

O PROBLEMA DOS LIMITES DA ESCRITA E A SOLUÇÃO PLATÔNICA DA FORMA DIALÓGICA

Deivid Junio Moraes¹

RESUMO: Este artigo trata da importância da forma dialógica com a qual Platão apresenta sua filosofia. Escrevendo diálogos, Platão teria buscado mimetizar discussões em torno de temas filosóficos sem, com isso, revelar imediatamente o sentido intencionado de sua filosofia. Platão ainda demonstrou certa preocupação com os limites da escrita em filosofia, questionando seu alcance; mas encontrou na forma dialógica uma maneira aberta e viva, próxima da discussão que se efetiva na oralidade, para representar a procura pelo saber, expondo a atividade filosófica mediante dramas cuidadosamente elaborados. Embora encontremos na obra do filósofo a hipótese de que a escrita não serve perfeitamente como meio de comunicação e apreensão da sabedoria, Platão parece ter encontrado nela um importante instrumento para a promoção de um pensamento filosófico que escapasse à mera exposição de uma doutrina.

Palavras-chave: Platão; forma dialógica; oralidade e escrita.

ABSTRACT: This paper deals with the importance of the dialogic form for Plato's philosophy. By writing dialogues, Plato would have intended to imitate some debates over philosophical issues, without immediately revealing the meaning of his philosophy. Plato devoted some concern to the limits of written texts in philosophy and he scrutinized about their reach. But he found in the dialogic form a live and open way to expose the philosophical research: carefully elaborated dramas that represent oral debates. Although we find, in the *Dialogues*, the hypothesis that writing is not fit to communicate perfectly the subject of philosophy. Plato seems to have found in the dialogic form an instrument to promote a philosophical thinking that is autonomous and against indoctrination.

Keywords: Plato; dialogic form; writing and orality.

À exceção das *Cartas* atribuídas a Platão, sabe-se que o filósofo escreveu diálogos. Além de chamar atenção sua extensa produtividade, sendo um dos primeiros autores da literatura grega de quem possuímos todas as obras, podemos perceber o desenvolvimento de um estilo significativamente próprio, marcado pela recusa em oferecer um tratado científico completo, expondo conversas que, muitas vezes, deixam questões em aberto, ora envolvendo um rigoroso jogo refutativo e demonstrativo, ora recorrendo às imagens e ao mito. Como observa Erler (2013, p. 20), Platão constituiu sua obra, também, a partir das tradições filosóficas e literárias disponíveis em sua época, e com elas ele se confronta e debate: “Sócrates e os socráticos, pré-socráticos e sofistas,

¹ Mestrando em Estética e Filosofia da Arte / UFOP / CAPES. E-mail: deividjunio@gmail.com

a epopeia, a lírica e, sobretudo, o drama são as coordenadas dentro das quais Platão procura e encontra seu lugar literário e filosófico”.

Friedrich Schleiermacher, em sua *Introdução aos Diálogos de Platão*, de 1804, apontara que, para além das dificuldades que comumente podem ser encontradas quando nos deparamos com os textos de algum autor, no caso de Platão haveria algo de peculiar, a saber, seu relativo distanciamento das formas que acabaram se tornando mais habituais nas produções discursivas da filosofia. De acordo com esse filósofo e teólogo alemão, que forneceu importantes contribuições no campo da moderna hermenêutica, existem pelo menos duas formas principais nas quais se satisfaz, em grande parte, aquilo que chamamos de filosofia: uma é chamada de sistemática, a outra, fragmentária.

Por essa distinção formal, caracterizou-se o modo de apresentação sistemático pelo seguimento de certa divisão do pensamento filosófico em áreas específicas – tais como lógica, metafísica, ética, estética. Cada uma dessas áreas seria dedicada a um saber especial e coerente com o todo. Num sistema filosófico, de um modo geral, tudo deve ser mensurável dentro dos limites em que se organiza, e ainda que sua estrutura se apresente mal fundamentada ou seccionada arbitrariamente, essas edificações têm o mérito de conseguir um efeito cativante, de consistência e ordenamento, considerando-se descomplicado captar não apenas “o particular por si, mas também em contexto com as outras partes do edifício, contexto para o qual o próprio autor tem que dar instruções claras através de referências inequívocas” (Schleiermacher, 2002, p. 32).

A forma fragmentária, por sua vez, não menos usada ou preferida, buscar tornar o pensamento filosófico compreensível mediante fragmentos, apresentados mais ou menos de maneira dispersa, sobre os quais paira constantemente a incerteza se são eles membros ou partes separadas intencionalmente ou se existe um laço que os une de maneira natural. E embora esta forma de apresentação filosófica possa ser tomada como demais concentrada, ou mesmo incompreensível, por não haver consenso quanto à posição central entre os fragmentos, não pode ser negado certo aspecto de leveza e segurança a esse modo de apresentação.

Também utilizado com alguma frequência, o tratamento dialógico foi apropriado por diversos filósofos como meio expressivo de escrita e comunicação filosófica, além de tornar-se a forma da filosofia platônica por excelência.² O diálogo, como forma

² Mesmo nas passagens em que Platão, procurando aprofundar numa determinada matéria, permite que seu texto discorra por longas e contínuas linhas, é sempre a voz de um personagem que discursa a um outro (ou outros) numa cena, não desaparecendo jamais a moldura conversacional e dramática. Às vezes o diálogo é enquadrado pela narrativa de um personagem que, dentro da cena, discorre a outros presentes, e outras vezes o diálogo é direto e não envolve camadas narrativas. Uma análise sucinta e clara a esse respeito pode ser encontrada em: Benoit, 2015, pp. 33-40.

literária, pode ser pensado, basicamente, pelo aspecto dramático com o qual se apresenta e desenvolve um problema (ou diversos problemas relacionados). Em torno de um mote vai-se construindo uma discussão amistosa que se estabelece entre personagens dispostos estrategicamente. O diálogo pode abrigar não apenas diferentes vozes, mas posições e discursos em confronto. No jogo de pergunta e resposta posto em cena teríamos a filosofia apresentada como discussão viva, em ação, como drama propriamente dito. Tal jogo pode-se estabelecer entre os dois lados de um caso ou entre dois pontos de vista que, em busca de fundamentação, se dispõem aberta e amistosamente ao exame.³

Mas como descrever o uso que Platão faz da forma do diálogo? Se uma conversa proporcionada pelo encontro entre dois indivíduos pode ser ocasião para um diálogo, como deve ser um diálogo verdadeiramente filosófico? Ele deve ser orientado pelas exigências metodológicas da chamada dialética socrática, entendida aqui como o meio de se atingir o conhecimento verdadeiro da realidade, pois submete à demonstração racional as primeiras impressões e as opiniões triviais. Como deve, pois, ser um diálogo efetivamente “dialético”, isto é, com vistas ao verdadeiro, orientado pelo exame e pela submissão de cada asserção precoce à refutação (*elenchos*)? De acordo com Marques (2006, p. 332), o diálogo só será verdadeiramente “dialético” quando os indivíduos que se encontram se apresentarem assim:

[...] dispostos a refletir e a acompanhar os movimentos dos *lógoi* que os habitam, propondo questões; é preciso que os interlocutores se diferenciem internamente, oponham argumentos a argumentos e avaliem sua significação, sua coerência e acordo recíproco, ou sua ausência, no caso de o discurso ser falso.

Se Sócrates entendia o filosofar como uma atitude de exame e prova das concepções que se lhe apresentavam sobre os diversos assuntos, parece haver, de fato, uma relação entre a maneira como ele buscava examinar os pretendentes ao conhecimento e a posterior construção do diálogo platônico.⁴ Provavelmente Sócrates entendia o princípio da atividade filosófica como um diálogo que surge de uma

³ Essa forma é consentânea com o espírito dialético como proposto e descrito no *Mênon* (75c-d) em oposição à erística, que seria a maneira discursiva própria aos sofistas. Enquanto a erística compreende a disputa entre aqueles que tão só discutem pelo prazer de discutir, sem um engajamento comum com vistas a alcançar um conhecimento real e verdadeiro do que quer que seja, a dialética pressupõe para Sócrates o encontro entre dois bons amigos. A importância da distinção entre dialética e erística fica ainda mais clara na *República* (539b-c), numa advertência socrática à mera diversão proporcionada pela erística e a confusão dessa com a dialética pelos mais jovens. Quando se usa erroneamente da dialética como um brinquedo, o que importa aos mais jovens é apenas rebater a tudo e a todos, misturando argumentos e confundindo os outros, sem a efetividade do diálogo filosófico, isto é, aquele comprometido com a verdade.

⁴ Costuma-se dizer que florescimento dos diálogos de Platão seguiu-se imediatamente à morte de Sócrates (399). Incluída no gênero dos diálogos socráticos, a obra dialógica platônica, bem como sua atividade filosófica, coincide com toda a profícua produção literária centrada na figura de Sócrates, desenvolvida por cerca de cinco décadas posteriores à morte desse. Cf. Rossetti, 2015, pp. 17-47.

pergunta, e Platão soube mimetizar isso em sua obra de maneira multifacetada, representando o mestre em diferentes contextos, recolocando suas questões e sua postura investigativa a serviço de variados propósitos, contribuindo para o fortalecimento da dialética como um método para a filosofia. Quando os pretendentes ao saber eram questionados de modo a fornecer uma explicação para o que afirmavam conhecer, entrava em cena o processo de questão e resposta que, conduzido com mestria por Sócrates, conseguia demonstrar o fracasso deles. Nesse sentido, o diálogo propriamente filosófico deve principiar com o enunciado de uma questão e uma resposta que prévia.

Parece lícito admitir que, sob a forma de diálogos mais ou menos dramáticos, capazes de reproduzir o modo investigativo atribuído à Sócrates, tal experiência de fazer filosofia estaria de alguma maneira mantida viva por Platão. E mesmo que Platão não seja uniforme no uso que faz do diálogo, algo parece permanecer constante: o esforço em capturar e expor mimeticamente a experiência filosófica que costumamos chamar socrática. Se for verdade que a filosofia socrática só se podia realizar mediante o diálogo vivo – a palavra falada, a interlocução dinâmica, e o caráter agonístico –, aquele que permite o confronto imediato de alma com alma, pela atuação da ironia e o exercício maiêutico, a forma dialógica de escrita poderia ser a melhor no sentido de preservar algo daquelas condições peculiares ao filosofar socrático. Seria esta uma filosofia para a qual a verdade, para ser bem assimilada, exigiria a disposição para o enfrentamento mútuo das concepções com vistas a um progresso (positivo ou negativo) em relação ao saber que se afirmara previamente.

O saber advindo do contato com uma filosofia assim representada não pode ser constituído da mera transmissão de juízos. A estrutura do diálogo mostra que o saber deve ser resultado de um exame orientado (ou de um autoexame) contra toda doutrina que se impõe e se comunica irrefletida e injustificadamente. O contato com o saber, nesse sentido, exige certa disposição para o exame dialético e o seu encontro é sempre espontâneo, no sentido de que não pode simplesmente ser transferido. A forma dialógica satisfaz essas considerações na medida em que reproduz os traços essenciais capazes de garantir ao indivíduo “trazer à luz” os conceitos por si mesmo, apenas confrontado por um outro. O diálogo platônico procura promover esse tipo de experiência ao representar uma discussão cativante em torno dos problemas que propõe para a filosofia. Platão vai mostrando com a forma dialógica as direções de um percurso cuidadosamente elaborado, tangenciando pensamentos dignos de consideração, não os levando necessariamente ao arremate.

Mesmo que o autor tivesse uma teoria acabada em mente, ele não a comunica diretamente, tratando-se, antes, de expor, mimeticamente, os passos que constituem os sentidos da questão, seus equívocos, limites, sua necessidade de fundamentação, sem desprezar ainda, em determinados momentos, o recurso à imagem e ao mito. Talvez seja a forma singular de processamento dos diálogos platônicos a responsável por produzir a aparência de que nada nos diálogos está encerrado em conceitos rígidos, nem em teses arrematadas. Até mesmo termos presumivelmente típicos do léxico platônico, como, por exemplo, *eídōs* ou *idéa*⁵, parecem utilizados nos diálogos de modo não terminológico, valendo-se ora de um sentido específico, ora de outro, adequando-se, em diversos momentos, a um sentido mais geral e próximo do uso mais cotidiano.⁶

Isso reforça a posição de que não teríamos uma doutrina sistematizada de Platão que tivesse sido comunicada por ele diretamente ao leitor, tampouco encontramos em sua obra um complexo de fragmentos dispersos como se pretendesse por meio deles comunicar um conjunto de saberes e fórmulas de efeito mais ou menos imediato. A escrita platônica pertence, então, a um outro tipo de comunicação: um que “estimula a reflexão, reavivando a voz cáustica, irônica, que atenienses queriam para sempre silenciada. A escrita não aparece aqui como capa de ocultos sentidos, mas como fonte de intermináveis significações”, como aponta Schüller (2001, p. 18). Por tais aspectos, podemos abordar sob outra perspectiva a questão da escrita presente em pelo menos dois momentos significativos da obra de Platão: no *Fedro* e na *Carta VII*.⁷

Uma distância que normalmente se coloca entre Platão e outros autores que utilizaram da forma dialógica para escrever, reside na sua crítica ao próprio ato de escrever, e os limites e usos dessa modalidade discursiva para a filosofia. Presume-se que outros autores, ao contrário de Platão, tenham escrito diálogos porque queriam escrever e muito provavelmente confiavam na eficácia de sua comunicação. Platão, por

⁵ Não obstante, *eídōs* ou *idéa* sejam termos frequentes na obra platônica e desenvolvidos e reinterpretados no platonismo posterior, Platão, de fato, nunca define explicitamente em seus diálogos aquilo que ficou traduzido por “forma inteligível”. Cf. Brisson; Pradeau, 2010, p. 41.

⁶ Como observa Schäfer (2012, p.15), em introdução ao seu *Léxico de Platão*, “mesmo algo pretensamente muito célebre, como a suposta sentença de Sócrates ‘Sei que nada sei’, não se deixa fixar, prender, a não ser que citemos pelo menos uma meia página impressa e, com isso, forneçamos ao mesmo tempo o desenvolvimento desse raciocínio”.

⁷ As críticas e suspeitas dirigidas à eficácia da escrita, extraídas, sobretudo, do *Fedro* (274b-278b) e da *Carta VII* (341b-342a; 344c-e) acabaram fomentando discussões e divergências entre os seus intérpretes, que se dividem em pelo menos duas grandes linhas metodológicas com consequências filosóficas importantes para os estudos platônicos. Trata-se, grosso modo, da divergência entre aqueles que defendem que uma compreensão mais adequada da filosofia de Platão exige o recurso a fontes indiretas, isto é, as chamadas doutrinas não escritas pelo próprio autor, mas legadas pela tradição, e aqueles que se apoiam numa compreensão do pensamento platônico que privilegie a leitura das fontes diretas, acreditando estar nos *Diálogos* tudo aquilo que o filósofo teria achado possível de comunicar, respeitando a forma que encontrou para tanto. Para uma restituição mais detalhada e crítica ao problema, ver, e.g., Trabatttoni (2003, pp. 37-52).

sua vez, fornecendo indicações em sua própria obra, apresenta questões acerca do ato mesmo de escrever, parecendo sugerir que o quisesse ter evitado, e, apesar disso, escreve. Como explica-lo? Trataremos do problema sumariamente, apenas no sentido de mostrar que o autor, não poucas vezes incompreendido por desprivilegiar o discurso escrito, teria na forma dialógica não um recurso que o contradissesse em relação a essa crítica, mas uma forma de comunicação que lhe fosse a mais adequada, ou seja, que não fizesse interditar o caráter maiêutico que a filosofia deve ter. Supõe-se aqui, então, que o diálogo como forma de comunicação filosófica teria sido, para Platão, uma saída ao dilema que surge inevitavelmente das reservas em relação à escrita.

O problema relacionado à escrita aparece de maneira dramática na figura do jovem Fedro que, no diálogo homônimo, pode ser visto como o “cultor ingênuo e entusiasta dos discursos, a ponto de aprender de memória um discurso de Lísias e colocá-lo por escrito” (Trabattoni, 2003, p. 176). Contudo, oferecendo-se ao ensinamento de Sócrates, a atitude do jovem vai se modificando, não sem dificuldades, até o ponto em que ele começa a compreender que os discursos, sobretudo escritos, refletem imperfeitamente o saber mais precioso da alma, e, por conseguinte, o que for mais caro ao filósofo não pode ser explicitado com precisão. De acordo as perspectivas que se apresentam justapostas no mito da origem da escrita – o mito de Theuth, relatado por Sócrates no *Fedro* (274c-275b), a escrita é, num primeiro instante, celebrada pelo seu inventor, o deus egípcio Theuth, como o remédio (*phármakon*) capaz de nos liberar da dependência da memória. Tal invenção, no entanto, é imediatamente criticada pelo rei residente na egípcia Tebas, Tamuz, o qual responsabiliza a escrita pelo enfraquecimento da memória, pois, ao substituí-la, torna os homens esquecidos, confiantes apenas nos livros. Além de causar na memória uma dependência externa, deixando-a submissa a um recurso que lhe é alheio, a escrita produziria uma aparência do saber. Uma certa relação com a escrita pode desencadear em uma falsa reminiscência (*anámnesis*⁸), posto que o inteligível só pode ser alcançado na interioridade da alma (*psykhé*). O *lógos* vivo da alma seria, portanto, diverso e mais elevado do que o mero passatempo proporcionado pelos discursos e pelo *lógos* escrito – esse consistiria ainda numa representação, ou apenas imagem (*mímema*) daquele⁹.

⁸ Palavra grega que significa recordação e que, dentro da obra de Platão, refere-se à rememoração de verdades “adormecidas” na alma, pois uma vez que esta teria se encarnado na matéria, toda a realidade essencial teria ficado confusa e seu conhecimento comprometido; esta seria uma maneira pela qual o conhecimento das essências seria possível frente à transitoriedade das coisas materiais.

⁹ Dizer que a escrita é representação ou cópia do discurso falado (*lógos* discursivo) remete à comparação proposta por Sócrates entre escrita e pintura (*Fedro*, 275d), pois quando uma e outra dessas técnicas partem de modelos vivos, o que produzem, no máximo, é a aparência desses modelos, imprimindo-lhes

O problema reaparece na *Carta VII* quando Platão revela a certa altura sua preocupação com a recepção, pelo público, de uma obra escrita, apontando para o duplo risco que um discurso correria quando difundido para além daqueles poucos que, com indicações sumárias, descobririam a verdade de forma autônoma. O primeiro risco da exposição escrita consistiria na sua vulgarização por certos leitores que se encheriam de um desprezo imerecido e fora de propósito com relação à filosofia; e o segundo tratar-se-ia de um público que fosse demasiadamente tomado de esperança de, ali, poder, enfim, possuir uma verdade de importância transcendental (cf. Platão, *Carta VII*, 341e-342a).

A propagação de um discurso não fornece amplas garantias de que seu objeto seja sempre comunicado com sucesso, ainda mais se seu objeto estiver fixado num ponto sempre mais elevado do que o próprio discurso disposto a circundá-lo. Nessas condições qualquer forma de discurso revela-se um instrumento imperfeito, incapaz de garantir o sucesso da comunicação dos objetos da filosofia. A verdade integral, ausente dos discursos, só poderia ser captada pela alma, pois aquilo que muito interessa o filósofo excederia a uma doutrina acabada, não podendo ser contida num arranjo terminológico qualquer. Sobre esse aspecto observa-se que, embora uma doutrina possa ser tranquilamente expressa oralmente ou mediante escritura, o que seria inexprimível consistiria no ato pelo qual a doutrina atinge, persuasivamente, quem com ela tem contato. Assim, o que não se explica é como um saber pode ser compreendido e assimilado, pois a explicação de um teorema pode ser lida um sem número de vezes sem jamais ser compreendida, não se transformando em um saber efetivo (cf. Trabattoni, *op. cit.*, p. 179).

Platão teria lançado mão da forma dialógica talvez por acreditar que ela tornasse o ensinamento escrito “o mais semelhante possível àquele ensinamento melhor”, e teria sido bem-sucedido nessa empresa (Schleiermacher, *op. cit.*, p. 43). Ora, o “ensinamento melhor” deve ser aquele que se efetiva espontaneamente na alma, mediante apenas o confronto amistoso e o exame das concepções que interessam ao amante do saber. Ao menos toda a obra de Platão pode ser uma prova de que o filósofo encontrou maneiras de se servir da escrita sem por isso cair na rigidez da letra, resguardando-se a um só tempo da indisponibilidade do leitor e da venda barata de pensamentos. Qualquer

rigidez e estagnação. O discurso oral, por sua vez, pode ser pensado como resultante de um encaminhamento “direto” do pensamento (*diánoia*) à fala. No contexto dialógico do *Sofista*, por exemplo, o Estrangeiro aponta que o pensamento se define pelo “diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma” (263e), enquanto o discurso e a opinião produzidos numa emissão vocal refletem uma “conclusão do pensamento” (264a-b). A escrita estaria, portanto, três graus afastada da interioridade psíquica (da *psykhé*), do pensamento.

cidadão ateniense podia possuir o manual de Anaxágoras por um dracma no mercado da cidade, como nos mostra a *Apologia de Sócrates* (26e). Mas a verdade não pode ser possuída como costumamos dizer que possuímos um manual na estante de uma biblioteca pessoal, tampouco vendida como propriedade, e este é, finalmente, o motivo da controvérsia contínua na obra platônica com relação aos sofistas, que se portam como mestres da sabedoria, cobrando pelas habilidades que prometem, arrancando a verdade do seu espaço de investigação e espontaneidade, o que era advertido pelo Sócrates de Platão.

De todo modo, é ainda possível que Platão, pelo modo como escreve, tenha na verdade buscado uma interação mútua entre seu texto e seu leitor. Pela dialética, que se convencionou chamar socrático-platônica, ver-se-ia possível penetrar profundamente a alma do interlocutor. E a forma dialógica de escrita deve ter-se tornado adequada, ao menos na medida em que é capaz de mimetizar aquela comunicação mútua orientada pelo interesse filosófico. Embora Platão aponte para a fragilidade da comunicação de um saber via escritura, o diálogo escrito surge como uma possibilidade a ser experimentada, talvez em parte devido ao que ele poderia vir a ser no processo de formação do filósofo, ou então pelo que ele pode representar para os já entendidos da matéria exposta, para o próprio autor inclusive.

Pela primeira justificativa, o diálogo teria sido admitido como uma contribuição didática à filosofia; e, pela segunda, os diálogos seriam o arcabouço da matéria filosófica, consistindo, para o autor e para um determinado tipo de leitor precavido, em registros de discursos habituais, encaminhados de modo vivo para a lembrança.¹⁰ Vale notar que para ambas as funções conferidas ao diálogo escrito, o filósofo grego não estaria colocando a perder a natureza do pensar como atividade autônoma, pela qual a recordação de um saber deve somente ser a recordação de um contato originário, espontâneo e direto da *psykhé* com a matéria do saber. Provavelmente o diálogo escrito não fora adotado em razão do que poderia representar para leitores insipientes nem parece ter sido utilizado com vistas a atingir simplesmente àqueles que ainda não sabem. Isso significa que a produção escrita dos diálogos, empreendida por Platão, parece ter sido movida por uma intenção bem diversa da mera difusão e divulgação de um saber constituído a um público que seria ignorante e carecente de tal saber.

A atividade do pensar filosófico jamais poderia ainda resultar da coerção de um conhecimento exibido pelo mestre, seja por uma lição oral ou escrita. A realização da

¹⁰ Sócrates chega a dizer o seguinte a esse respeito: “Os melhores discursos escritos são os que servem para acordar as lembranças dos conhecedores” (Platão, *Fedro*, 278b). Observamos aqui que a escrita não é um recurso recusado expressamente se ela serve aos já iniciados no conhecimento.

filosofia socrática parece exigir sempre uma interação e uma abertura para o diálogo, pois é pela a forma conversacional que se torna possível a purificação de equívocos e, também com isso, o alcance de algum saber. Trata-se de um jogo que acontece como uma construção, um processo dialógico e dialético que exige o assentimento livre e consciente do interlocutor aprendiz. Pelo diálogo escrito à maneira platônica, temos, pois, a imitação dessa forma privilegiada de se fazer filosofia, ao menos para Sócrates e Platão. Não se trataria, assim, de fazer da escrita um instrumento que colocasse o leitor, ávido de saber, numa situação de dependência ou de cega esperança, quando se admite que o trato literário que Platão dedica à sua filosofia relaciona-se oportunamente com a hipótese de que o filósofo tenha querido se precaver para não causar no leitor uma “fantasia vazia do saber”. Por isso, Platão jamais pronuncia o fim de sua investigação literalmente, obrigando à alma a procurá-lo, ou conduzindo-a a um caminho possível de encontrar a verdade. Tal processo pode ser descrito do seguinte modo:

[...] primeiro acontece quando ela [a alma do leitor] é levada à consciência do estado de ignorância de uma maneira tão clara que fica impossível para ela permanecer de boa fé nesse estado. O segundo quando se trama um enigma, a partir de contradições, para o qual o pensamento intencionado é a única solução possível, e quando se faz, de maneira casual, aparente e totalmente alheia, alguma alusão que somente encontra e compreende aquele que procura efetivamente e de maneira autônoma. Ou o próprio 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. [...] Esses são mais ou menos os artificios através dos quais Platão consegue, com a quase totalidade dos seus leitores, alcançar aquilo que deseja, ou pelo menos evitar o que teme. (Schleiermacher, *op. cit.*, pp. 44-45.)

É importante notar, aqui, que os diálogos tanto mimetizam a procura pela verdade, quanto são construídos de maneira a fazer com que o leitor seja envolvido nesse empenho, evitando a pretensão de expor a verdade de modo definitivo e sistemático ou ainda apostando na fragmentação radical. Platão soube representar o movimento do pensamento nessa investida pela *sophía*, o que fora reforçado, sem dúvida, pelo revestimento dramático de cada composição. Sobre esse revestimento, pode-se destacar que os diálogos platônicos são a tal ponto fascinantes, que as ideias e os personagens se põem diante do leitor, se confrontam e desempenham com mestria o seu papel. Pela forma mimética do diálogo, Platão acaba finalmente elevando a filosofia a um gênero literário particular, constituindo-a como uma prática discursiva nova em relação às poéticas contemporâneas (tragédia e comédia), ao mesmo tempo que rivaliza com elas e incorpora diversos de seus elementos e princípios.

A forma dialógica, considerada como uma dimensão relevante do modo de fazer filosofia que Platão, diretamente, mimetiza e elabora, acaba por se mostrar bastante útil

à essa filosofia, já que sem ela correr-se-ia o risco de enrijecer numa doutrina um pensamento que deve muito mais ser capaz de movimentar-se entre as coisas que ignora e a sua inteligibilidade do que vincular-se à posse de um saber particular. Precisamente, por esse aspecto, não se deve acusar o uso da forma dialógica e dramática por Platão como se tratasse de um artifício nebuloso, mais empregado para confundir do que para esclarecer. Vimos que a composição dos *Diálogos* parece comprometida com outro tipo experiência. Não se trata de esconder a verdade sob um véu para que ela jamais possa ser claramente vislumbrada nem se trata de simplesmente comunica-la como se pudesse facilmente ser apreendida; trata-se, antes, de mostrar que a verdade deve ser perscrutada, pois o verdadeiro, nos diálogos de Platão, parece mais verdadeiro quanto mais inquirido.

O saldo dessa estreita relação entre o meio dialógico e a possibilidade de uma experiência filosófica efetiva afasta a filosofia socrático-platônica do mero exercício retórico. O diálogo animado com o qual Platão envolve seus leitores floresce, consideravelmente, a partir do instante em que cada uma das asserções em jogo é tomada com seriedade: o leitor deve-se espantar com elas e tomar sua própria posição diante delas. Uma leitura atenta das proposições e argumentos e sua avaliação sob critérios racionais são tarefas fundamentais do amigo do saber, mas, quando se trata de Platão, tais tarefas não são suficientes. Deve-se estar atento ao movimento do diálogo, como são configurados os problemas dentro de uma dada cena, o que a cena tem a dizer-nos, suas soluções aparentes, o recurso ao mito e às descrições extra argumentativas em meio aos argumentos, as aporias. Qualquer pretensa solução para os seus diálogos só apresentaria novas tarefas. A arte de Platão parece residir no fato de que quase sempre pensamos saber o que é importante para ele, embora ele não explicita e, por ele não dizer, consegue nos desafiar a uma relação aberta com o que está escrito.

Uma compreensão mais completa do caráter dialógico do texto platônico vai além de entendermos que o filósofo apenas queria apresentar vivamente as próprias ideias, mas, sobretudo, instigar e provocar ideias vivas em seus leitores, num diálogo vivo com eles. Se cada frase somente pode ser compreendida “em seu lugar e nos contextos e limites estabelecidos por Platão”, como supõe Schleiermacher (*op. cit.*, p. 40), então o sucesso dessa filosofia é legado sobretudo ao leitor atento, cujo aprendizado não resultada da aceitação subordinada a um saber acabado, mas de um saber que se constrói e se revela na interioridade da alma. É provável que um dos objetivos desse projeto filosófico consistisse em apresentar um modo de fazer filosofia,

cujas estrutura se expressaria pelo diálogo, tomando a dialética como método e a maiêutica como escopo.

Se o diálogo filosófico deve ser aquele que não se rende ao simples artifício de exposição, como defendeu Koyré (1984, p. 14), então os *Diálogos* de Platão alcançam isso à medida em que não se encerram em si próprios nem permitem que a discussão seja esgotada na interação dos personagens no drama, mas envolvem o leitor numa atmosfera dinâmica, com sentidos apenas aludidos, deixando-o com algo a descobrir ou algo a rever nos próprios pensamentos, acenando, assim, para a procura característica da filosofia – esse estado erótico de carência e indeterminação que vai do ignorar ao saber, como sugerido no *Banquete* (204a-b). A exposição filosófica envolvida por representações dramáticas, alegóricas e metafóricas revela-se, afinal, em Platão, de maneira refletida, ou ao menos bastante adequada a um jeito de conceber a filosofia, levando em conta seus alcances e compromissos. Por meio dela, o autor resguarda-se de pôr em circulação tanto fragmentos que pudessem ser tomados como lições de importância capital, quanto um complexo de argumentos bem concatenados que tivesse a pretensão de esgotar a realidade para leitores ávidos de saber e nem sempre preparados. O que Platão parece construir com seus diálogos é a expectativa de uma filosofia que não deve ser de modo algum um saber ilusório e aparente. Isso talvez explique a permanência de sua obra.

Referências:

BENOIT, Hector. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.

BRISSON, L.; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ERLER, Michael. *Platão*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Trad. Helder Godinho. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

MARQUES, Marcelo P. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Crítion (Sobre o dever)*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2012. (Coleção L&PM Pocket)

- _____. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- _____. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *Diálogos I: Mênon, Banquete, Fedro*. 21. ed. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- _____. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. 2. ed. Trad. J. Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e J. Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores)
- _____. *O banquete*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2012. (Coleção L&PM Pocket)
- PLATONE. *Opere complete*. Trad. Attilio Zadro. Bari: Laterza, 1971.
- ROSSETTI, Lívio. *O diálogo socrático*. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.
- SCHÄFER, Christian. (Org.) “Introdução do editor”. In: _____. *Léxico de Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia, 2002.
- SCHÜLER, Donaldo. *Eros: dialética e retórica*. 2. ed. São Paulo: Ed. USP, 2001.
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. Fernando Eduardo de Barros Rey Prudente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilheus: Editus, 2003.