

PERINE, Marcelo. *Platão não estava doente*, Loyola, S. Paulo 2014, 308 pp.

I – O título da Obra explora a justificação dada por Platão (*Fédon* 59b) para não se ter achado presente no grupo dos amigos que visitaram Sócrates na prisão, no último dia da vida do Mestre. Na opinião do Autor a observação “traduz uma estratégia de ocultamento” que anuncia a intenção do filósofo de permanecer ausente da sua produção escrita (11-12). A Obra é constituída por treze estudos, precedidos de uma Introdução (11-13), o último dos quais é tratado como Conclusão (245-253). Como complemento, a eles se seguem dois Apêndices (255-275), Bibliografia (277-295) e dois índices: um remissivo de Autores antigos citados (297-304), outro de Nomes e Autores (305-308). Dos treze estudos, quatro são inéditos, sendo os restantes nove constituídos por textos publicados entre 2003 e 2011. Para atenuar a descontinuidade na leitura, provocada pelas diferentes datas de composição dos estudos, o A. teve o cuidado de inserir em cada capítulo “transições” que conferem unidade à Obra. Inteiramente dominada pelas temáticas das chamadas “Doutrinas não-escritas” e da “Tradição Indireta” de Platão, às quais são dedicados quatro estudos, a Obra é, por assim dizer, preludiada por três ensaios introdutórios à abordagem do pensamento de Platão. A eles se seguem mais seis, centrados sobre um grupo de diálogos preferidos

pelos seguidores da Escola de Tübingen-Milão (ETM: *Fedro*, *Político*, *Filebo*).

Do primeiro grupo, “Platão e a invenção da Filosofia” (33-56) pode ser interpretado como o ensaio de uma abordagem “oralista” da Filosofia Grega, que avalia a tradição pré-socrática e a dos *logoi sokratikoi* à luz da gradual difusão da escrita por todos os domínios da produção cultural grega. A confrontação das duas tradições é a seguir rematada pela síntese que capta a “Invenção da Filosofia”, operada pela transformação da “dialética subjetiva em dialética objetiva” (53): a primeira atribuída a Sócrates e aos socráticos, a segunda a Platão.

“Persuasão, violência e diálogo” (57-73) delineia a traço forte a *relação de amor/ódio* (grifo meu) entre a Filosofia e a Retórica. Partindo da *Apologia de Sócrates*, caracterizada como “o fracasso da persuasão pela verdade” (59-63), o A. passa à interpretação do *Górgias*, que entende como expressão da “guerra e combate à Retórica” (63-70) movida pela filosofia. Mas as mediações superiores da sua visada são o *Fedro* e o *Filebo*. O primeiro é considerado a superação e “tratamento adequado” (70) do conflito ambivalente que, no *Górgias*, opõe o Amor ao Saber à “pseudo-*tekhné*” da “rotina da bajulação”, consumada na estratégia da persuasão de ignorantes por ignorantes (*Górgias* 454c-455a, 465a; 69-70). O segundo apresenta já

um novo Sócrates, “a máscara de Platão no momento de fazer um grande balanço da sua obra escrita e pronunciar a última palavra sobre a dialética” (72).

De modo apropriado, a primeira mediação manifesta-se imediatamente em “O *Fedro*: um convite à vida filosófica” (2003; 75-95). Aproveitando as referências de Aristóteles a Sócrates (*Metafísica* I6, XIII4), o A. retoma sucintamente os seus comentários anteriores à *Apologia* e ao *Górgias* (75-77), com vista à abordagem do *Fedro* (77-95). Afirmadas a “unidade, tema e propósito” do diálogo (77-81), a diversidade de tópicos que o percorre – amor, alma, retórica, escrita – é assimilada pela abrangência da “vida filosófica” (81; 91-95). É aí que comparece a citação axial do diálogo: a definição da Retórica como arte da “condução das almas” (*psykagogia*: 261a-b: 83-86). Dela derivam as três exigências implícitas da crítica da dialética à Retórica: “conhecer a verdade das coisas tratadas nos discursos” (269d-270d), “conhecer as naturezas das almas dos seus destinatários” (270d-271c), “adaptar os discursos aos diferentes tipos da almas” (271c-272b)” (84).

Em estreita relação com este estudo, um outro – “Fedro, Protarco e o filósofo dialético” (209-231) – aprofunda a feliz comparação entre o *Fedro* e o *Filebo* já ensaiada, explorando a intenção protreptica comum a ambos os diálogos. Neles, a despeito de não se poder dizer que, como Fedro, Protarco se tenha convertido à filosofia, aproveitando o contraponto com Lísias e Filebo, pode se dizer que Sócrates encara os dois como “paradigmas dos que podiam ser conduzidos à verdade mediante o procedimento dialético” (231). Oportunamente, a análise registra a supera-

ção da *antilógica* e da *dialógica* pela *dialética* (210-211). O nó problemático desta evolução encontra-se na compreensão da centralidade e abrangência da tese – “que o múltiplo seja *um* e o *um* seja múltiplo” (*Fil.* 14e-15b-c) –, à qual a concepção da dialética expressa (265-266) no *Fedro* não consegue fazer justiça.

A entrada no grupo de estudos dedicados ao *Político* é anunciada por “O filósofo, a política e a cidade segundo a natureza” (2008; 133-154), que constitui o início da abordagem dos temas de política presentes nos diálogos. Aproveitando as informações, alegadamente autobiográficas, prestadas pela *Carta VII* (326a-b; 134), que testemunham o severo juízo de Platão sobre o “mau governo” comum à generalidade das cidades gregas, o A. concentra-se no ensaio em que M. Dixsaut analisa a “política segundo a natureza” (135-142). Defendendo que a tese de Dixsaut é a de que a educação deve domesticar as forças naturais que são as paixões para “conduzir os homens da existência natural à existência política” (136), reduz a política segundo a natureza à natureza do filósofo, porque este “age de acordo com o caráter inteligente e providente da natureza” (138). Nesse sentido, a função da cidade seria a de promover a “ampliação da alma humana” (140), libertando o cidadão do aprisionamento na satisfação das necessidades, forçado pela existência na “cidade dos porcos” (*Rep.* 420a). Todavia, como os “princípios que governam as artes são os mesmos que governam a natureza” (142), este programa ganha uma expressão ampla, que engloba a Antropologia na Cosmologia (142-146).

Passando de M. Dixsaut a K. Gaiser, o A. submete as conclusões atingidas à reflexão sobre a Metafísica da História (146-149). Equilibrando o crescimento da corrupção com o conhecimento superior, produtor da ordem, Platão visa a contrariar a quantidade e intensidade dos desejos, que estão na origem da desordem (148-149). A finalidade que o move é avançar no “caminho mais longo” para “o estudo mais importante [que] é a ideia do bem” (*Rep.* 505a) ... “pelo qual se chega ao princípio de tudo, aquele que não admite hipóteses” (*Rep.* 511b; 154).

A esse projeto corresponde já o programa de preparação do advento dos “filósofos-reis” (*Rep.* 473d-e; 97-98), que inicia o estudo “Tempo e ação no *Político*” (2006; 97-114). O carácter “inquietante” do diálogo (99-100) é justificado pela presença do mito (268d-274e), para o qual o A. apresenta o problema posto pela diversidade de leituras de que é objeto: entre as quais são seleccionadas as de L. Brisson, K. Gaiser e M. Migliori (103-105), confrontadas com a de G. C. Carone (105-108). As diferenças que as opõem residem na contraposição da “leitura segundo três ciclos cósmicos” – era de Cronos, “mundo abandonado a si mesmo”, reino de Zeus (103) –, à distinção em “cinco ciclos” (106-107). É desta última que o A. extrai “da autonomia do universo o sentido ético-político do mito” (109-113), condensado na tese de que “o universo é o que os homens e a *polis* devem ser”, exibindo a diferença que separa o *nous* divino da racionalidade humana, a qual sempre “permanece com uma tarefa a ser realizada” (113).

É ao esclarecimento daquilo em que esta tarefa pode consistir que está

dedicado o estudo seguinte: “Medida, paixões e dialética no *Político*” (2007; 115-131). Focado na “psicologia das paixões” (115-116), o estudo visa a “mostrar que a tarefa do filósofo, no *Político*, pressupõe a elaboração da *República*, integrando-a “na concepção da dialética cujo horizonte é a doutrina dos Princípios” (116). Superando a concepção do *thymos/thymoeides*, da *República* (117-118), o *Político* introduz a contraposição da “energia” (*andreaia*: 119) à “sobriedade” (*sophrosyne*: 119). Para responder ao problema fundamental posto pelo antagonismo das virtudes da coragem e da moderação, opostas nas duas partes alma, a ciência régia usa o conceito de *metrion*, entendido como “proporção que harmoniza os contrários e realiza uma mistura bela, ordenada e boa” (120-121), que o A. vai submeter à “teoria dos Princípios” (123-131).

Pode assim concluir que a ciência régia deve se servir das ciências militar, jurídica e retórica (*Pol.* 303d-305e), que toma como mediações da ciência política, assegurando a manutenção da ordem pela métrica “que conserva o meio entre dois extremos” (*Pol.* 284e); estratégia “que ainda hoje deveria ser exigível de quem quiser se dedicar à política e estiver disposto a misturar paixão e senso das proporções” (131).

Antes de entrar no núcleo dos seis estudos consagrados às “Doutrinas não-escritas” e à “Tradição indireta do platonismo”, deve ainda ser considerado o instigante texto que se interroga sobre “Quem são os inimigos de Filebo” (2011; 191-208). Começando pela introdução da figura de Demócrito, que Platão nunca menciona nos diálogos (191-194; 197-201), depois de ter abordado o tema do prazer, o A. entra

nas “teses discutidas no *Filebo*” (194-197). O problema é posto no diálogo no momento em que Sócrates se refere “àqueles que têm grande reputação de serem hábeis nas coisas da natureza e que afirmam que os prazeres não existem em absoluto” (*Fil.* 44b). São então apontadas quatro possibilidades de resposta à pergunta.

A primeira, a de se tratar de Demócrito, não demora a ser rejeitada, pois, apesar de alguns traços do ensinamento moral do Atomista o aproximarem de Sócrates – o que se adequaria à posição que este assume no diálogo –, um fragmento em que exprime a sua simpatia pelo prazer (DK68B230) deixa-o de fora do grupo dos anti-hedonistas (201). Uma segunda possibilidade – a de o visado ser Antístenes – deve ser imediatamente excluída, pois, segundo E. Bignone, não é conhecido o interesse deste socrático por temas físicos (202). Excluído sumariamente Espeusipo (202-3, n. 44), resta por fim a hipótese de se tratar de Antifonte, à qual o A. adere. A “hipótese, *se non è vera, è ben trovata*, pois, a sua [de Antifonte] doutrina da *tekhne alypias* fazia dele um concorrente direto da estratégia de Sócrates no tratamento das paixões” (208).

II – Em “A tradição platônica indirecta: fontes, problemas e perspectivas” (2007, 15-32), o A. começa por definir essa tradição como “o conjunto de testemunhos que foram transmitidos sobre as exposições orais de Platão, na maioria dos casos no interior da Academia, mas também excepcionalmente, como parece ser o caso da famosa lição oral *Sobre o bem*” (16-17; Aristoxeno *Elem. Harm.* II, 30-31 (Meibom)). Segundo H.-G. Gadamer (*Studi platonici* 2, 90), o

problema funda-se na “relação existente entre a obra dialógica e a doutrina de Platão que só conhecemos pela tradição indirecta” (17).

Essa tradição, encontra-a o A. em Aristóteles e na sua Escola, mas também na Antiga Academia, em Simplício e Sexto Empírico (18; além de nos passos relevantes da *Metafísica* I6, 9, XIII, XIV, alguns são resumidos noutros estudos incluídos na Obra: *vide* os preciosos “Sete testemunhos da tradição indirecta”, recolhidos da colectânea de K. Gaiser, e traduzidos da edição de H.-J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, 2001 (1982); 255-267).

Passando depois ao “contexto antigo da questão” (18-20) o A. debruça-se sobre o *Fedro* e a *Carta VII*, recolhendo do primeiro os argumentos platônicos contra a escritura, e, do *excursus filosófico* da segunda, o debate contra um escrito pretensamente sobre a filosofia, da autoria de Dionísio II. A partir de T. A. Szlezák, o A. introduz a noção de “passagens de retenção”, “nas quais o condutor da discussão faz compreender sem equívoco possível que ele teria mais coisas a dizer, e “coisas de maior valor”, a respeito do que está sendo tratado, mas não o fará naquele lugar e naquele momento”, remetendo “à filosofia oral de Platão” (20). Entre as “fontes antigas” desse ensino (20-23) são elencados importantes textos de Aristóteles (*Sobre a filosofia*, *Sobre as Ideias*, *Metafísica*, além de frequentes referências na *Física*, *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômaco*), sendo analisado o passo da *Metafísica* I6. “Platão denominou “ideias” as realidades” inteligíveis, suporte da definição e do universal, nas quais a pluralidade das coisas sensíveis subsiste por “participação” (21). Mas há

“elementos constitutivos das próprias Ideias”: os “Princípios supremos do *Uno* e da *Díade ilimitada e indefinida de grande-e-pequeno*”, que, para o Estagirita correspondem, respectivamente, à “forma” e à “matéria”, como causas das Ideias, com valor ontológico e axiológico (22). Além destes, Platão admitia ainda “uma esfera intermediária de entes matemáticos”, como os “Números ideais” – “causa” e “substância” das coisas –, constituindo “a hierarquia das realidades suprassensíveis” (22).

É para este relato que Teofrasto e Aristoxeno remetem (o último na citada reprodução da conferência *Sobre o bem*, sobre a qual outros autores também escreveram: 22-23). Segundo o A. é possível descortinar “três ramos independentes na tradição”, remontando ao próprio Aristóteles e à Academia Antiga, servindo de base ao texto de Sexto Empírico (24) reproduzido em Apêndice (261-266).

O “contexto moderno da questão” (24-29) concentra-se sobre a persistência destas doutrinas na tradição e na desvalorização de que são objeto a partir da edição crítica dos diálogos por L. Schleiermacher, para quem “Platão teria querido tornar o ensinamento escrito maximamente semelhante ao ensino oral” (25). É a esta posição que a Escola de Tübingen-Milão se opõe, reivindicando constituir um “novo paradigma para os estudos platônicos” (25), mediante a superação os problemas postos: 1. pela autenticidade e cronologia dos diálogos; 2. pela contraposição da autonomia dos diálogos à unidade do pensamento de Platão; 3. pela absorção da tradição indireta na senilidade de Platão. Contra Schleiermacher, a tradição indireta rejeita a autarquia dos diálogos,

reclamando-se da “unidade sistemática de toda a filosofia platônica” (26, 234).

Sobre esta questão, o A. comenta ainda a posição de F. Trabattoni (26-29). Para este A., a tradição indireta não pode ser encarada como “uma incompreensível e repentina mudança teórica” (27). Exceptuando a interpretação da “Díade” como “causa metafísica do mal” (que “deve ser recusada”: 28; *vide* a referência a Aristóteles: 22) tanto os diálogos dialéticos, quanto o ensinamento oral, devem ser entendidos como a tentativa platônica de “atenuação da transcendência das ideias” ..., que as torna “não mais acessíveis” [apenas] “à intuição intelectual” (28). Rejeitando a interpretação aristotelizante de Platão como “um pré-socrático”, T. insiste na importância dos *logoi* como instrumentos da persuasão da necessidade de admitir uma “verdade transcendente”, ... “refutável”, ... se “expressa e organizável numa doutrina” (*Platone* 343; 28-29), porque “a verdade não tem lugar nos textos, ou nas doutrinas, mas na alma de quem está persuadido dela” (*Ibid.* 344; 29).

O estudo é rematado pela chamada de atenção para a importância da “crítica das fontes” (29-32). O maior problema é o da relação das “declarações não literárias de Platão” ... com “a obra escrita” (30), dado que “nenhum dos testemunhos” ... “pode ser atribuído literalmente a Platão” (31). Acima de tudo, há que reconhecer que, “sem aplicar uma receita única para a crítica das fontes” (32), “a distância” que separa o escrito do não-escrito “não é totalmente intransponível” (32).

“A recepção da Escola de Tübingen-Milão no Brasil” (2011; 233-243) complementa esta introdução à questão

da “tradição indireta” sublinhando as principais teses que fundamentam a proposta do A. O seu objetivo é “alcançar a compreensão de todo Platão” (234, 243), recusando aos diálogos a posição autárquica que lhe é habitualmente conferida (234). Um breve resumo da história da tradição indireta é esboçado, enumerando os Autores e obras mais relevantes para a definição e estabelecimento do “paradigma”, e fazendo menção daqueles que de algum modo o acolheram, exprimindo quer a sua adesão, quer um recuo crítico em relação a ele (235-243). No final, o A. remata a sua exposição, desejando que “o debate das ideias” “permita ampliar o conhecimento de “todo Platão”” (243).

Chegamos assim aos três estudos fulcrais da proposta da ETM. O estudo final, que serve de Conclusão à Obra, intitulado “O dialético e a definição do bem em Platão” (2008; 245-253), denuncia a insuficiência doutrinal da posição sobre o bem, assumida na *República* (531c-535a). Todo problema gira em torno da interpretação do passo citado, em particular de 534b-d, em relação ao qual o A. sustenta que:

“[n]essa passagem da *República* Platão oferece elementos suficientes para que se possa pelo menos intuir como nas suas lições orais ele apresentava a ascensão dialética para a ideia do Bem, conjugando o método generalizante, de origem socrática, com o método elementarizante, de origem pitagórica”, ... e ... “como a definição da ideia do Bem se alcançava pela recondução de todas as coisas ao princípio de tudo”, ... “identificado com o Uno, “medida perfeitíssima de todas as coisas”” (Aristóteles *Político* frgm. 2 (Ross); 246).

E acrescenta que também aí, ao se referir à “relação dialética com o Bem”, Platão “afirma que se pode dar uma definição discursiva do Bem” (247). Das quatro teses que encontra no passo (247-248), a última defende que “o *agathon* é o fim do percurso discursivo que determina a sua essência e permite a sua captação inteligível” (248). Para a definir, de acordo com a tese expressa em 511b-c, “é preciso separá-la de todas as outras ideias e ... coisas” (249), enquanto “princípio e universal” e “elemento” (*ibid.*), como Aristóteles defende (*Met.* 1084b18 ss.; 250). Concluindo, de acordo com G. Reale, a partir da *República* (534b-d), o A. sustenta que “só é dialético” quem tem a capacidade de apresentar uma definição “de cada coisa ... e da Ideia de Bem” ... “abstraindo-a de todas as outras e chegando a conhecê-la, “como Uno e medida perfeitíssima de todas as coisas” (252-253). Mas nota que o filósofo nunca chega a definir “a essência do Bem”, nem explica os motivos do seu recuo.

Apontada a obscuridade do trecho citado da *República*, indícios que permitirão o entendimento de como esta metodologia procede podem ser colhidos do *Filebo*, como o A. mostra no estudo “O *Filebo* e as doutrinas não-escritas” (2011; 155-171). Deixando de lado a apresentação do diálogo (155-159), passo ao extenso sub-capítulo em que o A. se concentra na relação do *Filebo* com “os cânones da Escola de Tübingen-Milão” (159-169). Recorrendo à “observância do segredo” no *Eutidemo*, apoiado nos argumentos contra a escritura no *Fedro* e na *Carta VII*, o A. ilustra o sentido das “passagens de retenção” na obra dialógica (160).

Apresenta então os famosos passos sobre o bem, na *República* 508e, 508b-c, confirmados em 532a-b, como exemplo de textos que “remetem do escrito ao não-escrito” (161-2). É para ultrapassar esta obscuridade que o *Filebo* (20d-21a, 22c-e, 60b-c, 65a) vai ser introduzido como uma “estrutura de socorro” (162-165).

Uma vez reconhecidas as consequências resultantes da identificação do bem com o prazer ou o pensamento (20d-21a), o problema seguinte é o da determinação de que a “causa que torna boa a vida mista” (22c-e) só pode ser a inteligência (163-164). Mas a explicação de como essa causa pode ser atingida só pode ser colhida pela compreensão de que só o bem – como “beleza, proporção e verdade” –, pode “tornar boa a própria mistura” (65a; 165).

É a partir da compreensão de que o princípio unificador da beleza, proporção e verdade é o Uno/Bem – atingida através da citação de dois trechos de H.-G. Gadamer e M. Migliori (165-166) – que a proposta interpretativa do A. desemboca na “terminologia pitagórica usada por Platão”. Pode então passar daí à contraposição do Uno e da Díade indefinida, avançada por Aristóteles na *Metafísica* (987b18-33; 167). E apresenta como síntese deste movimento doutrinário dois trechos de G. Reale (169), o segundo dos quais conclui: “o ser é produto de dois princípios originários e, portanto, é uma síntese, um misto de unidade e multiplicidade, de determinante e indeterminado, de limitante e ilimitado (Para uma nova interpretação de Platão, 164-165).

Termina o estudo, remetendo, à guisa de apêndice, para Porfírio e Sim-

plício (170; cujo texto é reproduzido no Apêndice I da Obra, 257-258).

Em último lugar, refiro o importante estudo dedicado a H.-G. Gadamer, que leva como título: “Gadamer e a Escola de Tübingen-Milão” (172-189). A posição de G. sobre a ETM é tão inequívoca quanto nuançada. Embora para ele “a via régia para a compreensão de Platão seja a que passa pelos diálogos” (174), nem por isso deixa de sublinhar que: “o problema geral da interpretação platônica ... funda-se sobre a obscura relação existente entre a obra dialógica e a doutrina de Platão, que só conhecemos por meio da tradição indireta” (174).

O princípio capital que norteia a sua perspectiva sobre essa questão é o de que “Platão não quis absolutamente que os seus resultados teóricos fossem fixados de forma definitiva na forma da escrita” (175). E exemplifica esta posição pela manifesta recusa do filósofo a definir a ideia de bem. São considerações desta ordem que o levam a não conferir aos diálogos um estatuto autárquico (176). E refere-se não apenas à estrutura dramática de suas acções – ou seja, à composição dialógica –, como à admissão das, já citadas, “passagens de retenção de conhecimento”. Todavia, a decisão mais grave é a de, tendo atribuído ao dialético a função de condutor de um diálogo, o deixar dizer que sobre o assunto em debate tem “coisas mais valiosas”, que sempre se exime de trazer à reflexão (176).

Considerações desta ordem ilustram o modo como G. traça o seu caminho entre as tentativas de obtenção da unanimidade sobre a tradição indireta, levadas a cabo por Schädewaldt, e a rejeição do valor do testemunho aristotélico sobre Platão, veementemente

expressa por H. Cherniss. A sua posição sobre este confronto fica registrada pelo reconhecimento de que o que se pode extrair dessa tentativa de reconstrução “é de uma magreza esquelética” (177). Não negando que aos diálogos se atribua um valor protrético, a sua abordagem da questão revela grande originalidade, patente na proposta de exploração da “estrutura *arithmos* do *logos*”. Segundo ele, é esta estratégia explicativa que permite partir da “relatividade das percepções sensíveis” para “discriminar os diferentes aspectos da unidade que se pode distinguir no um”, implicando que “o múltiplo é *uma* multiplicidade de ideias (179; grifo meu). É essa solução que: “implica a estrutura do *arithmos*”, na qual “os momentos estruturais não aparecem apenas no relato de Aristóteles sob a veste dos dois princípios, mas encontra-se também sob os quatro géneros do *Filebo*”¹ (DNS 133; 180).

O que é novo aqui é o estabelecimento da diferenciação entre o limite e o limitado que nele se encontra, mostrando que “esta ideia só pode ser conquistada depois de se ter entrevisto que formas como o número e a medida” são de modo diferente daquilo que determinam; revelando como “só um misto de limite e ilimitado pode representar um modo próprio de ser ao lado do mundo ideal do limitável” ... “dissipando a falsa impressão de que entre ideal e sensível exista um

1 Esta e a série de citações a seguir reproduzem os escritos de Gadamer citados pelo A. na construção do seu estudo crítico, referindo a sigla *DNS* as páginas do estudo “Dialectica non scritta di Platone”, in *Studi Platonici II*, Genova 1984.

hiato insuperável” (DNS 133-134; 180). Em síntese:

“O que é dito de uma coisa deve ser diferente desta última, à qual deve entretanto competir. Aquilo que se supõe que uma coisa é deve, na realidade, competir a cada uma de suas manifestações, as quais, contudo, no seu conjunto, devem ser diferentes dela” (DNS 140; 181).

É esse exemplo que o número proporciona pelo fato de “constar de unidade, cada uma das quais é por si uma”, sendo o número uma unidade de unidades nele compreendidas; não um múltiplo, mas “a unidade de uma multiplicidade reunida”, tal como o *logos* (DNS 140 s.; 181). É essa natureza que o procedimento da *diairesis* ilustra, pois, “porque” [é] “produzida pelo procedimento da divisão, a definição põe em luz o papel do número” (DNS 142; 181-182). A díade conjuga o mundo inteligível das ideias e números e o dos fenômenos sensíveis com a estrutura do conhecimento humano, no qual ela é “princípio de toda distinção e de diferença”. Por isso a tradição indirecta:

“não é o testemunho de uma dogmática, que estaria por detrás da obra literária de Platão e seria capaz de subverter nossa representações da dialética platônica”, mas “exprime e confirma o carácter condicionado de todo conhecimento humano”, ... que “permanece *filosofia* e nunca pode ser chamado de *sophia* (DNS 147; 182).

Em suma, em debate com H.-J. Krämer, que defende a tradição indirecta argumentando o *infinitismo* do mundo ideal de Platão (186), e o condensa na coincidência do Bem com o Um, apondo à “correta interpretação de Platão” (186), responde Gadamer:

A contraposição entre o um e o infinito existe, mas não são tudo. O mundo não se reduz à matemática! Não creio que alguém poderia resolver a ética somente com base na contraposição entre o ilimitado e o limite. O “número” é alguma coisa, mas a nossa vida é mais!” (187). Penso que bastará o pequeno número de citações de Gadamer coligidas pelo A. para tornar supérflua a pergunta com que encerra este seu admirável estudo. Mais do que aderir ou não “ao novo paradigma hermenêutico” dos estudos platônicos, o filósofo dá aos leitores motivos para se enriquecerem com a interpretação de Platão que as suas palavras condensam.

III – Se me é permitido terminar com uma apreciação pessoal, quero reforçar a ideia de que a Obra me parece merecedora de atenção e estudo. Entre as suas qualidades menos evidentes avulta a unidade da perspectiva que a anima. Mesmo quando isso não é perceptível (por exemplo, nos sete estudos entre as pp. 33 e 171), a adesão à ETM explica o interesse pela oralidade, pela “escrituralidade” retórica ou pela política na cidade, entendendo-as como prolegômenos à TI. A polêmica entre os defensores da ETM e seus precursores (*vide* J. N. Findlay, *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*, Routledge, London 1974: obra publicada tardiamente; C. J. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Brill, Leiden 1988) e o universo dos que seguem o “paradigma schleiermacheriano” (24-25) é iniciada nos anos 40 do século passado. Passou por momentos em que a veemência com que foram assumidas as posições ombreou com a agressividade. Passados estes anos, parece-me inútil voltar a re-

correr aos velhos argumentos, sobretudo os históricos e filológicos, para nada de novo acrescentar ao já dito. Por essa razão, optando pela contenção, quero homenagear a Obra ora publicada com uma pequena crítica. Creio que o que divide os dois grupos de intérpretes do *Corpus* é a diversidade de perspectivas em que se colocam sobre o sentido de uma interpretação dogmática da filosofia de Platão. Do meu ponto de vista, esta prática – em larga medida, resultante da “escolarização” da filosofia platônica – perde todo sentido quando a obra de Platão é encarada como objeto de pesquisa, pois os pesquisadores só são capazes de estudar textos escritos.

A diferença não residirá, então, tanto entre o “escrito” e o “não-escrito”, quanto entre os textos que se opta por estudar e a rede de relações que o comentador tece entre eles, reconhecendo que o estudo de Platão continua “em aberto”. Ninguém poderá “seriamente” secundarizar o estudo dos diálogos. Mas também ninguém “com senso” poderá ignorar o manancial de informações inspiradas nos monumentos da crítica a “Platão” e aos “Platônicos”, que Aristóteles nos legou. A relação destes textos com o que se acha registrado nos diálogos do Mestre da Academia constitui não apenas um “enigma”, mas um exercício filosófico fascinante, como o A. prova no conjunto de estudos reunidos nesta Obra.

Atrevo-me, portanto, a sugerir que os “Sete testemunhos da tradição indireta” sejam considerados genuínos textos filosóficos, mais do que documentos cujo estudo visará a atestar a paternidade platônica da “doutrina de princípios”, que o Estagirita, em veia polêmica, atribui ao seu Mestre nos últimos capítulos

da *Metafísica* I, bem como nos Livros XIII e XIV.

Excelente exemplo de como essa tarefa pode liberar a mente do filósofo e do estudioso de filosofia é proporcionado pela leitura das obras de H.-G. Gadamer, elencadas e brevemente analisadas pelo A. (173-189). Não tenho esperança de alguma vez ver satisfatoriamente definida a relação, se a há, entre a abordagem eleática do “Ser e Não-Ser”, no *Sofista*, e o seu paralelo pitagórico no “Limite, Ilimitado, Mistura

e causa da Mistura”, no *Filebo*. Há de me faltar, portanto, a compreensão do sentido da abordagem aritmológica da Ontologia. Mas não posso esquecer que a TI de Platão está aí para a apontar, talvez não como a verdade definitiva de Platão (mesmo que seja “a última”), mas como um nexos possível entre os dois derradeiros grandes diálogos do Mestre.

Prof. dr. José Trindade Santos
(trin@gmail.com)

Universidade Federal do Ceará, Brasil