintetizando as críticas que fizera ao discurso de Lísias, bem como as considerações tecidas sobre os benefícios e perigos da retórica, em atenção à solicitação do seu interlocutor (257 b-258 d)⁴, Sócrates passa

² Não pretendo levantar aqui o problema da autenticidade da *Carta VII*. Por essa razão, tudo o que aqui me interessa aproveitar desse texto será apenas o que se prende com a discussão das relações entre escrita e oralidade, no *Fedro*. Devo sublinhar ainda o meu desinteresse por qualquer abordagem cronológica do tópico, que argumente a partir de uma alegada anterioridade de qualquer dos textos em relação ao outro.

³ Este texto tem sido objecto da atenção de inúmeros estudiosos, demais para aqui poder referi-los, sem que se tenha atingido consenso sobre o significado da passagem (bem como sobre a oportunidade da sua relação com a *Carta VII*). Sem pretender encerrar o debate, procurarei apenas chamar a atenção para alguns dos seus aspectos habitualmente não assinalados.

Embora indirectamente relacionado com o tópico aqui analisado, é importante o conhecimento do debate em torno da unidade do *Fedro*, com a sua incidência nas críticas à retórica e à escrita: M. Heath, «The Unity of the *Phaedrus*», *OSAPh VII*, Oxford, 1989, 151-174; C. Rowe, «The Unity of the *Phaedrus*: A Reply to Heath», *ibidem*, 175-188; M. Heath, «The Unity of the *Phaedrus*: A Postscript», *ibidem*, 189-193. Excelente comentário ao texto é M. Isnardi-Parente, «*PHDR. 274 C ss.*, o il discorso orale come autoelenchos», *Understanding the Phaedrus, Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Livio Rossetti, (ed.), Sankt Augustin, 1992, 108-121.

⁴ A observação de Fedro, no início da passagem citada, dá origem a uma confusão que Sócrates só desfará quando apresentar as críticas à escrita, depois de ter concluído a sua avaliação da retórica.

Entusiasmado pela palinódia de Sócrates, o seu interlocutor desconsidera o discurso de Lísias, recordando oportunamente a acusação de «logógrafo», de que o orador é alvo. A censura é claramente injuriosa, ao associar três factos com conotações políticas bem diferentes (um logógrafo distingue-se de um orador pelo facto de compor, necessariamente por escrito, discursos para a utilização de outros). Ora, se não há para um homem vergonha nenhuma em dedicar-se à oratória, antes pelo contrário, e se o recurso à escrita se justifica quer pela intenção de fixar as regras da arte, quer pela de deixar um exemplo da excelência com que as aplica (vide Górgias, *Elogio de Helena*, 2, 21: DK82B11), já aquele que põe o seu trabalho ao ser-

ao debate da questão da escrita. Referindo-se *en passant* às utilizações que considera —

«... própria e imprópria ...»

da escrita (274 b), apresenta em seguida a sua versão sobre a história da invenção desse artefacto⁵.

A pretensão de Theuth de ...

«... ter descoberto um remédio para a memória e a sabedoria» (274 e) ...

é negada por Thamus com palavras solenes:

«Pois essa descoberta provocará, nas almas dos que apreenderam, o esquecimento, devido à falta de exercício da memória, porque, confiando na escrita, se recordarão de fora, graças a sinais estranhos, e não de dentro, eles mesmos e por si próprios» (275 a).

Produzem assim, em vez do saber, uma sua mera aparência (275 b).

Abandonado o mito (*λόγους*: 275 b), Sócrates prossegue, enumerando as suas críticas à má escrita:

1. só serve para recordar os seus utilizadores das coisas sobre que escreveram (275 c-d);
2. semelhante à pintura, mantém na sua vida aparente um silêncio solene (d);
3. questionada, responde sempre o mesmo quer a entendidos, quer a não entendidos (d-e);
4. incapaz de se defender, necessita sempre do socorro do seu «autor» (*τον πατρός*: e).

Pelo contrário, o «bom» discurso⁶

«... tanto pelo modo como nasce, como pela sua natureza, melhor e mais potente ...» (276 a) —,

viço de outros se tornará merecedor do desprezo de um aristocrata (vide Platão, *Cármides* 163 a-e), como parece ser o «estadista» a que Fedro se refere.

⁵ Vide José Trindade Santos, «Platão, Heraclito e a estrutura metafórica do real», *Philosophica* 1, 1993, Lisboa, 45-68; particularmente nn. 7 e 16. Uma excelente apreciação global da posição de Platão sobre a escrita, a partir da totalidade dos textos platónicos referentes à questão, numa perspectiva que complementa a aqui desenvolvida, acha-se em M. Vegetti, «Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon», in *Savoirs de l'écriture*, M. Detienne (ed.), Lille, 1988, 387-419.

⁶ Ao longo do texto, os termos *λόγος*, *γραφῆ* e *γράφω* têm vindo a receber diferentes traduções, de acordo com o sentido em que são utilizados. Até 276 a,

não padece das insuficiências do seu «irmão», sendo identificada por Fedro como:

«... a palavra viva e animada do homem sabedor, da qual a escrita pode justamente ser declarada a imagem» (a).

Sócrates concorda inteiramente, propondo a curiosa comparação entre um agricultor que brinca e não é sério, por lançar fora do tempo a preciosa semente em qualquer «jardim de Adónis», esperando vê-la frutificar ...

«... em oito dias ...»,

e um outro, que ...

«... seriamente, segue as regras do cultivo, planta as sementes num solo adequado, e se alegra quando o que semeou chega em oito meses à perfeição» (276 b).

Daqui resulta que —

«... aquele que tem o saber do justo, do belo e do bom ...» ... «... seriamente, não os escreverá ...» ... «... na água escura ...» (com tinta), «semeando-os com uma pena, com palavras que não podem socorrer-se a si próprias, incapazes de ensinarem cabalmente a verdade» (276 c).

Se escrever, fá-lo-á por brincadeira (ou «para se divertir»: *παιδιᾶς χάριν*), com a finalidade de auxiliar a memória na velhice (276 d). Com maior seriedade, porém, deverá dedicar-se à dialéctica, quando ...

«... tomando uma alma adequada, planta e semeia com saber palavras aptas a socorrerem-se a si próprias, não destituídas de frutos, mas que germinam, e das quais nascem noutras almas outras palavras, capazes de produzirem uma geração sempre imortal ...» (276 e-277 a).

Em qualquer caso, cada um de nós deve conhecer a verdade daquilo sobre que fala, ou escreve, e ser capaz de praticar o método da divisão,

γραφή designa sempre a palavra escrita, em sentido próprio, e *λόγος* mantém a polissemia habitual, devendo ser vertido como 'palavra', 'discurso', ou até 'argumento' (276 c).

Como, em 276 a, a «palavra escrita com saber na alma» só pode ser a da oralidade, o verbo *γράφω* está a ser usado em sentido figurado. Volta, todavia, em 276 d, ao seu sentido próprio, com a imagem dos «jardins das letras» a introduzir o «bom uso» da escrita, até aí não claro.

conhecendo a natureza da alma que o ouve, oferecendo-lhe o discurso mais adequado (277 b-c). Deve pelo contrário perceber que nada de sério há no discurso escrito ...

«... e que só nas palavras sobre a justiça, a beleza e o bem, pronunciadas por mestres, com vista à instrução, na realidade gravadas na alma, estão a clareza, a perfeição e a digna seriedade ...» (278 a).

A um homem assim, que compôs discursos com conhecimento da verdade, que é capaz de os defender pela discussão e de mostrar pelas suas palavras a inferioridade dos escritos, cabe o epíteto de «filósofo».

1.2 A interpretação do texto levanta bastantes problemas, todavia, não entrarei ainda neles, preferindo passar de seguida ao estudo das menções à escrita na *Carta VII*.

Referindo-se a um escrito de Dionísio, de Siracusa, um tratado (*σύγγραμμα, τέχνη*), composto como dele próprio, porém, contendo ensinamentos que terá recebido de Platão, o filósofo apresenta uma série de alegações:

1. quem escreva, ou escrever, sobre esse assunto dele nada compreendeu (341 c);
2. de Platão, não há, nem haverá, qualquer tratado sobre o assunto (c);
 - 2.1 pois sobre ele não se pode escrever (*ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν*: c);
 - 2.1.1 (porque) a quem privou longamente com ele (a sua compreensão) nasce num instante na alma e alimenta-se por si (341 c-d);
3. melhor que ninguém o próprio Platão seria capaz de falar, ou escrever, sobre o assunto, se lhe parecesse poder fazê-lo (d);
4. mas há uma razão, que passará a expor, que se opõe a que se escreva sobre ele (342 a).

Essa razão constitui o núcleo da chamada «digressão filosófica», bem estudada por grande número de comentadores⁷. Terei, porém, de relembrar alguns dos seus aspectos capitais, para poder relacioná-la com a passagem do *Fedro* acima referida. É que a importância e complexidade do argumento exposto torna obscura e quase casual a associação dos dois textos, bem como problemática a unidade e coerência do pensamento platónico sobre a questão da escrita.

⁷ Ver, entre muitos, R. S. Brumbaugh, «Digression and Dialogue: The *Seventh Letter* and Plato's Literary Form», in *Platonic Writings, Platonic Readings*, Ch. L. Griswold Jr. (ed.), New York, London, 84-92; K. M. Sayre, «Plato's Dialogues in the Light of the *Seventh Letter*», *ibidem*, 93-109.

Platão esboça uma avaliação global do processo cognitivo, distinguindo nele essencialmente três níveis: o das imagens (nome, imagem e definição), o do saber (saber, compreensão autêntica e opinião: *ἐπιστήμη, νοῦς ἀληθείας τε δόξα*)⁸ e finalmente o da própria coisa. Cada um dos níveis é deficiente em relação ao seguinte: embora seja ainda possível distinguir graus de carência dentro de cada um (por exemplo, no segundo a compreensão autêntica estará mais próxima da própria coisa, como no primeiro, a definição, da opinião e do saber). Todavia, embora o processo cognitivo se inicie com o primeiro nível, nada de são nos é oferecido por ele.

Isto fica a dever-se a diversos factores: à natureza sensível das imagens visuais (343 c) e à convencional das auditivas (*δνόματα, ῥήματα, λόγοι* 343 a-b), bem com a mera qualidade (*ποιόν τι*: 343 c; vide *Men.* 71 b) que o primeiro nível lhe oferece.

Ora, visto que a escolha deve ser entendida ela própria como uma imagem das imagens visuais e auditivas (343 a):

- «... todo o homem sério, (que estude) com seriedade os entes, não deve escrever, (pois) talvez seja caluniado pela inveja e perplexidade dos homens.
- Numa palavra, por esta razão há que reconhecer que, quando alguém vê tratados escritos, seja em leis de um legislador, seja em qualquer outra coisa noutra forma, não estando nisso as coisas mais sérias, se ele próprio for um homem sério, guardará aquelas na sua parte mais nobre. Pois se tivesse realmente por si próprio posto essas coisas mais sérias em letras, «então seguramente», não deuses, mas mortais «lhe teriam feito perder o tino» (344 c).

Apesar da complexidade do argumento e de algumas obscuridades do texto, a conclusão a extrair dele não deve ser muito complicada. De início, há dois obstáculos à compreensão da verdadeira natureza das coisas: o primeiro é a incerteza e perplexidade em que cai aquele que utiliza as sensações, o segundo a fragilidade da linguagem, que agrava o anterior. Daqui decorre o engano da alma, que procura a realidade das coisas, quando o corpo só lhe dá as suas manifestações externas (aquilo que é designado por «qualidade»). Estas são as duas mais graves dificuldades ao conhecimento das coisas. Todavia, enquanto não forem superadas, o saber autêntico nunca poderá ser atingido (342 e).

⁸ Os sentidos exactos dos termos utilizados — em íntima relação com passagens relevantes dos diálogos (por exemplo, *R.* V 477 a sqq., VI 511 a sqq., VII 533 e-534 a) — não podem ser cabalmente captados. Portanto, todas as suas traduções serão aproximadas.

Esta — pretende Platão — será a verdadeira razão pela qual «o assunto» sobre o qual versa o tratado de Dionísio não poderá ser objecto de escrita. Qualquer «homem sério» (que o Siracusano duplamente mostrou não ser!) o sabe perfeitamente. Portanto, e esta é a moralidade a extrair da meditação sobre o lamentável episódio, só há duas alternativas.

Ou um homem é sério, ou não é. Se não é, nunca poderá compreender nenhuma coisa séria. Mas, se é, então guarda na mente as coisas mais sérias, abstendo-se de as confiar à escrita. A não ser que o faça para não se esquecer delas (o que, de qualquer maneira, não é o caso de Dionísio: 344 d-e; vide *Fedro* 275 d, 278 a). Portanto, a não ser por esta razão, ninguém sério escreve sobre coisas sérias, nem nenhum escrito é sobre coisas sérias. Q.E.D.

E eis-me chegado à aparentemente paradoxal conclusão que tem levado gerações de estudiosos a fazer a mais ingénua das perguntas: como então quer Platão que entendamos os diálogos? Esta é a interrogação crucial, a que não será possível responder sem voltar a considerar o *Fedro*.

1.3. A semelhança dos contextos das duas passagens reside no facto de uma e outra denunciarem a falta de seriedade de dois homens, autores de obras escritas: Lísias e Dionísio. Ambos brincam com coisas sérias. E os resultados das suas acções mostram-nos tal qual são: tanto o discurso do primeiro, quanto o tratado do segundo (que o filósofo não leu: vide «ouvi depois...»: 341 b) são desprezíveis.

Mas é aqui que as diferenças de contexto entre os dois escritos começam a comandar a argumentação de Platão: o discurso de Lísias é obra de um orador, o tratado do Siracusano pretende ser a de um filósofo. Da circunstância decorre que enquanto o alvo da crítica platónica é, no primeiro caso, a retórica, como disciplina e prática, no segundo, o próprio Dionísio é usado como paradigma de quantos pretendem *escrever* sobre a filosofia platónica (ou sobre a Filosofia, *tout court*), ainda por cima evidenciando dela uma total falta de conhecimento. Ou seja, enquanto, tecnicamente, Lísias se comportou como um digno representante da arte oratória, Dionísio mostrou não ser nem um filósofo, nem um homem honesto. Daqui resulta que a escrita — enquanto meio apto à transmissão de mensagens culturais — se acha directamente implicada num dos casos, sendo apenas acessoriamente envolvida no outro.

Este ponto⁹ parece-me de suma importância para a avaliação global das críticas que Platão lhe dirige. No *Fedro*, a escrita é criticada menos como técnica do que pela má utilização a que se presta¹⁰. E isto pelo facto de, em si, não afectar a qualidade do discurso pronunciado.

Ora, é exactamente o inverso que se passa com o tratado de Dionísio: Platão não parece importar-se com o que o tirano possa *ter dito*, o que o irrita é que tenha *escrito*, e precisamente sobre um assunto sobre o qual nem ele próprio se considera competente *para escrever*. De resto, toda a digressão, explorando a inadequação do meio à mensagem por ele veiculada, estabelece as regras sobre as quais repousa toda a escrita filosófica.

Sobre este aspecto da questão é manifesto o desinteresse do *Fedro*, envolvido como está na apreciação da escrita a partir da defesa da anamnese. Mas qualquer destas afirmações requer confirmação.

1.3.1 Que na *Carta VII* a digressão se situa inequivocamente no campo da *escrita filosófica* é facto inegável (vide 344 d, onde Platão refere *τῶν περὶ φύσεως ἄρκων καὶ πρώτων*), sendo igualmente claro que se serve de Dionísio como exemplo para quantos ...

«... escreveram e escreverão, e dizem saber sobre os assuntos que eu levo a sério ...» (341 b-c; vide a continuação de 344 d).

Todavia, a formulação elíptica que inicia a passagem —

«Sei que sobre estes assuntos outros escreveram, mas esses, nem eles próprios (sabem)» (341 b) —

— associa intimamente as duas acusações dirigidas ao Siracusano: a de nada compreender «sobre estes assuntos» e a de se ter limitado a repetir uma lição ouvida de outro.

⁹ Que não vi mencionado por outros comentadores que abordaram os dois textos em paralelo. Para além dos indicados adiante (n. 14), menciono em particular a análise de C. Gill, «Dogmatic Dialogue in *Phaedrus* 276-7», in *Understanding the Phaedrus*, 156-171.

A necessidade de explicar ... «the seemingly dogmatic character of the description of oral dialectic in the *Phaedrus*, and the apparent disparity between this characterization of knowledge and its communicability in the *Seventh Letter* and elsewhere in the dialogues ...» (163-4) é muito atenuada, ou desaparece de todo, se se entrar em linha de conta com a dissimilaridade dos contextos do diálogo e da carta; vide *infra* n. 13 e a secção 2.

¹⁰ Como se depreende quer das respostas de Sócrates às reservas de Fedro acerca da escrita (257 d-e), quer da contraposição da memória «de dentro» à «de fora» (275 a), na qual toda a crítica de Sócrates se apoia.

Parece então que a questão do saber não pode ser separada da da sua transmissão. E é bem neste sentido que Platão argumenta, mostrando que aqueles que sabem, os homens sérios (*οἱ ἄνδρες σπουδαῖοι*), não divulgam livremente o seu saber das coisas sérias, ou mais sérias (*σπουδαιότατα*). Aliás a atrás citada passagem (344 c) é bem clara a este respeito:

«... guardam aquelas ...» (as coisas mais sérias) «... na sua parte mais nobre ...»,

ou seja, na mente. Poder-se-ia até pensar que deveriam abster-se de *falar* sobre elas, porém a continuação do texto (até 345 c) aponta apenas para o escrito de Dionísio e as circunstâncias em que uma única conversa com o filósofo o motivaram (nem, de resto, Platão se auto-critica pela imprudência que o levou a discorrer sobre tão elevado assunto com um tirano, que naturalmente se veio a revelar um néscio).

É, portanto, a sequência da carta que nos informa serem essas «coisas mais sérias», como se viu, «os primeiros princípios da natureza» (344 d). É sobre eles que, pelas razões apresentadas na digressão, nenhum homem sério escreverá.

A referência, em 345 c, às «leis de um legislador» e a «qualquer outra coisa noutra forma» consente uma ampla generalização¹¹. Porém, a dupla exigência de seriedade pela parte do escritor, quer pela do assunto tratado, repõe a questão em termos formais, tornando secundária a referência a conteúdos. Esta conclusão parece-me bastante para substanciar o ponto de vista em função do qual o que está em causa é a inadequação do meio à natureza da mensagem¹².

¹¹ No *Político* 295 a sqq., Platão ataca a legislação escrita pela perspectiva da arte real, aduzindo o mesmo tipo de razões expostas no *Fedro*. A lei escrita é uma imitação rígida da verdade; inútil, quando comparada com a acção do rei dialéctico (vide *Leis* IX 875 c-d), potencialmente esclerosante, na ausência deste. Cumprirá apenas a tarefa de defender a sociedade das arbitrariedades do tirano.

O contexto político preciso destes argumentos em nada afecta a interpretação aqui apresentada.

¹² E também bastante para afastar a ideia, cara aos defensores das «doutrinas não-escritas», de Platão reservar o ensino «dos princípios» para a oralidade. Não nego que a doutrina platónica sobre o uno e a díade indefinida, que encontramos em Aristóteles (*Metaph.* A 6, 987 b 20-988 a19; A 9, 991 b21-993 a10; com possíveis referências noutros lugares) possa ter relação com este ensinamento. O que nego é: 1. que a «dignidade» deste assunto justifique a sua exclusão dos diálogos; 2. que esta seja a verdadeira filosofia platónica, à qual os diálogos meramente servem de introdução.

1.3.2 É bem diverso o teor das críticas do *Fedro*. Concluída a apreciação da oratória, começa a da escrita. A referência a Theuth é encerrada pelas palavras de Thamus, pelas quais a função mnemónica da escrita é considerada contrária à anamnese e uma é identificada com o saber, enquanto a outra com uma sua mera aparência (275 a-b). Ora nada do que a seguir é apontado, que atrás referi, excede a especificação desta tese.

Assim sucede com a finalidade mnemónica, sempre dependente de um saber anterior (275 c-d, 276 d), o registo duplamente imagético, que permite a comparação com a pintura (275 d, 276 a), bem como a fixidez e conseqüente incapacidade da escrita para distinguir aquele que sabe do que não sabe e defender-se sem o socorro do seu autor (275 d-e 276 c). Pelo contrário, o poder pelo qual o *lóγος* se autoreproduz nas almas dos ouvintes (276 e-277 a), como as qualidades supremas dos ensinamentos dos mestres sobre a virtude (278 a) e a dignidade própria da Filosofia (278 a-d), mais não fazem do que revelar o alcance epistémico da anamnese, apoiado no exercício da dialéctica (276 e).

O retorno a Lísias (de 277 a até ao final) permite recapitular as críticas já apresentadas, colocando agora a escrita a par da retórica. E é aqui que surgem alguns pontos merecedores de menção, que abrem uma possibilidade até agora aparentemente não considerada: a de uma boa retórica¹³.

Esta decorre inicialmente da satisfação de três exigências:

1. o conhecimento da verdade acerca das coisas sobre que se fala ou escreve (277 b);
2. a divisão exaustiva destas por classes e a correspondente definição;
3. a adequação das almas aos discursos que lhes são dirigidos (b-c).

Depois, desde que o orador reconheça que a escrita tem muito de diversão (*παιδιάν*) e muito pouco de sério (*σπουδῆς*)¹⁴, que realiza

¹³ Ao longo dos diálogos, a contraposição do ensino à persuasão é uma constante (o *Timeu* 51 d-e não pode ser mais definitivo a este respeito). Todavia, o *Fedro*, com a sua concepção da retórica como *ψυχαγωγία* — 261 a-b, 271 c-d — abre uma possibilidade inesperada: a de, através do discurso, o homem sabedor operar nas almas dos seus discípulos transformações em que a persuasão e o ensino se não opõem (277 c, 278 a).

É esta combinação dos efeitos das palavras na alma que designo como a «boa retórica». E é indisputável que uma boa parte dos diálogos platónicos — precisamente aquela em que a dialéctica se retira e o mito protagoniza o discurso — documenta cabalmente esta prática.

¹⁴ A contraposição da brincadeira, diversão, à seriedade, retoma a analogia com o agricultor (276 b-277 a), a que voltarei mais adiante. O paralelo com a *Carta VII*

uma finalidade puramente mnemónica e que só nos discursos *orais*, sobre a virtude, pronunciados pelos mestres com vista à instrução (e não à persuasão) há «clareza, perfeição e digna seriedade» (277e-278 a), essa retórica verdadeiramente filosófica é possível¹⁵.

Esta possibilidade já tinha sido entrevista antes, na analogia do orador com o agricultor, através da imagem dos «jardins de Adónis». Enquanto o mau retórico é comparado ao agricultor que, por brincadeira e para se divertir, semeia fora do tempo, num local inadequado, e vê as sementes brotarem tão depressa quanto murcharão (276 b), o detentor do saber da virtude escreve, visando a diversão digna, de remediar o esquecimento que vem na velhice (276 d). Porém, mais séria que essa diversão será a utilização da dialéctica, com vista à instrução de outros, capazes de continuarem o processo eternamente (276 e-277 a).

De todo o texto, como tentei mostrar, nunca está longe a comparação da memória interior da anamnese, com a memória exterior, simples recordação, que pode ter boa utilização, quando é registo do saber, ou má, quando visa apenas persuadir, sem conhecimento da verdade.

é evidente, com uma importante reserva. Aí, a ocorrência solitária da seriedade, sem contraposição à brincadeira, sugere que sobre assuntos sérios não possa haver brincadeira. Esta diferença reforça a ideia da diversidade de contextos, que tenho vindo a desenvolver.

Tal conclusão é confirmada e amplificada pelas análises dos dois textos estudados, levadas a cabo por R. Zaslavsky, *Platonic Myth and Platonic Writing*, Lanham, New York, London, 1981, 29-139; e R. Desjardins, «Why Dialogues? Plato's Serious Play», in *Platonic Writings, Platonic Readings*, 110-125.

O termo *ποιδιά* tem uma história importante nos diálogos. Não é, porém, relevante aqui, uma vez que a sua aparição no *Fedro* o contrapõe sempre à seriedade. A tentativa de organizar os vários sentidos e utilizações do termo em três funções fulcrais, que se encontra em A. P. Mesquita, «O sentido do magistério socrático na dialogia platónica», in *Pensar a Cultura Portuguesa, Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, 1993, 281-314, esp. 282-3, n. 3, presta-se a graves confusões, que não será oportuno apontar aqui (a mais perigosa das quais é não notar que as menções do *Fedro* se situam no contexto da oposição à seriedade, sem relação com a maioria das passagens citadas).

¹⁵ Parece-me oportuno referir o perigo de confusão resultante da leitura desta passagem na tradução do diálogo por J. Ribeiro Ferreira, Platão, *Górgias, O banquete, Fedro*, Lisboa, São Paulo, 1973, 377. Ao silenciar a oposição de Lísias (277 d-e) à do (homem) «... que considerar que nos discursos ...» (*O dé ...*), inserindo-a mais abaixo («aquele que, pelo contrário, julgar ...» — 277 e-278 a — *ἀλλὰ τῶι ὄντι ...*), cria uma cisão inexistente entre as duas primeiras partes da fala de Sócrates (277 e-278 a), que na realidade, juntamente com o que se lhes segue, se opõem em bloco ao que foi dito antes de Lísias.

2. Resta-me agora tentar responder à pergunta inicialmente apresentada, esclarecendo a função dos diálogos na produção filosófica de Platão. Parece inevitável entrar aqui em linha de conta com o corpo da obra platónica. Todavia, não havendo nenhum lugar onde o próprio filósofo tenha respondido a esta pergunta, ou fornecido dados para a sua obtenção, circunscreverei a resposta ao âmbito da questão da escrita, partindo dos textos apresentados.

É claro que a interpretação desenvolvida me deixa perante um dilema. Pois, se as conclusões atingidas nas subsecções anteriores estão correctas, se a diversidade dos contextos implica duas teses distintas, então não é aparentemente possível definir a partir dos textos interpretados uma unidade para o pensamento de Platão sobre a escrita.

E, no entanto, a complementaridade das duas teses — explicando a rejeição da escrita como meio de criação filosófica pela natureza essencialmente oral do exercício da anamnese — sugere a sua convergência a um nível mais profundo, em que a posição platónica se venha a resolver numa doutrina coerente. Tal solução teria, porém, um preço: o de tornar ainda mais difícil a defesa do diálogo como meio, por excelência, de expressão da filosofia platónica. Como superar o dilema?

Há uma via em que todas estas linhas de interpretação confluem. Primeiro, a anamnese deverá ser colocada no centro do processo de aquisição do saber e depois equacionada com a prática do método hipotético, de modo a integrar a defesa da teoria das Formas, propondo uma solução para o problema da aquisição desse saber. Finalmente há que fazer ver como os diálogos se mostram compatíveis com o exercício da anamnese, superando as fronteiras entre o escrito e o oral.

Ora é possível conjugar os ensinamentos do *Ménon* (segundo os quais se pode, através do método hipotético, fazer nascer num interlocutor opiniões verdadeiras, posteriormente convertíveis em saber: 85 c) com os do *Fédon* (que apontam este método como o único capaz de fornecer o conhecimento da finalidade: 99 c-100 a). Esta conjugação da anamnese com o método hipotético em toda a tentativa de aquisição do saber (confirmada pela *República* VI 506 b-VII 535 a) deve ainda ser alargada de modo a incluir a teoria das Formas (segundo o desenvolvimento da hipótese das Formas na teoria da participação, no *Fédon* 100 a-105 c).

Tal interpretação da solução do problema do saber por Platão é ainda suportada culturalmente pela convergência do mito com a prática da dialéctica, no *Fédro*, e expandida à dimensão de uma leitura

da tradição reflexiva grega, nos termos de uma cosmopsicogênese, no *Timeu*.

De toda esta síntese do platonismo há a reter o carácter necessariamente hipotético (R. VI 510 b-11 e), que só a entrega à dialéctica pode realizar, como os diálogos documentam. Resulta daqui a clássica oposição da instrução à persuasão (vide R. VII 518 b sqq.), constitutiva da concepção platónica de educação. O estudo deste texto da *República* dá, porém, a entender quanto, nesse longo e complexo processo, há lugar para o discurso parenético e morigerador, complementar, ou propedêutico, da aprendizagem da dialéctica, a que só os mais dotados serão submetidos.

Será esse o lugar da «boa retórica», explicando-se pela sua inserção na fase média do currículo platónico o tom dogmático assumido nalgumas passagens do *Fedro* (vide supra nn. 9, 13), que em circunstância alguma poderá contradizer o carácter hipotético da investigação epistémica, cuja finalidade última é a reminiscência das Formas e do Bem, através da dialéctica (R. VII 532 a-535 a).

Desse saber não poderá haver qualquer redução à escrita, embora as lições dogmáticas (como a que Dionísio recebeu de Platão) possam ter o valor de um teste, de uma avaliação (*βασανίζειν*: R. VII 535 d, passim; *Carta VII* 344 d-345 c) das almas, conducente ao início do processo de aquisição do saber, que nada poderá proporcionar, a não ser a dialéctica. É então nas fases preparatória e média do processo educativo que as críticas à escrita do *Fedro* e da *Carta VII* convergem: trata-se de instruir, não de investigar, de avaliar, não de aprender — a seriedade está na relação docente-discente, não necessariamente na natureza das *matérias* estudadas.

Aos diálogos cabem, contudo, *ambas as funções*, a de combinar a exortação com a exemplificação da prática dialéctica. É, portanto, claro o lugar que ocupam na filosofia platónica: para nós são o único e verdadeiro representante do magistério de Platão, para os discípulos contemporâneos do Mestre terão um valor do qual se não excluem a propedêutica e a parénese¹⁶.

Entretanto, a Filosofia foi-se tornando cada vez mais dependente da escrita, a ponto de desaparecer quase de todo o papel nela desempenhado pela oralidade. Desta transformação do contexto cultural

¹⁶ Esta conclusão exprime um acordo parcial com a leitura das «doutrinas não escritas»; vide K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon*, Tübingen, 1959; T. A. Szlezák, «Was urst «dem Logos zu Hilfe kommen»? Zur Struktei und Zielsetzung der platonischen Dialoge», *Understanding the Phaedrus*, 93-107.

da criação e produção filosófica resultaram a dificuldade de compreender muito da Cultura Antiga, nomeadamente o facto de a função que os diálogos realizaram na génese da Filosofia ser hoje correspondente à que ocupam no *ensino* da disciplina¹⁷. Lugar onde esta se encontra com a sua História e actualiza a missão cultural que desempenha na sociedade.

¹⁷ Vide Ch. L. Griswold Jr., «Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues», in *Platonic Writings, Platonic Readings*, 143-167. De forma que me parece inteiramente coincidente com a leitura aqui desenvolvida, o autor defende a tese de que só a forma dialógica pode responder à exigência de questionamento do saber que, entre todas as disciplinas, apenas a Filosofia exprime com inteira legitimidade.