

COMO LER UM DIÁLOGO PLATÔNICO

HOW TO READ A PLATONIC DIALOGUE

SAMUEL SCOLNICOV¹

Resumo: O artigo discute o estatuto dialógico dos textos platônicos e indica algumas razões que levaram Platão a eleger essa forma de expressão. Entre elas, o texto aponta o diálogo como a forma mais apta a captar a ironia socrática e a possibilidade de dramatização do tema discutido, o que, muito além de simplesmente apresentá-lo teoricamente, situa-o em um cenário vivo, no qual urge conhecer o lugar, o contexto histórico e os personagens que o compõem. Nos diálogos platônicos, tudo que é dito deve ser tomado como pronunciamentos em seus contextos, inseparáveis de quem os pronuncia. No desenvolvimento do drama platônico, a verdade, que não pode simplesmente ser dita, pode ser apreendida através da ascense dialética.

Palavras-chave: Platão, Sócrates, Diálogo, Dialética.

Abstract: This article discusses the dialectical structure of Plato's works and indicates some reasons that led Plato to opt for that form of expression, e.g., the dialogue as the proper form to capture the Socratic irony and the dramatization of the subject under discussion, which goes beyond its mere theoretical presentation, rather situating it in a real scene, where it is necessary to know the locale, the historical context and its characters. In the Platonic dialogues, all that is said must be taken as pronouncements in their own contexts, inseparable from those who pronounce them. In the development of the Platonic drama, the truth, which cannot be simply said, can be apprehended by means of the dialectical ascension.

Keywords: Plato, Socrates, dialogue, dialectic.

Platão, como bem se sabe, escreveu somente diálogos (exceto a **Sétima Carta**, talvez a única autêntica). Ele nunca fala nos diálogos em seu próprio nome e se refere a si mesmo só três vezes (na **Apologia** e no **Fédon**), por razões de exatidão histórica. Platão poderia ter escrito tratados filosóficos. Quando escreveu seus diálogos, a prosa filosófica já era comum, bem aceita como o veículo corrente de comunicação filosófica. De fato, a prosa escrita bem pode ter sido inventada por Anaximandro, o primeiro filósofo de quem temos um texto escrito. Em todo caso, Heródoto, o histo-

¹ Professor da Universidade Hebraica de Jerusalém. E-mail: scolnicov@huji.ac.il

riador, estava escrevendo prosa na mesma época. Quando Parmênides e, uma geração mais tarde, Empédocles, escreveram em verso o que hoje considerariamos filosofia e ciência, estavam revertendo a propósito, a uma forma anterior, com suas próprias associações míticas. No **Fédon**, Sócrates nos conta que o livro em prosa de Anaxágoras, do qual ainda temos uns poucos restos, podia ser comprado bem barato no mercado. E os sofistas, é claro, estavam escrevendo prosa, como também Demócrito, contemporâneo mais velho de Platão.

Dizem alguns que Platão inventou o diálogo socrático, a forma literária na qual os amigos de Sócrates (ele não consentiria que se intitulassem ‘alunos’ ou ‘discípulos’) comemorariam sua memória, tentando fixar para a posteridade suas conversações peculiares, ou pelo menos o teor delas. Mas mesmo se Platão não inventou esse gênero (pois houve antecedentes de pouca importância), certamente ele o levou à perfeição.

Três dos grandes mestres da humanidade, o Buda, Sócrates e Jesus, não deixaram nada por escrito, e foram outros que nos transmitiram seus ensinamentos. Mas Sócrates foi um caso à parte, mesmo entre eles. Pois se podemos falar, com alguma justificação, das doutrinas, ou dos ensinamentos, de Gautama e de Jesus, Sócrates negava ser um mestre ou ensinar coisa alguma. De fato, seus mais amargos adversários — Cálicles no **Górgias** e Trásímaco na **República** — se queixavam que ele sempre perguntava e se negava a responder, e sua ironia — que, com não pouca justiça, eles interpretavam como astúcia — era exasperante. Ninguém compreendeu a ironia de Sócrates melhor que Platão. Como dirá Goethe, ele mesmo exímio ironista: “Quem nos ensinar quando homens como Platão falaram a sério e quando brincavam, prestará um grande serviço à educação da humanidade”.

A forma dialógica é particularmente apta a capturar a ironia de Sócrates. Um diálogo verdadeiro é um drama. Como todo drama, não é só o que é dito que tem importância, mas também — e, às vezes, especialmente — o que se passa. Frequentemente, o que se diz está em flagrante contraste com o que acontece. Veja-se, por exemplo, o **Lísias**, no qual Sócrates e seu companheiro não podem encontrar uma definição da amizade, porém o jovem Lísias nos é apresentado como quem exhibe em si mesmo esta virtude.

Os diálogos de Platão se desenrolam em situações dramáticas muito precisas, e o cenário é absolutamente indispensável para a compreensão do que acontece em cada diálogo. O **Fédon** — é um exemplo óbvio — tem lugar nas últimas horas de Sócrates, e a discussão sobre a imortalidade da alma não é puramente acadêmica. Ao contrário. Como veremos, o argumento depende, em última análise, da impassibilidade de Sócrates face a sua própria

morte. Ou tomemos o cenário do **Górgias** ou do **Eutidemo**. O **Górgias** se passa na casa de Cálías, um dos ricos magnatas de Atenas e anfitrião de Górgias, o famoso orador e embaixador de Leontini. Górgias vem de acabar sua demonstração retórica para os numerosos convidados de Cálías. Se prestarmos atenção aos finais de cada uma das três partes da conversação — entre Sócrates e Górgias, Sócrates e Polo, e Sócrates e Cálicles notaremos que o que reduz cada um deles ao silêncio não é tanto um erro formal de raciocínio como sua relutância, por vergonha, a conceder, cada um a seu turno, a necessidade de abandonar suas premissas. Certo, Polo e Cálicles se apressam a fazê-lo notar com respeito a seus predecessores no diálogo, mas eles mesmos não são tão carentes de vergonha, que possam sustentar suas próprias posições em público, a saber: que a injustiça paga e que não há vergonha em procurar a vantagem própria às contas dos outros. O **Eutidemo** nos mostra os dois sofistas, Eutidemo e Dionisodoro, jogando para uma audiência de admiradores em vez de preocupar-se realmente com a educação do jovem Clínias.

Todos os caracteres nos diálogos de Platão são pessoas reais, em sua maioria conhecidos a nós por outras fontes independentes. Ménon, por exemplo, nos é conhecido da **Anábasis** de Xenofonte, como um caráter um tanto desagradável. Ele foi um dos comandantes da força mercenária grega que tentou apoiar Ciro na Pérsia. Ele traiu seus camaradas e estes eventualmente o mataram. Deve-se ter isso em mente quando se lê a primeira sentença do diálogo que leva seu nome: ‘Podes dizer-me, Sócrates, se a virtude se ensina, ou vem ao homem pela natureza...?’ Não há dúvida que Ménon deveria ser a última pessoa a se interessar pela virtude, e não é de admirar que ele não a possa encontrar. Há só dois caracteres nomeados em Platão, sobre os quais não sabemos nada (a distinguir dos caracteres que não tem nome, como o menino-escravo de Ménon que aprende a solução de um problema geométrico, ou o Visitante Eleático nos diálogos tardios **Sofista** e **Político**). Diotima, no **Simpósio**, pode ter sido invenção de Platão; Cálicles, no **Górgias**, é um mistério.

Como em todo drama, temos sempre de ter em mente quem é que está falando. Como em todo bom drama, as mesmas palavras podem ter sentido completamente diferente quando pronunciadas por diferentes caracteres. Considere-se, por exemplo, o que “conhecimento” significa para Ménon — a saber, informação acervada — e o que significa para Sócrates: opinião verdadeira à qual se pode dar uma justificação adequada. Assim, não devemos nos surpreender em encontrar muito freqüentemente que respostas rejeitadas em um diálogo são aceitas em outro, ou no mesmo diálogo pouco mais

adiante. Por exemplo, até mesmo a definição dada por Ménon à virtude como “a habilidade de adquirir bens” não é tão má como Platão a faz parecer. Mas Ménon não entende por “bens” as mesmas coisas, em verdade a única coisa, que Sócrates aceitaria como bem — e veremos logo mais o que isso é. Na boca de Ménon, esta definição tem um sentido totalmente inaceitável para Sócrates. Do mesmo modo, o **Eutidemo** está repleto de formulações que soam perigosamente semelhantes, se não perfeitamente idênticas, a ditos favoritos de Sócrates: se soubermos uma só coisa, saberemos tudo; as coisas belas são belas pela presença do belo com elas ou em elas; temos conosco conhecimento desde sempre; etc. Mas, de novo, nas bocas dos irmãos sofistas, tais formulações são interpretadas como eles as entendem, não como Sócrates as teria interpretado.

Um diálogo, como uma peça de teatro, avança passo a passo, e deve ser lido seqüencialmente, na ordem em que ele se desenrola à nossa frente. Como num drama, a situação se desenvolve, os caracteres mudam muito ou pouco, e o sentido de uma frase pronunciada por alguém no começo do diálogo pode ser ou não ser o mesmo para ele (ou para seu interlocutor) após umas quantas páginas de conversação. Considere-se, por exemplo, o começo e o fim do **Protágoras** no qual Sócrates e Protágoras trocam de posições, pelo menos ostensivamente. Mas a máxima atenção deve ser prestada aos diferentes modos nos quais cada um deles entende “conhecimento” e “ensino”, à medida que o diálogo avança. Protágoras está pronto a conceder que o conhecimento é o que há de mais nobre no homem. Mas bem cedo aparece que o conhecimento a que ele se está referindo é um conhecimento meramente instrumental, cuja única função é servir as emoções.

Portanto, Sócrates nunca examinaria proposições em si sós, desligadas de quem as propôs. “Deixemos Górgias de lado”, ele diz a Ménon, “pois que não está aqui; diz-me, em vez, o que pensas tu que é a virtude”. Assim também, no **Eutidemo**, Sócrates não responderá antes que entenda qual seja o sentido que seu interlocutor dá à pergunta que faz. Nisso ele concorda, pelo menos à primeira vista, com os dois sofistas, que palavras em si não têm sentido. São pessoas que dão sentido às palavras, por meio de suas almas.

É por isso que Platão tem suas ressalvas à lógica formal. A lógica formal se baseia sobre a suposição que proposições podem ser destacadas de seu contexto pragmático, conjugadas umas com outras, comparadas entre si, e assim produzir novas proposições. Mas num diálogo, como na vida real, palavras não mantêm seu sentido de um locutor a outro, e o mesmo locutor, em tempos diversos, pode usar a mesma palavra de modo ligeiramente ou mesmo totalmente — diverso. Sim, idealmente, palavras devem ser

estáveis e unívocas. É o que Sócrates quer atingir ao exigir definições. Mas não é o que acontece enquanto prosseguimos por opiniões confusas, semi-entendidas.

Mais ainda. Segue-se que palavras não podem transmitir sentido. Suponhamos que Sócrates tivesse comiserado com Eutífron e, para impedir que traga sobre seu pai a pena de morte, lhe tivesse dado a definição de piedade, se a soubesse. Eutífron provavelmente a teria aprendido de cor, mas não a teria compreendido. Suponhamos que Sócrates tivesse sucumbido aos repetidos pedidos de Ménon e lhe tivesse dito sem mais que a virtude é conhecimento. Que teria Ménon feito com isso? Ménon, o bom mnemonista, o teria, sem dúvida, memorizado, como fez com as outras definições que ele cita ao longo do diálogo. E, tendo o conceito de conhecimento que tem, ele teria tirado a conclusão que a virtude verdadeira é exatamente o que ele estava já a fazer, isto é: juntando informação.

É por isso que Sócrates não nos pode ensinar diretamente. Temos de descobrir a verdade por nós mesmos. Ela tem de ser lembrada, como Platão o diz no **Ménon**. Não se pode adquirir a verdade, por assim dizer, “por de fora”. Mas a verdade não é subjetiva. Ela está aí para ser vista, mas não se pode ver por outrem. Sócrates só nos pode livrar de nossos conceitos falsos ou confusos, e esperar que, se nada nos impede, cheguemos a ver sua intenção. Como Platão o diz na **Sétima Carta**: “Não é uma ciência como qualquer outra, que se possa aprender. Mas, após muito tempo passado em comum, uma centelha passa de uma alma a outra, e acende uma flama que, daí em diante, se alimentará a si mesma.”

Assim, a ironia socrática não é ironia simples, como quem diz “Que belo dia!” quando está chovendo canivetes. Mas tampouco é a ironia romântica, que nos deixa indecisos entre sim e não. Ao apreciarmos a ironia socrática, nós sabemos o que não é o caso, mas nunca sabemos o que é. Quando Sócrates nos diz que ele não sabe nada, nós sabemos que, no sentido simples das palavras, isso não é verdade. Mas disso não podemos inferir que ele sabe, ou, se sabe algo, em que sentido peculiar isso é assim, um sentido que não nos é dado imediatamente. A ironia de Sócrates não se move entre dois pólos predeterminados, como “sim” e “não”. O outro polo é, de um certo modo, “inventado” por Sócrates (ou, digamos, mais caridosamente: aludido por ele) no próprio ato de negar o que é ostensivamente dado. Cabe a nós achar, se podemos, qual é seu sentido. Mas deve-se ter cuidado em acentuar que Sócrates faz isso não para brincar conosco de gato e rato. Dada a sua convicção que o verdadeiro conhecimento é profundamente pessoal (e inabalavelmente objetivo) e que, portanto, palavras, por si sós, não transmitem senti-

do, Sócrates não pode senão acenar indiretamente ao que ele nunca poderá dizer diretamente.

Sócrates não pode comunicar seu sentido diretamente. Suas palavras serão mal interpretadas ou rejeitadas. Quando ele tenta enfrentar Polo abertamente, no **Górgias**, o diálogo empaca e resulta em nada. Sócrates tem de começar por onde seu interlocutor está, por seus conceitos e suas opiniões, seja o interlocutor um adversário, como Protágoras, no **Protágoras**, ou Trásimaco, no primeiro livro da **República**, ou alguém já predisposto a sua concepção de filosofia, como Glauco nos livros seguintes da **República**, ou o jovem Clínia no **Eutidemo**. Este é um componente essencial de sua ironia. Sócrates sempre aceitará o ponto de vista de seu interlocutor e fará dele seu ponto de partida. A dialética socrática tem regras muito rigorosas. Nenhuma premissa pode ser usada, exceto as que são aceitas pelo interlocutor, explícita ou implicitamente, e nenhum passo pode ser dado, que não seja sancionado por ele, ou que Sócrates pense que devam ser aceitos por ele para manter consistência. Por “implícitas” me refiro àquelas premissas, ou àquelas interpretações de suas próprias premissas, com as quais o interlocutor não concordou expressamente, mas que Sócrates toma como implicadas pela posição tomada. Assim, por exemplo, no **Protágoras**, Protágoras não aceitou que “Todos os corajosos não têm medo” é conversível em “Todos os que não têm medo são corajosos”, mas Sócrates se considera autorizado a continuar a conversação, porque Protágoras não deu — e Sócrates crê que ele não pode dar — uma diferença para coragem, em oposição à falta de medo. Ou, para o fim do mesmo diálogo, dada a posição utilitarista de Protágoras e seu conceito instrumental de razão, Sócrates desenvolve seu “cálculo de prazeres”. Um exemplo flagrante é o **Teeteto**, que consistentemente explora os pontos de vista propostos pelo jovem Teeteto. Nada pode ser inferido destes diálogos a respeito das opiniões de Sócrates (ou de Platão) sobre a coragem, o prazer ou o conhecimento.

Ou seja, não temos nos diálogos um porta-voz de Platão, e Sócrates não é uma exceção imediata. Mesmo nos diálogos médios e tardios, a discussão é sempre contextual, e tem de ser lida de tal modo: tudo que é dito deve ser tomado como pronunciamentos em seus contextos, inseparáveis de quem os pronuncia.

Compare-se, por exemplo, o diálogo que nos é narrado com o diálogo que nos é apresentado diretamente em forma ‘dramática’. Não se deve esquecer que o narrador do diálogo é, ele também, um caráter dramático com suas próprias opiniões, fraquezas e interesses. Ainda mais quando é Sócrates quem nos conta a história. Ele não abandona sua ironia; pelo contrário,

muitas vezes Platão deixa Sócrates contar a história precisamente para tirar vantagem de sua posição privilegiada de narrador que controla a história. O **Eutidemo** é talvez o melhor exemplo: Sócrates conta a história a seu amigo Críton, e três vezes somos postos em guarda contra sua veracidade. Primeiro, Clínius é levado a aceitar — um tanto rapidamente, como Sócrates mesmo faz notar — que só o conhecimento pode ser aprendido. Depois, um pouco além, eles acabam concordando — “Não sei como”, diz Sócrates — que a boa sorte (*eutychía*) é idêntica com o conhecimento. E finalmente, quando o jovem Clínius desenvolve um conceito do Rei-Filósofo não tão diferente do da **República** Críton interrompe a narrativa de Sócrates: “O menino disse isso? [...] Se ele disse, não necessita ser educado, nem por ti nem por nenhum outro!” E Sócrates contesta: “Bem, talvez não tenha sido ele quem o disse. Mas tenho certeza que ouvi dizer.” Platão não poderia nos ter prevenido mais claramente contra tomar o que nos é contado como pura verdade.

A forma narrada permite a Platão nos dar um ponto de vista externo ao diálogo principal, a modo de reforço ou, mais amiúde, de contraste. Muito freqüentemente, Platão interrompe o diálogo narrado em seu meio exato, lançando-nos de volta ao diálogo exterior, para o que parece, ao olhar descuidado, uma mera digressão. Veja-se, por exemplo, o **Teeteto**. A digressão central tem a ver com memória e lembrança, e com filosofia como a percepção do todo. Se então examinarmos o diálogo mais uma vez, veremos que as definições de Teeteto não podem dar conta do conhecimento como lembrança nem abranger a percepção do todo em “contradistinção” a uma corrente desarticulada ou a uma soma de partes atômicas. No **Fédon**, a digressão central contrasta o destino pessoal de Sócrates com o perigo da morte do *lógos* e com o ódio a argumentos, que Sócrates considera como o que realmente está em jogo.

Será, então, que tudo é incerto nos diálogos de Platão? Não haverá nenhuma doutrina, nenhum pronunciamento, nenhuma posição, que possamos tomar como sendo em toda seriedade de Platão ou de Sócrates? Não teremos pé em lugar nenhum, nenhum ponto de partida, nada em que nos possamos fiar, que não sejamos forçados, mais tarde, a revisar sob a pressão da ironia de Sócrates? Como Sócrates faz notar ao desorientado Ménon: “Não é suficiente que antes nos tenha parecido assim; é necessário que assim nos pareça agora também.” Não haverá, então, em Platão, nenhuma diferença entre o sério e o jocoso, entre o que é assim e o que não é assim? Em verdade, a **República** foi interpretada mais de uma vez como uma *reductio ad absurdum*, e o **Parmênides** — como uma brincadeira. Nem mesmo a **Apolo-**
logia foi poupada. Tão somente foi escrita e já foi vista como um desafio

propositado de Sócrates a seus juízes, para que o condenassem à morte, de modo que lhe fosse evitada a decrepitude que lhe viria com a velhice. Como poder-se-ia entender de outro modo ter ele rejeitado a multa de cinquenta dracmas (uma boa soma) que Platão e Críton ofereceram pagar por ele, e sua proposta que lhe fossem oferecidas pela *pólis* refeições gratuitas, como aos vencedores olímpicos?

É verdade que dentro dos diálogos não temos um ponto fixo que se ancore em si mesmo. Tal é a essência da ironia socrática. Nem mesmo o princípio não-hipotético será suficiente. Antes de tudo, Platão não nos diz em que consiste, só que ele deve existir. Segundo, ele vem, se é que vem, só ao final da ascensão dialética. Mas onde deveremos começar para atingi-lo ao fim? E, terceiro, sobre que base poderemos interpretar os pronunciamentos de Sócrates? Sabemos o que não pensar, ou ao menos a ironia de Sócrates nos fez mais cuidadosos ao aceitar o que signifiquem suas palavras. Nós não sabemos o que pensa. E mesmo se soubéssemos, ainda não poderíamos tomar Platão como defendendo estas mesmas opiniões.

Eu creio que há um ponto fixo, da máxima seriedade, o ponto do qual todo o resto deriva seu significado. Platão não pode nos dizer qual é este ponto básico. Se o fizesse, ele iria contra sua própria convicção, que a verdade só pode ser atingida por cada um por si só. Mas ele nos pode “mostrá-lo”. Não se trata de uma proposição, mas de um evento — a morte de Sócrates. Sócrates não morreu ironicamente, mas a sério. Sua morte não foi ambígua. Nada é mais univocamente sério que a morte.

Ao relermos a **Apologia** por este ângulo, uma sentença se destaca: “A vida não examinada não é digna ao homem de vivê-la.” Sócrates a levou tão a sério, que estava pronto a morrer para não contradizê-la. Ele poderia ter aceito a oferta de Platão e de Críton. Mas isto equivaleria a conceder o ponto a seus acusadores. Ele poderia ter escapado da prisão, como Críton o teria persuadido. Mas isto significaria abandonar a filosofia, e sua vida não seria mais uma vida de auto-examinação.

Muito bem — pode-se retrucar — pessoas estão às vezes preparadas a morrer por suas convicções. Isso não prova que têm razão; só que estão convencidas que têm razão. E esta é uma opinião com qualquer outra, veementemente defendida, mas, nem por isso, mais que uma mera opinião. E Platão — para nada dizer de Sócrates — poria todo seu peso por detrás da importância da diferença entre opinião e conhecimento.

Examinemos esta sentença com mais cuidado. Em que consiste o exame que Sócrates mantém em tão alta estima? Antes de tudo, este é um auto-exame. Não se trata do exame de proposições científicas, de mero in-

teresse teórico (no **Timeu**, Platão chamará tal empreendimento “um passatempo inocente”), mas da própria vida e das próprias opiniões de cada um. É um exame reflexivo, de importância moral. Sua diretiva nos é dada pelo modo de vida e de morte de Sócrates e pelas suas exigências de outros: consistência, o evitar ao extremo contradições, das quais estamos, em geral, inconscientes.

Como Platão o deveria ter visto, Sócrates, ao morrer, não só estava consistentemente suportando suas convicções. Ele estava consistentemente mantendo a extrema importância da consistência. Sua morte não foi um testemunho externo da fortitude de sua opinião pessoal. Ela foi em si uma demonstração dela. Na morte de Sócrates, a demonstração e o que estava por demonstrar eram o mesmo.

Em outras palavras: A verdade do dito socrático, que “a vida não examinada não é digna ao homem de vivê-la”, tem de ser apreendida diretamente. Não se lhe pode dar uma demonstração formal. Ela só pode ser exibida. Pois, suponha-se alguém que conteste o valor de oferecer razões, como Filebo o faz no diálogo que leva seu nome. Enquanto se recuse a entrar no jogo, quer dizer, enquanto fique quieto, ele não pode ser refutado. Mas se ele se rendesse a Sócrates e se deixasse puxar para uma discussão (ele é demasiado esperto para que o faça), o jogo estaria perdido para ele. Naquele diálogo, é Protarco que fala por ele. A posição hedonista que ele defende é derrotada em abstrato. Mas o silencioso Filebo não o foi.

Ou então, poderia alguém simplesmente ser inconsistente, sem sentir-se comprometido por argumentos prévios e por posições não rejeitadas? É o que Eutidemo tenta fazer. Quando, a certa altura no diálogo, Sócrates aponta a uma contradição entre o que disse àquele ponto e o que dissera um pouco antes, Eutidemo retruca: “És tu tão velho como Cronos, Sócrates, que te lembras do que eu disse antes? E se eu disse algo a um ano atrás, hás de trazê-lo agora?” Não há nada que Sócrates possa efetivamente responder. Se Eutidemo se recusar a ser consistente, nenhum argumento o vencerá, pois sem consistência não há argumento. E se ele é bastante desafortado para admiti-lo, não há modo de envergonhá-lo. O ponto é exatamente este: não há modo de envergonhá-lo, e não há nada que ele não diga, por vergonhoso ou ridículo que seja. E é assim que o diálogo acaba na completa falha de qualquer comunicação, mesmo ao mais básico nível sintático.

Ao ver de Sócrates, como Platão o entendeu, a razão é normativa. A razão não é um instrumento neutro, indiferente a valores, ao serviço de interesses independentemente estabelecidos. Tal foi, em verdade, o ponto de vista protagórico, e tal é, basicamente, o ponto de vista utilitário. Tal razão

instrumental, ou calculativa, conjuga meios a metas, mas é indiferente quanto às metas. A razão socrática, ao contrário, tem valor em si mesma. Deve-se ser consistente não porque, ou não só porque, a consistência é vantajosa, mas porque a consistência tem valor em si — com efeito, só ela tem valor em si.

Que a razão seja normativa significa, para o Sócrates platônico, antes de tudo, que as opiniões não são todas equivalentes. Algumas podem ser justificadas, outras não. Mais ainda, não basta que a opinião em questão seja justificável em abstrato: é quem a mantém que deve ser capaz de justificá-la. Por tal exigência, Sócrates entendia não só ser capaz de produzir a forma de palavras que serviria de razão àquela opinião, mas ser capaz de ver porque a razão é uma razão. Foi o que o menino-escravo de Ménon foi capaz de fazer, mesmo se a solução do problema geométrico foi sugerida a ele por Sócrates, mas só como uma hipótese a ser considerada pelo menino.

Isto significou, ainda mais, que a corrente de razões tem de parar em algum ponto, senão ficaríamos com grupos de opiniões, cada qual internamente consistente mas todos mutuamente incomensuráveis. Em outras palavras, não pode haver consistência vazia, e muito menos coerência. Coerência e verdade devem coincidir. No começo de nossa jornada dialética, esta é só uma forte intuição. É só ao fim, se jamais o atingimos, que esta intuição se mostrará verdadeira.

Se aceitamos o dito até agora, podemos retornar aos diálogos e reexaminá-los. Protágoras tem de estar errado. É ele ou Sócrates. Se “o homem é a medida de todas as coisas”, então a morte de Sócrates não teve sentido. Ela não foi senão uma afirmação vácuca de sua opinião pessoal, a qual, intensa quanto tivesse sido, não comprometia ninguém mais. Portanto, toda interpretação da razão como meramente instrumental, todo conceito do bem como relativo, toda percepção da natureza humana como auto-suficiente e independente de um contexto social e ontológico mais amplo, devem estar errados.

É nesse sentido que as opiniões e as posições socráticas devem ser entendidas. A mesma forma de palavras, como vimos, pode significar para Sócrates algo diferente do que ela significa para seus interlocutores. Quando Protágoras diz, no **Protágoras**, que a virtude não é conhecimento mas é ensinável, e Sócrates diz que é conhecimento mas não é ensinável, temos que descobrir por nós mesmos os diferentes sentidos que eles dão a estas palavras. E podemos fazê-lo porque nós sabemos o fim da história de Sócrates. Platão nos mostrou que sentido Sócrates deu a suas palavras.

Pois a verdade não se pode dizer. Ela só pode ser diretamente apreendida. Ela não é a correspondência de uma proposição a um estado-de-coisas.

Ela é uma questão ontológica, moral e prática: ela está aí para ser apreendida, e até que não seja apreendida, todas as palavras ficam sem sentido. O ponto de apoio dos diálogos fica assim sempre externo a eles.

Isso não quer dizer, como está novamente em moda mantê-lo, que Platão teve uma “doutrina secreta” ou uma doutrina de princípios, uma *Prinzipienlehre*, e que os diálogos devem ser interpretados à luz de tal doutrina. Isso seria aceitar que a posição filosófica fundamental de Platão podia ser formulada e passada a outros, se bem que após uma longa preparação, não apropriada a todos.

Concordo com tais intérpretes, que os diálogos de Platão são incompletos do modo em que nos são dados, e que a chave de sua interpretação está fora deles. Mas não creio que esta seja um grupo de princípios ou uma doutrina de um tipo qualquer, mas um evento, um poderoso evento que não só deixaria em Platão uma profunda impressão, mas também o convenceria da supremacia absoluta da razão. Essa supremacia era, para ele, não tanto epistemológica como ontológica e especialmente moral. Para Platão, Sócrates mostrou em sua vida e em sua morte, que o bem e o real são o mesmo. Seus diálogos tentam fazer-nos compreender o que essas palavras não são capazes de ensinar-nos por si sós.

[recebido em junho de 2003]