

## Terceiro Capítulo

### A Crítica à Escrita e a Vivência Filosófica

*A partir de muita convivência  
com o mesmo tema e de uma vida dedicada a isso,  
subitamente, como a luz nascida do fogo,  
brota na alma a verdade, para então crescer sozinha.*

Carta VII, 341c

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

*Ética a Nicômacos, VIII 1147a 21-22*

Como vimos afirmando desde o início desta tese, o saber filosófico para Platão só é rigorosamente transmitido através de um processo pessoal, em que há entrega total da alma à questão investigada e uma transformação ética em consequência do processo de investigação. Em vista disso, a posição que a escrita ocupa nesse projeto de transformação ética torna-se problemática, especialmente quando percebemos a fragilidade da garantia que um escrito tem sobre a experiência pessoal pela qual passa o leitor. Em verdade, nada em um texto garante que a experiência vital necessária à inscrição do saber na alma do leitor se processe adequadamente. Um fato cotidiano pode ilustrar tal falta de garantia: todos nós já experimentamos a diferença que o momento existencial no qual lemos um texto exerce na compreensão que captamos dele. Em uma determinada época, quando por acaso experimentamos vitalmente certas questões, um livro ou um texto pode ganhar toda uma ambiência que antes não tinha. Trata-se de salientar aspectos sutis da compreensão proveniente da leitura e, conseqüentemente, de criticar certa teoria, não explícita no mundo de hoje, de que o significado de um texto independe do momento existencial do leitor. Quando lidamos com os assuntos filosóficos, assuntos estruturais na compreensão de mundo do homem, não podemos supor que haja uma neutralidade no indivíduo que pode absorver imediatamente qualquer "informação teórica". É que os caracteres exteriores – a escrita, por exemplo – não apreendem o que é essencial na transmissão do conhecimento filosófico: o *logos* que tem alma e é vivo dentro daquele que sabe. Para participar de tal *logos*, uma

inscrição na alma é necessária, inscrição essa que nos leva além do nome, da definição, da imagem e até mesmo do conhecimento *sobre* o tema, e nos lança à contemplação da coisa em si mesma, para que participemos de sua luz.

A *Carta VII* e o final do diálogo *Fedro* são normalmente relacionados pela crítica que ambos fazem à escrita, e é ela que nos auxilia agora a entendermos o que Platão quer quando nos deixa os seus escritos: ele quer (1) que possamos brincar com as brincadeiras com que ele brincou, ou (2) que possamos nos recordar daquilo que já sabemos, em uma alusão à reminiscência, ou quer indicar sinais (*hinos*) para que, se pudermos seguir sozinhos os passos daqueles que nos precederam, e com pouca ajuda pudermos aprender, (3) que consigamos inscrever em nós o seu *logos*. É nesse sentido que esses dois textos nos são relevantes para defendermos a importância de uma experiência pessoal e radical com o tema investigado para que tenhamos uma real compreensão.

### 3.1. A CARTA SÉTIMA

De muito que as treze cartas se incluem nas obras completas de Platão. Em Diógenes Laércio, já as encontramos: “[...] e também as *Cartas*, treze em número, que são do gênero ético. Nelas, vinha escrito ‘esteja bem’, (*eu prattein*)<sup>1</sup>”. Logo em seguida, temos a sua lista contendo as mesmas que hoje ainda temos: “[...] para Aristodemo, uma, para Arquitas, duas, para Dionísio, quatro, para Hérmiás, Erasto e Corisco, uma, para Laodamante, uma, para Díon, uma, para Perdicas, uma, para os parentes de Díon, duas.”<sup>2</sup> Diógenes ainda nos diz que desde Trasilos elas estavam assim estabelecidas. M. J. Souilhé<sup>3</sup> nos lembra de que Herman, em sua edição do *corpus platonicum*, teria ainda incluído outras cinco cartas, que seriam tão evidentemente espúrias que Souilhé nem se dá ao trabalho de comentá-las. Apesar de essas treze cartas terem sido objeto de crítica literária quanto à sua autenticidade, não entraremos nos meandros desses argumentos<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Essa é uma expressão de difícil tradução, contendo um advérbio, *eu*, que diz “bem” e um verbo, *prattein*, que diz “fazer”. A expressão indica uma saudação típica grega, desejando o bem do ouvinte ou leitor.

<sup>2</sup> LAERTIUS, Diógenes. *Lives of eminent philosophers*. Vol 1, III, 61.

<sup>3</sup> Joseph Souilhé é quem estabelece e traduz as *Cartas* para a edição da Guillaume Boudé, da Les Belles Lettres. Há também uma respeitável introdução.

<sup>4</sup> O crítico mais contundente à legitimidade das cartas é EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*. Leiden: E. J. Brill, 1966. Rohdes apresenta claramente, no início de seu texto, as confusões em que caem os críticos literários em relação ao que seria legitimamente de Platão no *corpus*. RHODES, M. J. *Mystic philosophy in Plato's Seventh Letter*. In PLANINC, Zdravko. (Ed.) *Politics, Philosophy, Writings. Plato's art of*

Isto porque a carta que mais nos interessa, não apenas por ser filosoficamente a mais relevante, mas também pelo seu conteúdo relativo à presente tese, enfim, a *Sétima* carta está, hoje em dia, totalmente fora dessa discussão sobre a autenticidade<sup>5</sup>. O próprio Souilhé é quem nos diz ao fim de sua introdução às *Cartas*: “Das treze cartas que constituem a coleção platônica, duas nos parecem apresentar todos os caracteres de uma incontestável autenticidade, a sétima e a oitava.”<sup>6</sup> Também o nosso Carlos Alberto Nunes, tradutor brasileiro das obras completas de Platão, que só por esse motivo já merece o nosso respeito, afirma:

“Os historiadores, primeiro – Grote e Eduardo Meyer – para só falarmos nos maiores, e a pouco e pouco os platonistas – conceito de amplitude igual ao da filosofia – com Taylor e Ottomar Wichmann a encabeçar a lista, hoje pode-se afirmar sem receio de contestação que já passou em julgado o célebre processo da inautenticidade dessas cartas, tirante as ressalvas indicadas no lugar devido.”<sup>7</sup>

As *Cartas* são relativamente pequenas, muitas não passando mais de algumas páginas. A maioria delas se concentra nos episódios que concernem à Siracusa, cidade da Sicília, onde o tirano Dionísio II<sup>8</sup> governava. Para uma visão geral, listamo-las a seguir, ressaltando a quem se dirigem e, em seguida, sua suposta ordem:

Cartas a Díon e seus amigos: IV, VII, VIII, X

Cartas a Dionísio: I, II, III, XIII

Cartas a chefes de estado: V, VI, IX, XI, XII

Ordem cronológica das cartas: I, XIII, II, V, IX, XII, III, XI, X, IV, VII, VIII, VI.

---

*caring for souls*. Columbia: University of Missouri Press, 2001. Ver também HACKFORTH. *The Authorship of the Platonic Epistles*. Manchester: University Press, 1913.

<sup>5</sup> Ver Luc Brisson, “La Lettre VII de Platon, Une Autobiographie?” in BRISSON. *Lectures de Platon*. Paris: Vrin, 2000, p. 16, nota 2, “Eu acredito, por minha parte, que somente a *Carta VII* é autêntica”. Ver também FRIEDLANDER. *Plato. An Introduction*. Capítulo XIII, p. 236.

<sup>6</sup> *Lettres*. Texto estabelecido e traduzido por Joseph Souilhé. Paris, Les Belles Lettres, 1926. p. xcvi.

<sup>7</sup> \_\_\_\_\_ . *Fedro. Cartas. Primeiro Alcebiades*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986 (Coleção Amazônica. Série Faria Brito). p. 103

<sup>8</sup> Dionísio II era filho de Dionísio I, antigo tirano de Siracusa, e por este ser menos relevante para a compreensão das *Cartas*, somente quando se tratar deste é que ressaltaremos o numeral I. Quanto a Dionísio II, será chamado por Dionísio simplesmente.

São bastante conhecidas as viagens de Platão a Siracusa; foram três, sendo que duas na tirania de Dionísio II. A primeira ida de Platão a Siracusa tem o mesmo propósito que as duas subseqüentes, somente o tirano é que muda: tentar educar o governante de uma cidade para que esse possa também ser filósofo, como o queria a *República*. Na primeira tentativa, em 386, Platão, com 40 anos, vai educar o pai de Dionísio II, Dionísio I, mas suas intenções são frustradas quando inesperadamente o tirano desiste do ensinamento de Platão e expulsa-o. Platão é vendido como escravo, mas Anicérides o compra, retornando assim para Atenas. Dionísio I morre, já velho e doente, e seu filho Dionísio II assume o poder. Havia em Siracusa um homem chamado Díon, pessoa importante naquela tirania desde a época de Dionísio I pelo seu parentesco com o antigo tirano. Muito amigo e admirador de Platão, admirável filósofo na concepção do próprio Platão, Díon pretendia ver a realeza instalada em Siracusa em vez da presente tirania. Sendo influenciado por Díon, Dionísio II, em 366, manda chamar Platão, agora com 60 anos, para educá-lo em filosofia, mas este reluta em ir. Platão acaba cedendo aos rogos do tirano e parte novamente para Siracusa, e, lá chegando, não se identifica em nada com os excessos da cidade: Siracusa é reconhecidamente uma cidade voltada aos prazeres e às festas, sem a devida continência louvada por Platão. Após alguns anos, tendências contrárias ao poder de Díon se revoltam em Siracusa, conquistando influência sobre Dionísio, que termina por exilar Díon, fazendo com que Platão, à conta disso, desejasse voltar a Atenas, onde o próprio Díon havia se refugiado.

Seguindo a ordem cronológica das cartas apresentada por J. Souilhé, as três primeiras, I, XIII, II, todas endereçadas a Dionísio, datam desse período em que Platão já havia retornado uma segunda vez de Siracusa, e estavam, ele e Díon, em Atenas. As próximas três, V, IX, XII, são endereçadas a homens de estado, provavelmente ex-alunos de Platão, e não têm relação com os acontecimentos em Siracusa. O que ocorre, nesse meio tempo, é que Dionísio passa a almejar a volta de Platão, especialmente pela reputação que este tem em sua época e, com vistas a isso, condiciona a preservação dos bens de Díon, que permanecem em Siracusa, a esse retorno. Dionísio se dizia pronto a aprender realmente filosofia, aspirando em realidade ao status de "amigo de Platão". Por fim, até mesmo Díon insiste com o filósofo para empreender novamente a viagem, e Platão parte para a Sicília, agora pela terceira vez, em 360, não sem certo constrangimento, pois não acredita na melhora de conduta do tirano.

Lá chegando, Dionísio não cumpre sua promessa de preservar os bens de Díon, retirando finalmente a máscara de suposto amante do saber. O tirano e Platão terminam

por se desentender, e este volta para Atenas, após alguma dificuldade em convencer Dionísio a permitir seu retorno. A carta número III, a Dionísio, foi escrita nesse período, após o terceiro retorno de Platão a Atenas, com severas repreensões à conduta do jovem tirano. Com seus bens dilapidados, Díon prepara uma expedição contra Siracusa e vence Dionísio. Platão prefere se manter neutro nessa guerra, pois tinha a pretensão de ser um elo de ligação entre Díon e Dionísio, sem, no entanto, obter sucesso. A quarta carta é endereçada a Díon, durante esse período logo após sua vitória, e nela Platão o aconselha e previne contra os perigos que corre. Mesmo assim, em pouco tempo, Díon é traído e morto, e a guerra volta à Sicília, e as últimas cartas, VII, VIII e VI, são todas desse período após a morte de Díon.

Vamos, então, nos ater mais especificamente à sétima carta. Como já dissemos, ela é uma das últimas, endereçada aos parentes e companheiros de Díon<sup>9</sup>, além de ser a mais extensa. A carta como um todo parece ter dois objetivos básicos: Platão procura explicitar os fatos ocorridos em Siracusa, que o envolveram e que culminaram na morte de Díon, com vistas a defender-se de calúnias, e também aconselhar os parentes e companheiros de Díon no controle da cidade e nos procedimentos para estabelecer a ordem e uma boa constituição. Platão começa a história desde sua mocidade, contando sua vontade de participar da política e de como ela foi se transformando a partir do conhecimento dos caminhos políticos da Grécia. Logo em 326b, ele reitera a convicção apresentada na *República*, quando diz “Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos ou de começarem seriamente a filosofar, por algum favor divino, os dirigentes das cidades.”<sup>10</sup> É com esse espírito que Platão aceita o convite de Dionísio II, por insistência de Díon, para ir a Siracusa, agora pela segunda vez, com vistas a transformar aquela tirania em realeza e, entre outras coisas, educar o tirano em filosofia. Mas logo, como já sabemos, há uma revolta em Siracusa, e Dionísio expulsa Díon e mantém Platão quase como um prisioneiro, apesar de a maioria pensar que eram grandes amigos. Entre vários conselhos e defesas de sua intenção para com o tirano, Platão vai explicando os acontecimentos para os parentes de Díon. Platão consegue que Dioniso lhe permita retornar a Atenas e, de lá, permanece em contato com o tirano.

<sup>9</sup> Δίωνος οἰκεῖοις τε καὶ ἑταίροις , “aos companheiros e familiares de Díon”. Sobre a quem realmente Platão está enviando a carta, ver Rhodes, *Mystic Philosophy in Plato's Seventh Letter*, p. 196. Ele argumenta que a carta não foi enviada aos "amigos" de Díon, mas às pessoas do clã de Díon.

<sup>10</sup> Todas as traduções da *Carta VII* são baseadas na tradução de Carlos Alberto Nunes, salvo alguma indicação.

Começam, então, as insistências de diversas fontes para que Platão volte ainda mais uma vez a Siracusa. Já em 331a, Platão marca um traço importante de seus procedimentos, que parece guiar o seu modo de testar Dionísio nessa terceira viagem a Siracusa. O que ele expressa se parece com a máxima cristã, “Não dê pérolas aos porcos”, pois Platão afirma que não aconselha quem primeiro não lhe tenha pedido e em segundo não lhe pareça poder aproveitar os seus conselhos. Não se trata, portanto, de acordo com Platão, de forçar alguém a compreender sobre os assuntos mais importantes de sua vida<sup>11</sup>: esses assuntos seriam “os cuidados que devemos dar ao corpo e à alma, etc.”. Vemos aqui já um importante passo para pensarmos a questão pessoal que está por trás de toda investigação filosófica, como defende a presente tese. Platão não se propõe ensinar filosofia, isto é, não se propõe indicar como dirigir seus atos da melhor forma possível, a não ser que haja um interesse pessoal do aluno. Não pode haver uma transmissão impessoal ou forçada dos conhecimentos primordiais da vida: o próprio aluno deve passar por um processo pessoal no qual o conhecimento será inscrito em sua alma, e não absorvido abstratamente, como um conjunto de regras rígidas a serem seguidas<sup>12</sup>. A noção de experiência vital, que pressupõe sempre um envolvimento pessoal, está implícita em uma afirmação que impede a transmissão de assuntos filosóficos sem a motivação do aluno, sem um interesse próprio do aluno que dê sentido e configure esses ensinamentos.

Em 338a, Platão começa a expor os motivos que o levaram à sua terceira viagem a Siracusa. Dionísio voltara atrás em relação ao modo como ele lidara com Díon, e pedira para este não se considerar um exilado, mas apenas afastado, até que a paz volte a Siracusa. Havia também mensagens que chegavam a Platão dizendo que Dionísio estava com grande disposição para a filosofia: Arquitas, pitagórico amigo de Platão, que havia visitado Dionísio, escreve-lhe dizendo das conversas que havia tido com o tirano. Platão mesmo esclarece o desejo de Dionísio em ter com ele: “Ora, Dionísio, que, de fato, apanhava as coisas com facilidade, era excessivamente vaidoso. Decerto, comprazia-se no que falavam, mas acanhava-se de mostrar que nada aprendera durante minha estada entre eles; daí, o desejo de vir a informar-se melhor dessas questões, às

---

<sup>11</sup> περί τινος τῶν μεγίστων περὶ τὸν αὐτοῦ βίον, “acerca de algo das coisas mais importantes sobre sua vida.”

<sup>12</sup> Os comentadores que lidam com a crítica de Platão à escrita parecem não levar em conta esse aspecto da necessidade de uma motivação pessoal do ouvinte para que Platão aceite relatar acerca dos assuntos capitais da vida. Não encontrei nenhuma indicação a essa passagem tanto no artigo de SAYRE, no de Rhodes, quanto no de Brumbaugh.

quais o levava, também, uma boa dose de vaidade.”<sup>13</sup> Platão explica que alguns haviam presenciado suas conversas com Díon, na outra vez em que esteve em Siracusa, e achavam que Dionísio estava em dia com os ensinamentos de Platão, pois falava coisas semelhantes às que Platão, então, havia dito. Temos aqui um termo importante para compreendermos a crítica à escrita que Platão vai realizar neste próximo trecho da *Carta VII*. “Muita gente de Siracusa assistira à minha conversa com Díon, e outros ainda ouviram alguma coisa dos primeiros, de forma que todos se achavam mais ou menos empanturrados de fórmulas filosóficas mal digeridas.”<sup>14</sup> O termo principal aqui é *parakousma*<sup>15</sup>, algo mal compreendido, mal ouvido. Trata-se daquele ouvir dizer, de compreender algo sem a devida atenção, apenas superficialmente. Esse termo se refere a apreender sem ter compreendido, a saber manipular frases compreendidas pela metade, trata-se da falta de engajamento pessoal no que se aprende e, por isso, passa-se a utilizar frases e expressões que apenas têm um efeito manipulador dos ouvintes, pois aparentam sabedoria. Esse parece ser o termo que aponta para a distinção entre aquele que não é filósofo e aquele que é realmente. Pois o último tem uma vivência pessoal do assunto e não simplesmente ouviu dizer. Outra imagem que Platão usa para qualificar esses homens que somente "ouviram dizer" sobre as questões filosóficas é de um "verniz de opiniões superficiais"<sup>16</sup>, como se esses termos mal compreendidos modificassem apenas o exterior da pessoa sem tocar-lhes a essência. Rhodes, em seu artigo *Mystic Philosophy in Plato's Seventh Letter*, vai dizer que os historiadores gostariam de homens como os que viviam perto de Dionísio e apenas "tinham ouvido dizer" algo a respeito de filosofia. Assim como eles, os historiadores não são verdadeiros filósofos, porque “filosofia não é um conjunto de opiniões e argumentos que são derramados nas mentes como frases dentro de papagaios, pois essas palavras não estariam fundadas em hábitos da alma para com a ordem do ser, nem em um caráter estável, nem em um dom divino de acreditar na verdade”<sup>17</sup>.

Mas Platão diz ter um método de certificar se as pessoas sabem mesmo ou não do que estão falando, se os dizeres dos homens são ou não *parakousmata*. E é com o espírito cauteloso que nosso filósofo embarca novamente para Siracusa, a fim de ver se o suposto tirano-filósofo era realmente como diziam. Em 340b, começa especificamente

<sup>13</sup> 338d-e.

<sup>14</sup> 3338d.

<sup>15</sup> παράκουσμα, termo composto pelas partículas *para*, "ao lado de", e de *akouo*, "ouvir".

<sup>16</sup> 340d, οἱ δὲ ὄντως μὲν μὴ φιλόσοφοι, δόξαις δ' ἐπικεχρωσμένοι

<sup>17</sup> Rhodes, op. cit. p. 231-232.

a passagem que devemos aqui analisar com vagar, mostrando como a forma de compreender a filosofia e o seu esforço correlato vai ao encontro do que entendemos por experiência vital. Platão descreve primeiro, em 340c, como um verdadeiro amante da sabedoria reage frente à imposição da longa tarefa reservada àqueles que desejam investigar os assuntos mais importantes. A idéia principal do teste é mostrar a grandeza e a dificuldade da tarefa filosófica e observar-lhe a reação. Souilhé<sup>18</sup> aponta a semelhança entre essa passagem e aquela que descreve a conversão do filósofo rumo à luz da verdade, na *República*, 521c. Lá como aqui, o filósofo aparece como um devoto, como alguém transformado pela beleza e importância do mundo do conhecimento, e deseja, sem comedimento, empreender a árdua tarefa. Tal homem, nos diz Platão em 340c,

“... além de revelar vocação para tais estudos, ficará maravilhado com o caminho apontado e no mesmo instante se decidirá a enveredar por ele e a não viver de outra maneira. Em seguida, avançando resolutamente e arrastando consigo o próprio guia, não se deterá antes de atingir a meta que se impôs ou de adquirir a capacidade necessária para conduzir-se sem o auxílio de ninguém. É nesse estado de espírito (*διανοηθεις*<sup>19</sup>) que tal homem vive; e até mesmo nas ocupações mais triviais, a todo instante e em quaisquer circunstâncias não se despreza da filosofia, daquele gênero de vida que o deixara com o espírito sóbrio, capaz de aprender e de ter boa memória e raciocínio lesto”.

Temos realmente aqui uma descrição do filósofo como um convertido, como um apaixonado pela filosofia e pela vida que essa lhe proporciona, pronto a empreender a educação elevada proposta na *República*, isto é, o estudo de geometria, estereometria, astronomia e harmonia. É esse caráter e estado de espírito que vai facilitar a identificação daquele que realmente quer estudar filosofia. Já aqueles que não amam o saber não têm muita disciplina para o estudo e facilmente acham que já sabem o suficiente da matéria: um traço daqueles que não amam aprender é acharem que já sabem o suficiente do assunto. A noção de superficialidade e profundidade é boa para ilustrar essa distinção entre o amante da sabedoria e o que não ama, já que se trata, ao

<sup>18</sup> Nota da p. 49, *Lettres*. Texto estabelecido e traduzido por Joseph Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1926.

<sup>19</sup> *Dianoethis*, participio aoristo do verbo *dianoemai*, "pensar sobre, intencionar, ter o propósito de".



descrever o que ama saber, de marcar o impulso de adentrar o problema e não apenas lhe tocar a superfície.

Com isso em vista, Platão se aproxima cauteloso de Dionísio e primeiramente não expõe tudo que pode, com o intuito de ver a reação do tirano. Este dava ares de já saber de tudo, especialmente sobre as questões mais importantes, e logo se soube que escrevera um livro acerca delas. A esse respeito, é famosa a opinião de Platão:

“O que estou em condições de afirmar de quantos escreveram e ainda virão a escrever com a pretensão de conhecer as questões com que me ocupo [...] é que, no meu modo de pensar, eles não entendem nada de nada de todas essas questões. De mim, pelo menos, nunca houve nem haverá nenhum escrito sobre semelhante matéria. Não é possível encontrar expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos.”<sup>20</sup>

A crítica que Platão faz aqui sobre a escrita vai ser detalhada no decorrer da carta, mas ela se baseia no fato de que a verdadeira compreensão dos assuntos filosóficos só pode se encontrar na alma do estudante e nunca aprisionada em escritos. Não quero entrar nos meandros das questões da suposta "doutrina não escrita", doutrina que se apóia, entre outras passagens, nesse trecho da *Carta VII*. Como salienta muito bem Kenneth Sayre<sup>21</sup>, o que vai importar não é se a doutrina foi escrita ou não, pois o argumento vale tanto para o que for oral quanto para a escrita: o verdadeiro conhecimento filosófico encontra-se dentro da alma daquele que sabe, e não em formulações, sejam orais ou escritas. É importante frisarmos que não se pode falar desses assuntos como se fala de qualquer outro, e isso vale tanto para o discurso oral quanto escrito.

Trata-se aqui de enfatizar a vida e a vivência com os assuntos para que eles surjam dentro da alma. “A partir de muita convivência com o mesmo tema e de uma vida dedicada a isso, subitamente, ἐξ αἴφνης, como a luz nascida do fogo, brota na alma a verdade, para então crescer sozinha.”<sup>22</sup> A convivência, *synousia*<sup>23</sup>, nos fala de um

<sup>20</sup> 341c

<sup>21</sup> SAYRE, K. M. “Plato’s dialogues in the light of the *Seventh Letter*.” In GRISWOLD, Charles. (ed.) *Platonic writings, Platonic Readings*. New York: Routledge, 1988, p. 95 “O conselho da passagem 343c1-3, citado acima, é que nenhuma pessoa inteligente arriscaria colocar o que ele entende na linguagem – em qualquer linguagem (*logos*) – apesar de a linguagem escrita ser citada como particularmente não sendo confiável.” Ver também o artigo de Rhodes, já citado, p. 238.

<sup>22</sup> *Carta VII*, 341c

<sup>23</sup> Voltaremos a falar da necessidade da vivência quando tratarmos do trecho 344b, logo a seguir.

processo, de um desenrolar existencial que vai configurando e aprimorando a alma para que ela esteja apta para receber a compreensão que aqui é singularmente descrita como uma luz proveniente do fogo. Vemos claramente como Platão dá supremacia a um processo pessoal que configure e estruture a alma com o fim de estabelecer uma compreensão radical do assunto tratado. Em verdade, o que torna especial o conhecimento filosófico, como já vínhamos falando, é a peculiaridade do seu saber, pois não se assemelha aos outros saberes. Trata-se de um tipo de saber que, pelas suas características próprias (ser algo que estruture a visão de mundo, os pilares da cultura e da realidade, etc), não se pode lidar com ele como lidamos com outras matérias: precisamos de uma vivência tal que o configure em nosso íntimo, que o faça resplandecer em nossa vida e o molde em nossa alma, precisamos de uma experiência vital para que esse saber se efetive em nossa vida, para que se torne realmente um saber, isto é, algo inscrito na alma de quem sabe.

Antes de começar a explicitar melhor a sua crítica aos escritos filosóficos, com a enumeração dos meios pelos quais se conhece algo, Platão ainda diz que, se fosse possível escrever sobre tais assuntos, ele mesmo o teria feito, pois não haveria tarefa mais grandiosa do que essa. “Porém”, nos diz Platão, “não acredito que de tais explicações advenha proveito para ninguém, com exceção de uns poucos que, com indicações sumárias, sejam capazes de descobrir sozinhos a verdade.” Novamente vemos o quão pessoal é o saber filosófico, dependente de um processo particular para que seja efetivado. É no âmbito individual que se dá o conhecimento filosófico, e isso vai sempre ressaltar as idiossincrasias de cada indivíduo, marcando a peculiaridade de cada um para alcançar o conhecimento almejado. Temos aqui a idéia de que somente a partir de uma predisposição pessoal e de um engajamento, que não depende do professor, que o aprendiz de filosofia pode aprender. Somente aprendemos algo filosófico de alguém quando somos capazes de aprender por nós mesmos.

Existe uma passagem muito interessante nas *Vidas Paralelas*<sup>24</sup>, na qual Plutarco fala de uma correspondência entre Alexandre e Aristóteles. Alexandre, ao saber da publicação dos escritos acromáticos<sup>25</sup>, isto é, dos escritos que foram ouvidos, reprova Aristóteles por escrevê-los. Alexandre alega que prefere ultrapassar os outros através da

<sup>24</sup> 667e, PLUTARQUE. *Vies*, tome IX. Texto estabelecido e traduzido por Robert Flacelière, Émile Chambry & Marcel Juneaux, Paris: Les Belles Lettres, 1957-1983.

<sup>25</sup> Émile Chambry, o tradutor dessa obra para o francês, afirma em uma nota o seguinte: “Os escritos acromáticos são o ensinamento esotérico (oposto ao exo-térico) que os filósofos davam a seus alunos unicamente por via oral e que não se encontravam em nenhum livro. Tais ensinamentos eram uma espécie de iniciação.”

sabedoria, mais do que através do poder, e, se seu mestre escrevesse o que lhe havia ensinado, qualquer um poderia sabê-lo. Aristóteles responde dizendo que não seria possível uma pessoa que nunca tivesse ouvido suas aulas ou nunca tivesse já pensado coisas semelhantes, aprender diretamente dos escritos. Tais assuntos são exatamente os primeiros princípios e as primeiras causas, os quais podemos relacionar com o que Platão aqui na *Carta VII* chama de "questões mais importantes".

Vemos nesse trecho de Plutarco, independentemente da veracidade da carta, uma opinião semelhante à que Platão nos apresenta. As questões filosóficas devem ter um traço pessoal, intransponível pela escrita ou até mesmo pela oralidade, já que é através de uma experiência especial que se efetiva a compreensão desses assuntos. A imposição de "aprender por si próprio", feita por Platão, aponta para a impossibilidade de tais "questões mais importantes" serem tratadas pela linguagem como os assuntos corriqueiros. Como Rhodes também afirma, a forma proposicional de apontar para a realidade não dá conta da transmissão necessária dos temas dessas questões, pois eles não podem ser tratados com a separação habitual entre o que se fala e o sujeito que fala. Os assuntos filosóficos tratam da própria estrutura da realidade que cada um de nós carrega dentro de si, e se a investigação se propõe a realmente vasculhar esses assuntos, não pode se distanciar e ter um olhar objetivo sobre eles: a investigação deve "tocar" quem investiga, e isso sempre implica em ir além de meras palavras descritivas. Como diz Rhodes sobre essa passagem, "[...] Isso iria beneficiar somente aqueles que podem aprender por si mesmos com pouca orientação – o que já me parece querer dizer que os filósofos em potencial ainda precisariam aprender por si mesmos, pois a verdade séria não pode ser capturada em palavras, não importando de que forma elas são forjadas [...]"<sup>26</sup>.

Vamos, então, passar a descrever a análise dos instrumentos do conhecimento<sup>27</sup>, que Platão realiza a partir de 342a. Existem três instrumentos<sup>28</sup> a partir dos quais o conhecimento (*episteme*) surge: o nome (*onoma*), a definição (*logos*), a imagem (*eidolon*). Há uma gradação de "proximidade" entre esses instrumentos e o conhecimento, mas apenas esse último é que seria o mais próximo da coisa mesma, que

<sup>26</sup> Rhodes, op. cit., p. 234.

<sup>27</sup> Para um estudo muito interessante sobre a forma como Platão apresenta esses instrumentos e a sua relação com esses próprios instrumentos, ver BRUMBAUGH, já citado.

<sup>28</sup> Na grande maioria das vezes, Platão não os nomeia como instrumentos, não os trata com nenhum nome, dizendo apenas "os três" ou "os quatro". Como modo de clarificação, chamamos os três primeiros de instrumentos para o conhecimento, como o faz Brumbaugh, pois cumprem explicitamente essa função. Também utilizamos o termo "elemento" para qualificar os quatro.

seria por sua vez distinta de todos os outros. Pegando um exemplo, temos o círculo, cujo nome é esse mesmo que acabamos de pronunciar e que claramente é diferente da coisa mesma e não a contém por necessidade. Além da definição, composta de nomes e verbos e dessa forma igualmente distante do objeto que se visa conhecer, temos a imagem do objeto, que também nos encaminha para o conhecimento. Platão ainda chama atenção para o fato de a imagem de um círculo, que se pode criar e apagar, ser diferente do círculo mesmo, que não sofre nenhuma dessas alterações. Sabemos ainda que nunca um círculo desenhado ou imaginado será o círculo mesmo para o qual a definição aponta, pois se trata de um objeto que não pode ter as características dos objetos visíveis. O quarto elemento abarcará o próprio conhecimento, a inteligência (*nous*) e a opinião verdadeira (*orthos doksa*), todos participando de um mesmo grupo, que não estaria presente nem nos pronunciamentos nem nos corpos das figuras (*en somaton skhemasin*), mas nas próprias almas (*en psykhais*), e dessa forma é tanto diferente do círculo ele mesmo quanto dos três elementos citados anteriormente<sup>29</sup>. No entanto, é o quarto elemento, isto é, a inteligência inscrita na alma, que mais se aproxima por semelhança e afinidade (*homoioteti kai suggeneiai*<sup>30</sup>) da coisa mesma e, por isso, somente ele é que realmente interessaria ao amante do saber.

De 342d até 343c, Platão apresenta com mais detalhes as diferenças entre os quatro elementos<sup>31</sup> e o quinto, a coisa ela mesma. É importante marcarmos que Platão ainda diferencia dois princípios, a qualidade (*poion*) e o ser (*on*), e diz que é este último que quer conhecer o verdadeiro amante do saber. No entanto, o ser mesmo nunca é apresentado pelos quatro elementos: por isso sempre podemos refutar quem quer que queira sustentar que possui a coisa mesma, apresentando-a através deles. Quando alguém se apega a um dos quatro elementos que nos servem como meio para alcançarmos a coisa mesma, ele se torna facilmente refutável, pois nunca irá dar conta da coisa mesma através desses elementos que são sempre imperfeitos. Assim, o que se refuta não é o conhecimento que alguém possa ter, mas sim a possibilidade de o colocar em um dos três instrumentos do conhecimento.

<sup>29</sup> É interessante comparar essa análise com uma que não pressupõe os objetos matemáticos como entidades extrapsíquicas. Se, como o são para Kant, os números e realidades matemáticas forem construções mentais, o conhecimento delas seria idêntico ao que elas seriam em si mesmas.

<sup>30</sup> 342d

<sup>31</sup> Ao utilizarmos "elementos", estamos utilizando a nossa opção de traduzir o conjunto dos três instrumentos do conhecimento, mais o próprio conhecimento, e também a coisa em si mesma; todos eles são "elementos" da teoria epistemológica da *Carta VII*.

“Mas, o que eles não sabem é que não é o espírito do escritor ou do orador que se refuta, senão a natureza de cada um dos quatro elementos, essencialmente defeituosa. É a força de considerá-los, subindo e descendo de um para outro, que se gera com muito trabalho no espírito naturalmente capaz<sup>32</sup>, o conhecimento do que por natureza é certo.”<sup>33</sup>

O que temos aqui é Platão colocando explicitamente a importância de uma experiência com os três instrumentos para então poder possuir o conhecimento da coisa mesma. Trata-se de um trabalho e de muito tempo (*tribes kai khronou pollou*).

“Só depois de esfregarmos (*tribomena*), por assim dizer, uns nos outros, e compararmos nomes, definições, visões, sensações e de discuti-los nesses colóquios amistosos (*en eumenesin elegkhois*) em que perguntas e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja, é que brilham sobre cada objeto a sabedoria e o entendimento, com a tensão máxima de que for capaz a inteligência humana.”<sup>34</sup>

Eis aqui em que consiste o trabalho filosófico. Eis também porque não importa tanto o que está escrito, mas sim o que está vivo dentro da alma do aprendiz. É interessante o termo "esfregar" que aparece no particípio *tribomena*, para descrever a atividade que realiza o aprendiz em relação aos instrumentos de conhecimento. Vamos nos relacionando com eles, vamos destrinchando-os, convivendo com eles, discutindo sobre eles, – tudo isso é o esfregar-se – para então, subitamente, nascer em nós o conhecimento do que almejamos.

Vê-se a distância que há entre essa forma de compreender a filosofia e aquela em que a compreensão intelectual pode estar desvinculada da prática do dia-a-dia do filósofo. Ora, se apenas da convivência (*synousia*) com o tema, junto com muito "esfregar" de nomes, definições e imagens, é que nos vem a compreensão – como uma luz provinda de uma chama de fogo –, como podemos dizer que a filosofia para Platão pode ser circunscrita em uma doutrina estanque, imutável e objetiva, que poderia ser assimilada por qualquer um, em qualquer momento? Ao contrário, como vemos aqui, para Platão, a compreensão filosófica pressupõe não apenas um momento adequado e

<sup>32</sup> Aqui Platão chama atenção para a aptidão natural necessária ao conhecimento rigoroso filosófico. Não é qualquer um, em qualquer momento, que pode compreender efetivamente os conhecimentos filosóficos, mas apenas aqueles aptos para tal.

<sup>33</sup> 343e.

<sup>34</sup> 344b

um esforço necessário de convivência com o tema, mas também uma habilidade inata para se apreender tal tema. A dura crítica, tanto de Sayre<sup>35</sup> quanto de Rhodes<sup>36</sup>, à interpretação esotérica da *Carta VII*, que afirma a existência de doutrinas não escritas de Platão, é que nessa carta o que está sendo refutado é exatamente a possibilidade de a filosofia se compor de doutrinas, de conjunto de proposições verdadeiras sobre a realidade. A filosofia é antes uma forma de conviver com a própria vida, é uma forma de viver. A filosofia se compõe das verdades inscritas nas almas daqueles que sabem, que nasce a partir de uma convivência e da prática pessoal da dialética, e vive dentro dessas almas, não podendo assim ser aprisionada em qualquer forma de doutrina, oral ou escrita.

Ressalta-se também no texto citado da *Carta VII*, 344d, a importância de aspectos emocionais e psíquicos na investigação através de perguntas e respostas. O *elenkhos* deve ser *eumenen*, isto é, deve ter uma boa mente, uma boa intenção, também deve ser realizado sem inveja, *aneu phthonon*. Essas características não são apenas acessórias ao que se discute, mas configuram o que se compreende, dão um sentido todo particular ao que quer que seja conversado e analisado.

A noção do conhecimento como produto ígneo de um trabalho de formação e destruição de argumentos aparece também na *República* 434e. A passagem se refere ao método de conhecimento proposto na *República* para conhecer a justiça procurando-a em uma escala maior. Esse método é bastante comentado, no entanto, poucos salientam que junto com essa procura em uma escala maior devemos também esfregar o que encontramos lá com o que podemos encontrar na escala menor, para que a partir desse esfregar, surja a compreensão sobre a justiça :

“Temos que relacionar aquilo que então pensamos ter visto ali [na cidade] com o indivíduo, e, se for confirmado, tudo estará bem. Mas se algo diferente se manifestar no indivíduo, nós retornaremos novamente para a cidade e o testaremos ali, e pode ser que examinando-os lado a lado e esfregando-os (*tribontes*) um contra o outro, como se fossem paus de fogo, nós possamos fazer com que uma faísca da justiça surja, e quando ela assim se revelar, seja confirmada em nossa alma.”

---

<sup>35</sup> Op. cit.

<sup>36</sup> Op. cit.

A idéia aqui é muito semelhante com a idéia da passagem que citamos da *Carta VII*. A investigação filosófica é comparada com o acender de um fogo a partir do esfregar de dois pedaços de madeira. O conhecimento não virá de nenhuma "madeira", que aqui é comparada com um argumento, mas sim do esfregar entre essas madeiras. O conhecimento, sendo o fogo ou faísca que sai desse ato de esfregar argumentos, não é da mesma ordem que esses argumentos, ele tem outra característica, outro modo de realizar-se. É nesse sentido que não cabe na escrita o que Platão realmente julga importante, pois a escrita, ou mais amplamente, o *logos*, seria apenas o instrumento para que surja o conhecimento, a luz que provém da fricção de argumentos discordantes, na busca do ser da coisa<sup>37</sup>.

A crítica de Platão à escrita na *Carta VII*, mais que impedimentos à realização de escritos filosóficos, nos mostra a importância do modo como vivemos o que aprendemos, a importância da forma como o aprendizado nos toca e nos transforma: é isso que prova se uma verdade filosófica foi ou não assimilada pelo aprendiz. O escrito de Dionísio apenas vem corroborar a suspeita que Platão já tinha de que o tirano estava mais interessado no status de ser "amigo de Platão e sua sabedoria" do que realmente enamorado pelas questões filosóficas. O ponto central que pede a sabedoria filosófica é que se viva de determinada maneira e, por isso, Platão enfatiza que talvez Dionísio "não seja capaz de viver para a sabedoria e a virtude". Trata-se aqui da ênfase na vida que deve levar aquele que se enamorou pelo saber, e somente esse é que realmente compreende a filosofia, pois ela perpassa-lhe a alma em todos os âmbitos de sua existência. Tal conversão é o que se espera daquele que viu a chama da sabedoria surgir em si e por isso compreende o caráter deficiente dos quatro elementos que nos levam para a coisa em si.

### 3.2. O *FEDRO* E A ESCRITA

Outro diálogo diretamente ligado pelo seu conteúdo à *Carta VII* é o *Fedro*, especialmente a parte, ao final do diálogo, referente à crítica ao poder dos escritos<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Rhodes ainda apresenta uma interpretação mística dessa passagem, alegando que Platão estaria falando de uma iluminação que a alma experimenta. Não pretendo entrar nos meandros dessa interpretação, apenas desejo salientar que não é disso que se trata aqui, pois o conhecimento proveniente da fricção dos 4 elementos não é um estado afásico da alma, quando ela perderia o poder de se expressar ou comunicar.

<sup>38</sup> Praticamente todos os autores que lidam com a crítica à escrita no *Fedro*, comparam-na com a *Carta VII* e também com o trecho do *Protágoras* 329a. Como diz Kenneth Sayre: "Proponentes dos ensinamentos não escritos [de Platão] põe, lado a lado, a *Carta VII* e a estória do rei Tebano ao fim do

Essa parte vai de 274b até 278b, e trataremos dela com vagar neste momento, apresentando de que forma Platão nesse diálogo corrobora a necessidade de uma experiência pessoal ao se investigar as questões filosóficas. Como um resumo para nos guiar na presente discussão, dividimos a referida parte em cinco menores, que enumeramos da seguinte forma: 1) 274c-275d, introdução à questão; o mito da invenção da escrita e uma crítica ao criticismo literário; 2) 275d-276a, a imagem da escrita (*graphein*) como pintura (*dzoographein*); 3) 276a-b, o irmão legítimo do discurso escrito; 4) 276b-277a, a imagem do campo e dos frutos; 5) 277a-278b, resumo.

Como salienta muito bem Friedlander<sup>39</sup>, esse trecho como um todo lida com uma discussão travada entre os oradores (*rhetores*) da época de Platão. De um lado, os oradores que defendiam a escrita como forma legítima e hábil de expressão dos ensinamentos sofisticos e dos discursos políticos, tendo como expoente máximo Isócrates, considerado por muitos o maior orador da Grécia Clássica. Pela sua incapacidade física de proferir discursos na praça pública, os escrevia para serem lidos e encorajava seus alunos a fazer o mesmo. De outro lado, estavam os oradores que criticavam a forma escrita, defendendo a soberania da forma oral de ensinamentos e discursos, continuando com o modo tradicional de fazer retórica, instaurado amplamente pelo grande mestre, Górgias. É impressionante a relação que Friedlander apresenta entre o que Platão descreve aqui nesse trecho do *Fedro* e o escrito de Alcidas, “Contra os autores dos discursos escritos ou sobre os Sofistas”<sup>40</sup>. Esse texto de Alcidas é bastante comentado em relação à cronologia do *Fedro*, e de acordo com Hackforth<sup>41</sup>, Platão teria esse escrito em suas mãos quando escreveu seu diálogo, indicando, assim, que nosso filósofo retira as críticas centrais à escrita do retórico Alcidas<sup>42</sup>. No entanto, Friedlander salienta bem a nova base em que Platão funda a

---

*Fedro* [...]”, “Plato’s Dialogues in Light of the *Seventh Letter*”, op. cit. p.97. Também Friedlander marca a semelhança que há entre os dois escritos, *Plato*, p. 114. Outros comentários ao *Fedro* são o livro do Ferrari, *Listening to the Cicadas*, do White, *Rhetoric and Reality in Plato’s Phaedrus*, o da Burger, *Plato’s Phaedrus: a Defense of a Philosophic Art of Writing*, e o do Hamilton, *Plato: Phaedrus and the Seventh and Eighth Letters*, entre outros.

<sup>39</sup> *Plato*. Capítulo IV “The written work”, p. 110.

<sup>40</sup> Existe um livro de ALCIDAMAS. *The works & fragments*. Traduzido, com introdução e notas por J. V. MUIR, London : Bristol Classical Press, 2001, mas, infelizmente, não pudemos tê-lo em mãos.

<sup>41</sup> HACKFORTH, R. *Plato’s Phaedrus. Translation, introduction and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, [1953], p. 162.

<sup>42</sup> “De acordo com Alcidas, somente a palavra que surge espontaneamente do pensamento possui alma e vida (ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῆ, frg. 28). Um discurso escrito não é de forma alguma um “discurso” genuíno, mas somente uma cópia, uma forma, ou imitação. (εἶδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων, εἰκῶν λόγου). Ele não pode ser assemelhado a um corpo real, mas somente a uma figura plástica ou pintada (χαλκῶν ἀνδριάντων καὶ λιθίνων ἀγαλμάτων καὶ γεγραμμένων ζώων) [...]” Friedlander, p. 111.



discussão: o ponto central dos ensinamentos platônicos não é o mesmo que o da sofística, mas sim a contemplação das idéias impulsionada pelo *Eros* já descrito nos trechos anteriores do diálogo. O que cabe a nós aqui salientar é que essa contemplação, por sua vez, pressupõe uma vivência radical daquilo que se ouve e, por isso, a necessidade da inscrição da sabedoria na alma daquele que sabe. A filosofia que propõe Platão como critério para se saber se um *logos* é bom ou não para o homem pressupõe uma forma de enamoramento com o saber, pressupõe o filósofo estar apaixonado pelo que ele conhece, e essa relação erótica com o saber pressupõe o que aqui entendo como experiência vital, isto é, uma experiência íntima e radical. Assim, a escrita vai ganhar suas críticas a partir da capacidade que ela tiver de inscrever na alma do ouvinte as verdades que ela quiser transmitir. Pois é a partir do enamoramento do filósofo com as verdades que ele quer conhecer que se pode inscrevê-las na alma do aprendiz. Assim, as críticas à linguagem, presentes tanto aqui como na *Carta VII*, falam da necessidade de se ter uma *longa convivência* (ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνόμενης) com o tema para que ele seja compreendido, e é disso que trata a experiência vital. Ela é uma *longa vivência* com o tema, pois pressupõe várias etapas de reestruturação da organização das três partes da alma<sup>43</sup>. A filosofia inventa no aprendiz uma nova forma de se conduzir no mundo, e isso se faz através de longos anos de exercícios em dialética<sup>44</sup>. Platão, ao elevar a discussão para o âmbito filosófico, e não somente ao âmbito da retórica, como Isócrates e Alcidas, também salienta a importância de uma vivência pessoal nas conversas filosóficas, isto é, que tenham o fim alcançar a verdade e não apenas persuadir.

Sócrates começa o tema da escrita com o mito de Theuth. É interessante notar que, antes de apresentar o mito, Sócrates salienta a relevância de que sejamos nós quem realmente iremos garantir a veracidade do mito, e não a sua proveniência: “Eu tenho algo que ouvi dos antigos, mas somente eles sabem se é verdade. Mas se nós mesmos podemos descobrir se o é, por acaso nos interessariam as opiniões dos homens?”<sup>45</sup> Vamos relembrar o mito, para investigá-lo calmamente.

<sup>43</sup> Ver o capítulo sobre conversão em que trato também sobre a importância das três partes da alma estarem envolvidas na investigação filosófica. Ver também minha dissertação de mestrado. PINHEIRO, M. R. *O Amor e as Sutilezas do Discurso*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1999.

<sup>44</sup> Ou mais especificamente, a proposta de educação na *República*, com a ginástica e a *mousike* como ensino primeiro, depois as quatro matemáticas preparatórias para a dialética, que enfim efetua definitivamente a conversão do mundo sensível das sombras para o mundo inteligível da luz.

<sup>45</sup> 274c.

“Eu já ouvi que em Naucratis, no Egito, existia um dos antigos deuses daquela região, aquele cujo pássaro sagrado se chama Íbis, e o nome do próprio deus é Theuth. Foi ele que inventou os números, a aritmética, a geometria, a astronomia, o “jogo de damas”<sup>46</sup>, os dados e, acima de tudo, as letras. O rei de todo o Egito naquele tempo era o deus Thamus, que vivia na grande cidade na região ao norte, que os Gregos chamavam de Tebas egípcia, e eles chamavam o deus de Ammon. A ele veio Theuth para mostrar seus inventos, dizendo que esses deveriam ser distribuídos a todos os egípcios. Mas Thamus perguntou qual o uso de cada um deles e, com Theuth enumerando seus usos, o rei louvava-os ou depreciava-os de acordo com o que ele aprovava ou desaprovava. Diz-se que Thamus disse muitas coisas para Theuth, mas os louvores e críticas a suas várias invenções seriam muito longas para repetirmos. Mas quando chegou a vez da escrita, Theuth disse “Essa invenção, ó rei, tornará os egípcios mais sábios e promoverá sua memória, pois isso que descobri é um elixir (*pharmakon*) para a memória (*mnemes*) e para a sabedoria (*sophias*).” Mas Thamus respondeu: “ó muito inventivo Theuth, alguns têm a habilidade de descobrir as artes, outros têm a habilidade de saber qual o benefício e malefício para aqueles que as utilizam. E tu, que és o pai da escrita, foste conduzido pela tua afeição a atribuir-lhe um poder oposto ao que realmente possui. Pois isso vai produzir esquecimento na mente daqueles que a aprendem: eles não vão exercitar a memória por causa da sua confiança na escrita, que é algo exterior (*eksothen*), provinda de caracteres alheios, e não vão eles mesmos praticar a lembrança interior (*endothen*), por si mesmos. Tu inventaste um elixir da lembrança (*hypomneseos*), e não da memória (*mnemes*), e tu ofereces aos teus discípulos uma aparência de sabedoria, não verdadeira sabedoria, pois se tornarão muito informados (*polyekooi gignomenoi*), sem instrução, (*aneu didakhes*) e terão, assim, a aparência de que sabem de várias coisas (*polygnomenes*) quando na verdade são, na maior parte, ignorantes e difíceis de conviver, já que não são sábios, mas apenas aparentam ser.”<sup>47</sup>

Temos aqui indicações importantes de como Platão entende o que é conhecimento e memória e também de qual é a função da escrita. Parece haver uma distinção clara entre memória, *μνήμη*, e lembrança, *ὑπομνήσις*. A lembrança é a ação de trazer à tona certas memórias. A memória é a própria compreensão viva dentro da

<sup>46</sup> Trata-se do termo *pepteia*, que se refere a um jogo com pedras sobre um tabuleiro, parecido com o nosso jogo de damas.

<sup>47</sup> 274c-275c. Para um comentário profundo e enriquecedor, ver o texto *La phamacie de Platon*, Derrida. Ele cita outra passagem em que Platão faz referência a Theuth, *Filebo* 17b-18b.

alma. A memória se forma pelo conhecimento existencial de um tema, e por isso Platão, mais à frente, diz não haver necessidade de cultivo da memória, mas sim da lembrança. Também na *Carta VII*, Platão vai dizer que das coisas mais importantes, das quais trata a filosofia, não é necessário lembrança, já que não podemos esquecer-las<sup>48</sup>.

Porém, o que mais nos interessa nesse texto é a explicitação da diferença entre ler um texto e ter um real conhecimento do que ali está escrito. Sócrates fala que "[...] eles se tornarão muito informados, sem instrução", e isso parece exatamente a diferença entre ter um conhecimento conceitual e ter um conhecimento existencial, proveniente de uma experiência pessoal com o tema, de um processo pelo qual o sujeito passe e inscreva em sua alma o conhecimento sobre o tema. Dois termos aparecem nessa passagem que nos lembram o termo *parakousma*, ouvir dizer, má compreensão, que aparece na *Carta VII*<sup>49</sup>: *polyekooi* e *polygnomenes*. "Ouvir muito" e "saber muito" lembram também a *polymathia* já criticada por Heráclito ao falar de Hesíodo e Pitágoras<sup>50</sup>. São termos que remetem a ter muita habilidade e familiaridade com os termos eruditos, mas não necessariamente a vivência especial necessária para absorver esse conhecimento de modo a torná-lo inscrito na alma, vivo e algo que respire dentro de si. Esses dois termos são normalmente usados em sentido positivo, enaltecendo quem "ouve muito" e "sabe muito", mas aqui Sócrates está afirmando que eles apenas terão a aparência de saber muito, mas em verdade não serão sábios, pois não terão a *didakhes*, a instrução apropriada.

Trata-se aqui exatamente da idéia de que não se pode transmitir o conhecimento sem o processo que instaura esse conhecimento na alma, pois o conhecimento somente pode ser considerado como tal se inscrito na alma. A escrita, de acordo com o deus Theuth, forneceria memória e a própria sabedoria (*sophia*), e esse é o perigo de se desvincular o saber da vivência necessária para se apossar dele. A crítica aqui recai sobre a possibilidade de verdades filosóficas estarem seguramente garantidas nas expressões proposicionais da linguagem. Não se trata de rejeitar a possibilidade de expressões proposicionais enunciarem corretamente, mas de criticar a garantia de acessibilidade ao que elas enunciam. Na medida em que uma proposição não garante que o leitor ou ouvinte tenha a "instrução" necessária para que aquilo que ela enuncia

<sup>48</sup> *Carta VII* 344d-e.

<sup>49</sup> *Carta VII* 338b, 340b.

<sup>50</sup> Fragmento 40, "Muito saber (*polymathie*) não ensina sabedoria (*noon*), pois teria ensinado a Hesíodo e Pitágoras, a Xenófanes e Hecateu.", p. 69, LEÃO, E. C. (org.) *Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Os pensadores Originários*. Petrópolis: Vozes, 1991.

seja incorporado existencialmente, ela não poderá garantir a transmissão rigorosa dos assuntos filosóficos. É interessante frisar também a seguinte frase de Ammon, que marca a importância do mundo interno do sujeito frente à esterilidade do mundo externo dos caracteres escritos: “Pois isso vai produzir esquecimento na mente daqueles que a aprendem: eles não vão exercitar a memória por causa da sua confiança na escrita, que é algo exterior (*ekssothen*), provinda de caracteres alheios, e não vão eles mesmos praticar a lembrança interior (*endothen*), por si mesmos.” Está claro aqui que o que é superior não é a linguagem oral sobre a linguagem escrita, mas sim o mundo interno do sujeito frente ao mundo externo da linguagem, especialmente da linguagem escrita. O que Ammon realmente quer enfatizar é que o homem não deve se apoiar, quando o assunto é o saber, em caracteres exteriores a si mesmo, pois o único lugar onde podemos ter clareza (*saphes*) e segurança (*bebaion*) quanto ao saber é no interior de nossa própria alma.

A simples leitura e o saber manipular os argumentos se parecem mais com a prática dos sofistas do que com a do verdadeiro filósofo, que ama o que sabe. Esse compreende a questão tratada de uma forma tal que não precisa decorar as formulações exatas que compõem um texto, mas se apega ao vigor do texto, ao que ali tem de forte e ao que realmente é conhecimento no texto. Por isso, ele vai saber dizer a mesma coisa sem dizer as mesmas palavras, sem nem precisar ler o que estiver escrito, pois vai participar do que o texto tem para ensinar, vai ter o conhecimento inscrito em sua alma.

Platão está aqui afirmando que a escrita tomada em si mesma, independente de fatores externos, não possui o poder de transmitir radicalmente um ensinamento. Vejamos mais essa parte:

“Aquele que pensa que deixou atrás de si alguma doutrina (*tekhnen*)<sup>51</sup> na escrita, ou aquele que a recebe julgando que da escrita sairá algo de claro (*saphes*) e certo (*bebaion*), seria realmente uma pessoa simplória e um verdadeiro ignorante da profecia de Ammon, se ele pensa que a escrita é de alguma utilidade além de apenas fazer aquele que já sabe o que está sendo dito se lembrar dessas mesmas coisas.”<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Para uma discussão sobre modos diferentes de interpretar esse termo aqui nessa passagem, ver Hackforth, op. cit. p. 158.

<sup>52</sup> 275c-d,

Antes de analisarmos esse trecho, uma palavra sobre o termo *tekhnen* aqui usado. No dicionário português temos para *tekhne* “arte manual, indústria, ofício; habilidade; conhecimento teórico, método; artifício, intriga; meio, recurso; obra artística; tratado sobre uma arte”. Duas interpretações podem surgir dessa frase<sup>53</sup>: a primeira, com a qual concordamos, e que Friedlander<sup>54</sup> defende, diz que o sentido de *tekhne* aqui se refere a um “método” ou “conhecimento teórico”. Friedlander o traduz por “doutrina”, como se esse termo estivesse ilustrando o próprio fato de alguns julgarem que a escrita é algo seguro (*bebaion*) e claro (*saphes*). Robin traduz por “conhecimento técnico”<sup>55</sup>, também corroborando a idéia de que a intenção do autor é marcar que não se poderia pensar que na escrita há um conjunto acabado de conhecimento, claro e seguro. Hackforth<sup>56</sup> discorda de Friedlander quanto a essa tradução. Ele diz que o termo *tekhne* ilustra somente o que algo escrito já é, um produto ou um manual, e que o complemento – como se algo claro e seguro pudesse sair dos escritos – vale tanto para quem está escrevendo e deixando um manual escrito, quanto para alguém que o recebe<sup>57</sup>. Hackforth parece não perceber a força do termo *tekhne* aqui usado, como algo sólido e que se pode depositar confiança.

Vamos a uma análise mais geral dessa passagem. Aqui Platão resume o que importa e o que vai ser usado nas análises subseqüentes sobre o poder da escrita. Nunca é demais salientar que para Platão não está garantida a transmissão do conteúdo de um texto apenas por ele estar escrito. Isso é de capital importância para entendermos a radicalidade da afirmação que defende que só há sabedoria na alma e nunca em escritos. O fato de determinada noção, conceito ou posição frente a um questionamento filosófico estar escrito não indica necessariamente que ele possa ser compreendido efetivamente por todos a qualquer momento, fato essencial para que ele venha a ser realmente uma peça de conhecimento. Há a necessidade de uma instrução (*didakhe*) especial para tal conhecimento ser adquirido. *Didakhe* é uma instrução que remete

<sup>53</sup> O trecho que vamos analisar é Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενος [...] “Será que aquele que pensa deixar uma doutrina na escrita, e, por sua vez, aquele que em recebendo-a (julga) que a partir de os escritos haverá algo claro e seguro [...]”

<sup>54</sup> Op. cit. p. 113.

<sup>55</sup> PLATON. *Phèdre*. Texto estabelecido, tradução, introdução e notas por Leon Robin, Paris: Les Belles Lettres, 1947, 275c, “Conclusion: celui qui se figure que, dans des caractères d’écriture, il aura laissé après lui une connaissance technique [...]”.

<sup>56</sup> *Plato’s Phaedrus*. p. 158.

<sup>57</sup> Hackforth, op. cit. p. 152, “Eu assumo ὡς τι ... ἐσόμενος como pertencendo a ὁ τέχνην ... καταλιπεῖν tanto quanto a ὁ παραδεχόμενος: pois dizer que alguém que ‘pensa ter deixado um manual escrito’, é por si mesmo, sem sentido. Isso pode ser indicado eliminando a vírgula depois de καταλιπεῖν e colocando travessões depois e ante de αὖ παραδεχόμενος.”

sempre a uma transmissão oral do conhecimento, e parece que Platão está exatamente se referindo à supremacia do conhecimento oral sobre o conhecimento pela escrita. Como os gregos estão sempre lidando, ao falar de filosofia, com um conhecimento que remete à ética, que remete sempre às escolhas pelo melhor, a transmissão oral torna-se muito mais eficaz, muito mais convincente, muito mais apta a inscrever o conhecimento na alma. Porém, não podemos assumir tão rapidamente que, através da escrita, nada de novo pode ser transmitido, mas devemos perceber que também pela escrita algo na alma do leitor pode ser impresso. Sócrates já salienta aqui a possibilidade de a escrita auxiliar aquele que já sabe, e isso nos remete à teoria da reminiscência, especialmente se tratando do *Fedro*. Na escrita, como veremos, há em verdade uma semente que pode ou não germinar na alma de um aprendiz que, como diz o autor da *Carta VII*, facilmente aprende por si próprio<sup>58</sup>. Sócrates fala que, por brincadeira (*paidias kharin*) se pode escrever, e que um fruto pode até nascer de tais brincadeiras. Mas nós veremos isso com mais vagar no momento da descrição da transmissão do conhecimento como o plantio.

Deixemos, então, essa primeira parte – o mito da invenção da escrita – do trecho do *Fedro* que queremos analisar, e passemos ao trecho 275d-277a, no qual Sócrates apresenta a imagem da pintura como forma de compreendermos as características da escrita.

“A escrita (*graphie*), Fedro, tem essa estranha qualidade, e é muito semelhante à pintura (*dzoographia*); pois ela coloca as suas criações como seres vivos (*dzonta*), mas se alguém lhes perguntasse algo, continuariam a preservar seu silêncio solene. Assim são as palavras em um texto. Podemos pensar que elas falam como se tivessem inteligência (*phronountas*), mas se lhes perguntamos algo desejando saber mais sobre seus dizeres, elas sempre indicam só uma única coisa, o mesmo<sup>59</sup>. E toda palavra quando é escrita uma vez, está fadada a dizer o mesmo entre aqueles que compreendem e aqueles que não têm o mínimo interesse, e não sabe a quem se deve falar e a quem não se deve. Quando mal tratadas ou injustamente reveladas, sempre precisam de seu pai para ajudá-las, não têm poder de protegerem a si mesmas.”<sup>60</sup>

<sup>58</sup> *Carta VII*, 341e.

<sup>59</sup> Comparar com o Protágoras, 329a “[...], mas se alguém questionasse alguma coisa, se comportam como livros, nem respondem nem eles mesmos perguntam; mas se alguém pergunta algo pequeno sobre o que foi dito, assim como sinos de cobre ressoam longo tempo depois de serem soados, e continuam na nota até que alguém os toque, os oradores também, quando perguntados algo pequeno, estendem seus discursos por longo curso.”

<sup>60</sup> 275d-276a

Começemos por relacionar dois termos etimologicamente, como faz Hackforth<sup>61</sup>: o termo *graphe*, escrita, está implicado em *dzoographia*, pintura<sup>62</sup>, e provavelmente eles teriam uma relação clara para quem as colocasse assim juntas, apresentando uma como forma de explicar a outra. Saltam aos olhos também a palavra *dzon*<sup>63</sup>, vivente, aparecendo logo após, e a crítica à pintura, que nos lembra que os animais *parecem* vivos no quadro, mas em realidade eles não têm vida alguma. Da mesma forma, as palavras escritas parecem ter inteligência (*phronein*), mas não a têm. "As criações" da escrita seriam aquilo mesmo que é pronunciado quando alguém lê, e Sócrates chama atenção para o fato de que a vida desse pronunciamento é apenas aparente, pois em verdade somos nós que estamos lhe conferindo vida.

Um texto escrito não pode se explicar, não pode dizer o que diz em outras palavras mais apropriadas ao leitor. Isso é muito importante, especialmente pelo fato de que é nossa compreensão particular de cada palavra que vai conferir o sentido ao texto. O texto nunca é apenas as idéias do escritor, mas é também as idéias que o leitor tem sobre cada palavra que está escrita. A inteligência não está na palavra, ela é apenas uma representação. Somos nós que lhe conferimos os significados, a inteligência está em nós. E se lembrarmos que em filosofia estamos tratando de palavras muito abrangentes quanto ao significado, podemos dizer que o momento específico em que o leitor se encontra, o *kairos* em que ele está, proporciona tal ou tal compreensão. Assim, o significado de um texto filosófico, dependendo da atividade do leitor, depende dos ditames da deusa *kairos* para se efetivar.

Alguém poderia argumentar que isso é muito mais explícito na poesia, em que a própria entonação, ou os diferentes matizes de cada palavra revelam diferentes interpretações da mesma poesia, mas que a linguagem filosófica tramita em outra esfera. Pretendo deixar bem claro que não quero entrar na discussão acerca da importância do *kairos* para a correta transmissão do conhecimento em todos os textos de filosofia. Há textos filosóficos nos quais a compreensão do conteúdo parece independer, pelo menos aparentemente, de um momento apropriado do leitor. Porém, quero argumentar que há certos textos, e especialmente os de Platão, que tratam de assuntos como o amor, a beleza e a morte, assuntos que são eminentemente existenciais, enfim, há textos em que

---

<sup>61</sup> Op. cit. p.158.

<sup>62</sup> Etimologicamente, *dzoographia* é a arte de desenhar animais vivos, viventes.

<sup>63</sup> Particípio presente do verbo ζά-ω, ζῶν.

são inegáveis os diferentes níveis de profundidade de compreensão que se pode ter. Mesmo lidando com definições e argumentos, os textos de Platão tratam de assuntos que têm ciclos de amadurecimento dentro do sujeito, assuntos que têm seus momentos apropriados para serem discutidos. É disso que trata Sócrates quando ele afirma que há pessoas específicas às quais certos discursos específicos devem ser dirigidos. As pessoas são qualitativamente diferentes quando se trata dos discursos filosóficos<sup>64</sup>.

A crítica irônica de Platão ao possível fato de os textos escritos pensarem (*phronein*) nos remete ao verdadeiro lugar do pensamento no que quer que seja pronunciado: a alma. Vemos assim a supremacia do leitor frente ao texto, no que se refere ao significado do texto em cada momento em que é lido. Nessa perspectiva, podemos ir além do texto de Platão e salientar que mais do que “sempre indicar somente uma única coisa, o mesmo”<sup>65</sup>, dependendo da qualidade do momento existencial do leitor, a forma de impacto de um texto sobre o leitor pode produzir diferentes resultados em sua vida. Tendo em mente o fim existencial que a filosofia propõe para seus praticantes, podemos afirmar que um texto filosófico escrito pretende mais do que apenas transmitir informações relevantes, mas pretende influir na forma de o filósofo ver o mundo e assim modificar sua forma de agir. Quantas vezes não nos deparamos com o estranho fato de que o mesmo texto lido em momentos diferentes resulta em ações do leitor também diferentes, em compreensões às vezes mais profundas, às vezes mais abrangentes, às vezes mais superficiais? Nessa perspectiva, podemos dizer que o texto não diz sempre a mesma coisa, mas que o grau em que o texto é compreendido depende da disponibilidade do leitor, que não é voluntária. O que Sócrates reforça aqui é o fato de o texto não poder alcançar a profundidade da alma de qualquer leitor, nem em qualquer momento, mas apenas repete, “solenemente”, o que já tinha dito antes, e isso não ajuda, não modifica e não alcança a disponibilidade em que o leitor capta o que lê.

Trata-se de distinguir dois aspectos do *significar* de um texto: primeiro, um sentido mais superficial indica apenas aquelas coisas que de imediato um texto significa; em um segundo sentido, como estamos aqui descrevendo, realçamos as implicações vitais do *significar* de um texto, as diferenças de profundidade de compreensão, de radicalidade de envolvimento do leitor com o texto.

<sup>64</sup> Já tratamos mais demoradamente desse tema e também da importância de *kairos* no capítulo sobre retórica e filosofia.

<sup>65</sup> ἐν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν αἰεί.



Sócrates salienta que o texto, depois de escrito, *kylindeitai*, rola por todos os lados, e se dirige sem distinção para aqueles que estão aptos a ouvir e aqueles que não estão. O texto repete sempre a mesma coisa porque ele não sabe (*epistatai*) para quem se dirigir, nem sabe se defender. Ora, quem sabe se defender é aquele que pode *phronein* sobre o tema, aquele que tem o assunto inscrito em sua alma. Dessa forma, o texto precisa sempre do seu pai para explicar-se<sup>66</sup>, para apresentar outros lados de si mesmo com o fim de que seja corretamente entendido. A inscrição na alma, como veremos a seguir, tem supremacia em relação a qualquer forma exterior de manipulação ou apreensão do conhecimento.

Passemos agora para o que talvez seja o trecho do *Fedro* mais relevante para nossa tese. Trata-se de um pequeno trecho, 276a-b, no qual Sócrates e Fedro apresentam as características daquilo que podemos chamar do produto da experiência vital filosófica, isto é, aquilo que é almejado pela filosofia e que uma experiência pessoal e profunda com um tema produz no aprendiz. Sócrates acaba de falar, como vimos, de um *logos* que não consegue se defender e precisa sempre do seu pai para explicá-lo corretamente.

"Sóc.: E então? Será que vemos outro discurso, o irmão legítimo desse, tanto pelo modo de nascimento quanto na medida em que cresce de forma melhor e mais poderosa do que esse?

Fedro: Quem é ele e como dizes que ele nasce?

Sóc.: É aquele que é inscrito com conhecimento na alma daquele que sabe; é capaz de por um lado se defender a si próprio, e por outro, sabe para quem deve falar e calar<sup>67</sup>.

Fedro: Tu falas do *logos* daquele que sabe, vivo e com alma, cuja escrita se chamaria corretamente uma imagem?"<sup>68</sup>

Em primeiro lugar, vale ressaltar que a referida passagem não critica a escrita ressaltando em contrapartida o discurso oral. O que Sócrates está defendendo é uma

<sup>66</sup> Friedlander chama atenção para a repetição dessa idéia em Isócrates, em sua carta a Dionísio de Siracusa, "Quando o escritor está ausente, a palavra escrita está privada de seu ajudante". Isocrates *Epistula* I, 3, apud, Friedlander, *Plato: An Introduction*, p. 112.

<sup>67</sup> Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθητῆτος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

<sup>68</sup> Τὸν τοῦ εἰδότητος λόγον λέγεις, ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἰδῶλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως;

supremacia do que a alma sabe, frente ao saber que supostamente a escrita conserva<sup>69</sup>. Sócrates aponta duas características que tornam esse irmão legítimo, genuíno (*gnesion*<sup>70</sup>): o modo que nasce (*gignetai*) e o modo como cresce (*phyetai*) sua natureza, que é mais poderosa (*dynatotos*) e melhor (*ameinon*) que a do irmão.

Vejamos como nasce esse "irmão legítimo" da escrita. Como Derrida mostra<sup>71</sup>, é interessante como Platão, ao falar do modelo a partir do qual a escrita é uma cópia, um simulacro (*eidolon*), fala de uma outra escrita e não de algo que é diferente. Trata-se de algo que é escrito com conhecimento (*met'epistemes*) na alma daquele que sabe. É interessante notar que a locução "com conhecimento" serve tanto de forma adverbial, qualificando o modo como o *logos* é escrito na alma, quanto como o objeto, isto é, qualificando o que está sendo inscrito na alma. Que espécie de *logos* é esse que está escrito na alma daquele que sabe?

Talvez as duas interpretações da locução "com conhecimento" sejam pertinentes, especialmente se levarmos em conta o que estamos defendendo nesta tese: o conhecimento filosófico (posição de objeto de *met'epistemes*) precisa de um modo adequado para ser inscrito dentro de uma alma, isto é, precisa ser inscrito com conhecimento (posição adverbial). É necessária toda uma experiência apropriada para que uma verdade filosófica seja corretamente inscrita na alma. E esse seria o filho legítimo de Theuth, se ele realmente quer que seu filho seja de grande valia para a humanidade, isto é, faça com que os homens sejam mais sábios (*sophoterous*) e mais hábeis quanto à memória (*mnemonikoterous*<sup>72</sup>). A verdadeira escrita que Theuth teria inventado, se ele quisesse que essas habilidades estivessem presentes, seria essa que só encontramos na alma. Ela é que realmente torna os homens mais sábios, e não apenas traz uma melhor memória, como também fornece a verdadeira fonte da qual os homens podem sempre de novo produzir discursos adequados sobre um assunto. Esse filho legítimo de Theuth parece ser uma das expressões centrais em Platão<sup>73</sup> para um privilégio de um processo de instalação da verdade filosófica na qual a alma como um todo participa, que é o que defendemos como experiência vital. Sócrates está aqui chamando atenção para o fato de que o verdadeiro lugar do conhecimento não pode

<sup>69</sup> Derrida vai ainda falar que se trata de preferir uma escrita frente a outra, a saber, preferir a escrita que está na alma à escrita exterior. *La pharmacie de Platon*. p.115

<sup>70</sup> Entrada no Isidro Pereira, "Que provém do nascimento, bem-nascido, de legítimo nascimento, genuíno.", p. 115.

<sup>71</sup> Op. cit. p.360.

<sup>72</sup> *Fedro*, 274e.

<sup>73</sup> Junto com a noção de *Eros*, do *Banquete* e do *Fedro*, e também da noção de Conversão, da *República* 518.

estar em proposições, mas deve estar presente na alma daquele que sabe. A apreensão do conhecimento não pode ser apenas o repetir proposições verdadeiras, mas deve passar por um processo no qual esse conhecimento transforme o aprendiz, faça com que uma nova forma de ver o mundo nasça<sup>74</sup>.

A inscrição é feita na alma daquele que sabe. Trata-se do real conhecimento filosófico e não apenas daquele supostamente presente na escrita, que é em verdade um simulacro (*eidolon*) de conhecimento. Sócrates descreve os dois pontos que tornam a escrita na alma superior a uma escrita exterior. O primeiro, nós já descrevemos, trata-se do modo como ela nasce, isso é, ela nasce como *episteme*. O segundo, trata da habilidade de se defender e de saber para quem é necessário falar e calar (*legein te kai sigan*). O que é realmente revelador da importância de uma experiência específica na inscrição do verdadeiro *logos* é o fato de ele saber para quem se deve calar. Todos temos a idéia de que aquele que sabe algo e sabe transmiti-lo, sabe especialmente falar, discursar sobre um tema. No entanto, o que importa aqui não é que a pessoa tenha ouvido falar sobre o assunto e assim tenha uma compreensão superficial, *parakousma*<sup>75</sup>, nem que a pessoa pareça muito saber, *πολυγνώμενες εἶναι δόξουσιν*<sup>76</sup>, mas realmente aprenda e, assim, viva de acordo com aquilo que aprende. Nesse sentido, "saber transmitir" filosoficamente algo será ter a perspicácia de fazer com que a pessoa passe pelo processo que instaure o saber dentro dela, que inscreva o *logos* em sua alma; ensinar filosofia será saber transmitir a experiência que fará a pessoa passar a viver de acordo com aquilo que aprendeu.

Dessa forma, ensinar será também calar sobre esse algo. Platão tem plena consciência das delicadezas presentes no processo de real aprendizagem de verdades filosóficas, aquelas que estruturam a vida como um todo. O momento oportuno, *kairos*, com certeza é um dos itens essenciais nessa aprendizagem, e, portanto, de nada adianta falarmos quando a pessoa não está pronta para absorver aquela verdade. Assuntos como morte, finalidade da existência, transcendência da alma, verdade inteligível, não são corretamente assimiladas, isto é, não repercutem existencialmente, salvo em momentos específicos, através de palavras e vivências específicas. O saber calar, além de demonstrar discernimento entre as pessoas que realmente querem compreender e as que

<sup>74</sup> Pode-se ainda fazer uma relação entre essa inscrição na alma com o poder dos mitos de "forjar a alma" (*plattein tes psykhes*) descrito na *República*, livros II e III. Toda a educação na *República* é baseada nessa idéia de transformar a alma dos aprendizes, para que eles possam compreender a verdade de modo rigoroso e, assim, possam conduzir suas vidas adequadamente.

<sup>75</sup> *Carta VII* 338b, 340b.

<sup>76</sup> *Fedro* 275c.

não querem, também demonstra conhecimento do tempo específico de aprendizagem de cada pessoa. Por vezes, pode ser mais proveitoso para alguém perdurar em uma dúvida e investigar por si próprio um tema do que receber diretamente a resposta cabal. Pequenas tensões no processo de absorção de uma verdade filosófica podem ser importantes para se efetivar, como o quer Sócrates, a inscrição do *logos* na alma.

Outro ponto relevante sobre a supremacia do discurso inscrito na alma é que somente ele pode se defender a si mesmo. A imagem de "ter o discurso dentro de si" é lapidar para falarmos da necessidade de uma experiência vital que fundamente o conhecimento. A capacidade de se defender vem de um conhecimento interno que não se esgota em nenhuma formulação exterior. Na verdade, esse conhecimento interno só pode ser completamente compreendido por outro conhecimento interno, isto é, somente com a inscrição em uma nova alma desse mesmo *logos* é que ele pode ser compreendido corretamente. Esse processo de inscrição do *logos* é o que aqui estamos chamando de experiência vital, e quem não tem tal discurso em si não sabe como se defender em momentos de exame e críticas, pois não viveu a experiência fundadora do conhecimento.

A resposta de Fedro a essa descrição do irmão legítimo da escrita é surpreendente, e realmente lembra o que Alcidas já havia dito, como nos aponta Friedlander<sup>77</sup>. Fedro descreve um *logos* que vive e tem alma, ζῶντα καὶ ἔμψυχον, como se fosse comum tal afirmação. O que vem a ser um *logos* que tem vida e alma? Trata-se do saber que realmente está inserido na vida do dia-a-dia daquele que sabe. Trata-se da própria vida do filósofo, que vive a partir desse *logos* inscrito dentro de si, que determina suas escolhas e ações. Esse *logos*, sendo sobre as questões cruciais da vida, descreve o que acreditamos, descreve o mundo em que vivemos. Esse é o *logos* que pode produzir vários escritos, que sabe se defender e sabe para quem se deve calar ou falar, pois ele sabe como o outro deve ser, caso venha a participar do mesmo *logos*. Exatamente por tal *logos* ter vida própria ele não pode apresentar o insulamento filosófico tão freqüente no meio acadêmico, onde a forma existencial de lidarmos com o tema discutido não entra em questão na discussão. Pelo contrário, para Sócrates, é esse o *logos* que realmente comanda qualquer investigação filosófica, pois é ele que está vivo na alma daquele que investiga, e é com ele que a investigação trava uma luta. Por isso, a investigação tem sempre um caráter pessoal, a investigação é sempre um

---

<sup>77</sup> Friedlander, p. 111.

*dialegesthai*, uma conversa, um diálogo entre duas pessoas, no qual a posição existencial do indivíduo entra em jogo na investigação, ela lida sempre com o traço de personalidade dos interlocutores. Se a investigação filosófica se pretende eticamente transformadora, como toda filosofia grega se pretende, ela deve ser um diálogo vivo com o *logos* vivo dentro do filósofo: caso contrário, será apenas sopro no vento, chuva no molhado, e não produzirá conhecimento, rigorosamente falando.

Sobre um *logos* inscrito na alma, temos ainda uma passagem singular da *República*<sup>78</sup> que vem ao encontro disso que ora tratamos. Trata da descrição da falsidade inscrita na alma, a pior forma de falsidade que pode haver. Em meio à descrição do que se deve ou não falar sobre os deuses para que se possa educar corretamente os futuros guardiães da cidade, Sócrates investiga sobre a possibilidade de os deuses mentirem, procurando um critério para colocar limites ao que os poetas dizem sobre os deuses. Há uma diferença entre a mentira nas palavras e a mentira que estaria na melhor parte do ser, na alma: essa, os deuses não teriam, pois seria exatamente a ignorância sobre um assunto. “Soc. Pois certamente seria correto dizer [...] que isso é, em verdade, a falsidade – a ignorância na alma do homem enganado. Pois a falsidade em palavras é uma cópia da afecção da alma, um simulacro posterior e não uma falsidade pura”. Temos, no Sócrates da *República*, a mesma idéia de que a escrita falsa é um simulacro (*eidolon*) daquilo que é realmente a falsidade: a ignorância da alma do homem que não sabe. Aqui no *Fedro*, temos a descrição da real verdade, aquela que está inscrita na alma daquele que sabe, que a escrita é mero simulacro.

Ainda temos outra imagem para analisar, a do agricultor. No próximo trecho, de 276b-277a, Sócrates trata dos motivos que levam alguém a escrever, tratando do valor da escrita exterior e da escrita interior. A comparação é com o agricultor em seus momentos de zelo e cuidado, (*kedoito, spoudei*, 276b) e em momentos de brincadeira e festa, (*παιδιὰς τε καὶ ἐορτῆς χάριν*, 276b). Sócrates usa essa imagem para também descrever o poder de se defender a si mesmo e também de inscrever em outros o mesmo *logos*.

Nas festas de Adonis, belo amante de Afrodite que morre prematuramente, havia a prática de plantar pequenas plantas fora de estação para vê-las morrer rapidamente<sup>79</sup>, em alusão ao jovem. Sócrates então pergunta se o agricultor sensato (*noun ekhon*)

<sup>78</sup> II, 382b-c.

<sup>79</sup> Ver nota 2 de Robin, p. 90. PLATON. *Phèdre*. Texto estabelecido, tradução, introdução e notas por Leon Robin, Paris: Les Belles Lettres, 1947.

plantaria as sementes pelas quais tem zelo e as quais deseja ver frutificando em algum "jardim de Adonis". Ou, pelo contrário, caso realmente tenha zelo por essas sementes, se não procuraria plantá-las com a técnica da agricultura (τῆ γεωργικῆ τέχνη), semeando em campos apropriados e se alegrando ao ver, no tempo apropriado, elas alcançarem seu *telos*. A comparação é feita com aquele que tem conhecimento das coisas belas, justas e boas, pois ele não plantaria tais sementes, tão nobres, nos campos das palavras, *escrevendo em água*<sup>80</sup>, já que elas não seriam capazes de se defender nem ensinar *efetivamente* (*hikanos*) a verdade.

Há aqui, explicitamente, uma referência a uma técnica apropriada para a inscrição do *logos* na alma. Assim como há uma técnica de semear, há uma técnica de inscrever *logoi* nas almas. Essa técnica leva em conta o tempo apropriado e necessário para que algo seja inscrito, cresça e frutifique na alma do aluno. A comparação explícita é de possíveis oito dias para o amadurecimento de plantas no jardim de Adonis e de oito meses próprios para as sementes crescerem e frutificarem na terra apropriada. A escrita exterior produz rapidamente frutos aparentes, pois a pessoa pode repetir frases feitas com aparência de sabedoria. No entanto, a verdadeira sabedoria deve ser inscrita na alma apropriada, esperando os "oito meses" apropriados para que ela cresça e dê seus frutos. Corroborando o que vínhamos dizendo, é necessário um processo pelo qual passa o aprendiz para que ele realmente possa saber sobre um assunto.

Em nossa formulação sintética da presente tese – é através de uma experiência vital que se efetiva uma compreensão ontológica – um termo surge aqui com singular correspondência com o nosso "se efetivar", o advérbio ἱκανῶς, suficientemente. A idéia de algo efetivo vem em contraposição a algo que seria apenas imaginário ou que não ocorresse realmente. Uma das frases em que o termo aparece é a seguinte: “Não é, pois, por diligência que escreve essas coisas ‘na água’, semeando, através da tinta e da pena, com palavras incapazes de salvarem a si mesmas pelo discurso e incapazes de efetivamente (*hikanos*) ensinar a verdade.”<sup>81</sup> O termo *hikanos* indica primeiramente a noção de algo "ser suficiente" para realizar o que se espera dele<sup>82</sup>. Podemos deduzir que, quando algo ocorre de modo *hikanos*, ele efetiva o que intentava realizar.

<sup>80</sup> *Escrever na água* é uma expressão grega que diz algo como nosso *escrever na areia*, indicando a impermanência do que se escreve.

<sup>81</sup> ... ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τάληθες διδάξει. O tradutor para a Loeb, Harold Fowler, traduz esse termo por *effectively*.

<sup>82</sup> Exemplo do Liddle Scott, ἱκανός ἱατρικῆν, suficientemente versado em medicina.

Se a verdadeira instrução modifica aquilo que a pessoa realmente pensa sobre um determinado assunto, e sendo esse assunto fundamental na estrutura do mundo em que a pessoa vive, necessariamente tal instrução terá que transformar o modo como a pessoa vive. No entanto, certos discursos apenas educam superficialmente, apresentando um verniz de conhecimento; isto é, o ensino não é *hikanos*, não é suficiente para ensinar de verdade. Um ensino efetivo, isto é, suficiente, ensina inscrevendo sua verdade na alma do aluno. Apenas um *logos* que foi efetivamente inscrito na pessoa, que efetivamente ocorre vitalmente no aluno, pode transmitir esse mesmo *logos* para outra pessoa, pode ensinar efetivamente a verdade. No último parágrafo da parte que ora analisamos, em que Sócrates esclarece a relação do *logos* inscrito na alma com as palavras plantadas de modo autêntico, o termo *hikanos* aparece algumas vezes, indicando a qualidade de ela ser suficiente para realizar o que pretende.

Ainda com tamanha depreciação da escrita, Sócrates parece conferir-lhe um lugar positivo. Mesmo ela sendo exercida como brincadeira e em festas, a escrita pode vir a produzir frutos importantes. Em relação à recordação, ela pode ajudar àqueles que já sabiam quando chegam ao esquecimento na velhice. Mas ela também ajuda a todos aqueles que seguem as mesmas pistas, παντὶ τῷ ταῦτόν ἴχνος μετιόντι. O termo *ikhnos*, sinal, pegadas, pista, é indicativo do que a escrita pode ser àqueles que têm facilidade em aprender sozinhos, como já foi dito na *Carta VII*<sup>83</sup>. A escrita é em verdade uma pista do caminho que foi concretamente caminhado e que deve ser novamente trilhado se alguém quiser ter a mesma compreensão, isto é, inscrever em sua alma o mesmo *logos*. Se o verdadeiro conhecimento só pode ser transmitido através de um processo pessoal, no qual as estruturas do indivíduo em questão no momento da investigação sejam revistas, a escrita não pode ser nada mais do que indicações de caminhos já trilhados, de *diálogos* vivos que forjaram modos de ser. Nesse sentido, a escrita é uma brincadeira superior às outras brincadeiras como os banquetes. Fedro vai dizer que ela não é de forma alguma *phaulen*, vulgar ou insignificante. Ser capaz de contar histórias sobre a justiça, μυθολογοῦντα περί δικαιοσύνης, é uma brincadeira que pode vir a gerar frutos, além de guardar tesouros para o esquecimento da velhice. Por algum acaso alguém pode até tirar algum proveito dos sinais impressos no exterior para produzir os discursos do interior.

---

<sup>83</sup> “[...] com exceção de uns poucos que, com indicações sumárias, sejam capazes de descobrir sozinhos a verdade.” 341e

No entanto, tarefa muito mais digna é aquela em que “alguém, utilizando a técnica da dialética, recebe uma alma apropriada e planta e semeia discursos com ciência, os quais sabem efetivamente defender-se a si mesmos, e também a quem os semeou, e não são infrutíferos, e faz com que outros tenham sementes”. Vemos que a dialética é a técnica que está sendo comparada com a do agricultor sensato, que sabe quando e onde plantar suas queridas sementes, assim como o amante do saber sabe quando e onde pode semear suas verdades. Esses discursos plantados em almas apropriadas ainda vão gerar frutos com outras sementes, também capazes de serem semeadas em outras almas apropriadas, criando uma corrente de transmissão de sabedoria. Por fim, serão esses discursos que possibilitarão ao homem ser feliz o quanto for possível ao homem. Vemos aqui a repercussão ética que essa inscrição produz, não podendo, portanto, haver insulamento entre o que se aprende filosoficamente e como se vive.

Finalmente, chegamos à última parte desse trecho do *Fedro*, 277a-278b, na qual Sócrates parece recordar de toda investigação sobre a retórica. É relevante salientarmos que Fedro pede a Sócrates para recordar (*hypomneson*) o que foi dito. Temos aqui Platão indicando de que modo devemos receber seus próprios escritos, seguindo o que já tinha sido exposto no próprio mito da invenção da escrita.

Essa passagem, especialmente de 277b-c, é bastante famosa por retomar uma noção que será importante para os diálogos de Platão ditos tardios, a noção de *diairesis*. Nós já analisamos nesta tese a importância da divisão das almas e dos discursos em grupos correlatos, no capítulo em que tratamos da relação da retórica com a filosofia. Agora, é retomada essa discussão a partir da necessidade de uma inscrição do *logos* na alma, pois é somente se dirigindo com o *logos* apropriado a almas apropriadas que poderá haver tal inscrição. Lá na definição da retórica<sup>84</sup>, Sócrates explicitava os pressupostos necessários a uma psicagogia, que são os mesmos resultados da inscrição do *logos* na alma: ela deve saber para quem falar e para quem calar, e por isso precisa conhecer as formas das almas e dos discursos e adequá-los corretamente, e deve conhecer também o momento apropriado para utilizar cada discurso. É nesse sentido que podemos relacionar a psicagogia com a inscrição do *logos* na alma, que se faz pela dialética. Quando a alma é conduzida para a verdade, ela passa a viver a partir do *logos*, que ganha vida dentro dela. Essa condução se faz pelo método socrático de perguntas

<sup>84</sup> *Fedro*, 271d, “Já que o poder do *logos* é ser uma condução a alma (*psykhagogia*), aquele que pretende ser um orador deve saber as várias formas que têm as almas”.



adequadas em momentos adequados e refutações cíclicas a essas respostas, até alcançar o que a *Carta VII* chamou de "chama da verdade", procedendo pela *conversão* da alma exposta na *República*.

Nesse trecho do *Fedro*, há como um resumo e uma retomada de tudo que foi dito na digressão final do diálogo sobre o *logos*, escrito ou oral, e Sócrates salienta que ele tem o seu fim na educação, e isso indica que a retórica não pode ser considerada com vistas exclusivamente à persuasão, mas também à educação: “[...] até que ele alcance tudo isso, ele não será capaz de se expressar pela técnica [...] e nem será capaz de persuadir nem de ensinar.”<sup>85</sup>

Com isso, terminamos a análise de duas passagens da obra de Platão que são relevantes para a idéia de que é através de uma experiência vital que se deve inscrever o conhecimento filosófico na alma do aluno. As críticas à linguagem escrita, tanto na *Carta VII* quanto no fim do *Fedro*, nos apontam para uma supremacia do modo existencial como o indivíduo se relaciona com o tema investigado sobre os seus discursos ou suas conclusões racionais. É que tais discursos nem sempre estão relacionados com os *logoi* inscritos dentro de sua alma. São esses *logoi* que realmente determinam o que alguém realmente *sabe* sobre um assunto, e é com eles que se deve travar uma "luta" para que haja uma transformação verdadeira naquele que ingressa na filosofia.

---

<sup>85</sup> 277c.