

## **A Carta Sétima de Platão, Críticas à Escrita e Convivência Filosófica**

Marcus Reis Pinheiro<sup>1</sup>

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 Sétima, 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

O presente artigo é uma adaptação de um capítulo de minha tese de doutorado<sup>2</sup> que tem como eixo central apresentar a filosofia em Platão como uma forma de vida<sup>3</sup>. A filosofia antiga – e aqui estamos falando mais especificamente de Platão – não pode se esgotar apenas em defesas de teorias abstratas, mas deve sempre remeter a uma transformação ética daquele que a investiga. Para defender tal tese, são analisados os aspectos da obra de Platão que remetem o aprendizado filosófico a uma experiência profunda e radical de transformação dos valores que norteiam a vida. É a partir desta perspectiva que investigamos, neste artigo, a Carta Sétima, analisando os argumentos que defendem o convívio filosófico ser necessário à rigorosa transmissão do conhecimento.

O saber filosófico para Platão só é rigorosamente transmitido através de um processo pessoal, em que há tanto uma entrega total da alma à questão investigada quanto uma transformação ética em consequência do processo de investigação. À medida que a transmissão do saber filosófico não se restringe à transferência de

---

<sup>1</sup> Prof. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Palestra apresentada no V Encontros com a Filosofia em 28 de abril de 2008.

<sup>2</sup> Cf. Pinheiro, M. R. *Experiência Vital e Filosofia Platônica*.

<sup>3</sup> Grande defensor de que a filosofia grega em geral – incluindo o helenismo – seja uma forma de vida é Pierre Hadot em praticamente toda sua obra. Ver também Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*

dados informativos, a função da escrita se torna problemática. Com a escrita, não se tem garantido o tipo de 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 (FEDRO, 276 a-b) se processe adequadamente. Vejamos como o próprio Platão lida com a escrita.

A Carta Sétima e o final do diálogo Fedro são normalmente relacionados pela crítica que ambos fazem à escrita, e tal crítica nos auxilia a entendermos o que Platão quer quando nos deixa os seus escritos. De modo geral, poderíamos circunscrever três funções da escrita: ela nos possibilita (1) brincar com as brincadeiras com que Platão brincou, ou (2) a recordar daquilo que já sabemos, em uma alusão à reminiscência, ou (3) indica sinais (hinos) para que, se pudermos seguir sozinhos os passos daqueles que nos precederam e, com pouca ajuda, pudermos aprender, consigamos inscrever em nós o seu logos. Na Carta Sétima, tanto o relato de seu encontro com Dionísio II quanto suas críticas à palavra escrita nos são relevantes para defendermos a importância de uma experiência pessoal e radical com o tema investigado no intuito de termos uma real compreensão.

## 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 ‘vai bem’, (eu prattein)”. Logo em seguida, temos a sua lista contendo as mesmas que hoje ainda temos: “[...] para Aristodemo, uma, para Arquitas, duas, para Dionísio, quatro, para Hércias, Erasto e Corisco, uma, para Laodamante, uma, para Díon, uma, para Perdicas, uma, para os parentes de Díon, duas.”<sup>4</sup> Diógenes ainda nos diz que desde Trasilos elas estavam assim estabelecidas. M. J. Souilhé<sup>5</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

---

<sup>4</sup> Cf. Laertius, *Lives of eminent philosophers*. Vol 1, III; p. 61.

<sup>5</sup> Joseph Souilhé é quem estabelece e traduz as Cartas para a edição da Guillaume Boudé, da *Les Belles Lettres*. Há também uma respeitada introdução.

nos meandros desses argumentos<sup>6</sup>. Isto porque a carta que mais nos interessa, não apenas por ser filosoficamente a mais relevante, mas também pelo seu conteúdo relativo a este artigo, enfim, a Carta Sétima está, hoje em dia, totalmente fora dessa discussão sobre a autenticidade<sup>7</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>8</sup>. Também o nosso Carlos Alberto Nunes, tradutor brasileiro das obras completas de Platão<sup>9</sup>, que só por esse motivo já merece o nosso respeito, afirma:

Os historiadores, – primeiro Grote e Eduardo Meyer, para só falarmos nos maiores –, e pouco a 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.

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>10</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.

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 subsequentes, 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,

---

<sup>6</sup> O crítico mais contundente à legitimidade das cartas é Edelstein (Cf. Edelstein, *Plato's Seventh Letter*. Rohdes, *Mystic philosophy in Plato's Seventh Letter*. Em *Politics, Philosophy, Writings*. *Plato's art of caring for souls*, Zdravko Planinc 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..

<sup>7</sup> Ver Brisson *Lectures de Platon*, p.16, n.2 “Eu acredito, por minha parte, que somente a Carta VII é autêntica”. Ver também Friedlander (Cf. Friedlander, *Plato. An Introduction*, p. 236).

<sup>8</sup> Cf. Platão. *Lettres*; p. xcvi.

<sup>9</sup> Cf. Platão. *Fedro. Cartas. Primeiro Alcebiades*; p.104.

<sup>10</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.

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, 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>11</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>12</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 Dionísio lhe permita retornar a Atenas e, de lá, permanece em contato com o tirano.

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

---

<sup>11</sup> Dion oikeiois te kai hetairois “aos companheiros e familiares de Díon”. Sobre a quem realmente Platão está enviando a carta, ver Rhodes Mystic Philosophy in Plato's Seventh Letter. Ele argumenta que a carta não foi enviada aos "amigos" de Díon, mas às pessoas do clã de Díon.

<sup>12</sup> Todas as traduções da Carta VII são baseadas na tradução de Carlos Alberto Nunes, salvo quando indicado.

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 da vida<sup>13</sup>: esses assuntos seriam “os cuidados que devemos dar ao corpo e à alma, etc.”. Percebe-se nessa passagem uma forma de primazia do aspecto pessoal em toda investigação filosófica, como defende este artigo. 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>14</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. Não se pode forçar ninguém a aprender filosofia.

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 quais o levava, também, uma boa dose de vaidade.” (338d-e) 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

---

<sup>13</sup> *peri tinos ton megiston prei ton autou bion*, “acerca de algo das coisas mais importantes sobre sua vida.”

<sup>14</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 *Plato's dialogues in the light of the Seventh Letter*, no de Rhodes *Mystic Philosophy in Plato's Seventh Letter*, quanto no de Brumbaugh, *Digression and Dialogue: the Seventh Letter and Plato's literary form*.

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 Sétima. “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>15</sup>. O termo principal aqui é *parakousma* (338b) 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 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>16</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 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

---

<sup>15</sup> 340d, *hoi de ontos men me philosophoi, doxais d'epikechrosmenoi*. □

<sup>16</sup> Cf. Rhodes, M. J. *Mystic philosophy in Plato's Seventh Letter*; pp.231-232.

àqueles que desejam investigar os assuntos mais importantes. A ideia principal do teste é mostrar a grandeza e a dificuldade da tarefa filosófica e observar-lhe a reação. Souilhé<sup>17</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 (dianoetheis<sup>18</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 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

---

<sup>17</sup> Nota da p. 49, Platão, Lettres.

<sup>18</sup> Dianoetheis do verbo dianoeomai, "pensar sobre, intencionar, ter o propósito de".



nem haverá nenhum escrito sobre semelhante matéria. Não é possível encontrar expressão adequada para problemas dessa natureza, como acontece com outros conhecimentos. (341c)

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"<sup>19</sup>, doutrina que se apoia, entre outras passagens, nesse trecho da Carta Sétima. Como salienta muito bem Kenneth Sayre (1988, p. 95)<sup>20</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, e a seguinte afirmação é uma das mais importantes para o que desejamos defender: “A partir de muita convivência com o mesmo tema e de uma vida dedicada a isso, subitamente, exaiphnes, como a luz nascida do fogo, brota na alma a verdade, para então crescer sozinha.” A convivência, *synousia*<sup>21</sup>, nos fala de um 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

---

<sup>19</sup> Os autores mais importantes que trabalham com a chamada “doutrina não escrita” foram principalmente Gaiser. *Platons Ungeschriebene Lehre* e Krämer *Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon*.

<sup>20</sup> “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 (Cf. Rhodes, M. J. *Mystic philosophy in Plato’s Seventh Letter*; p. 238.

<sup>21</sup> Voltaremos a falar da necessidade da vivência quando tratarmos do trecho 344b, logo a seguir.

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 idiosincrasias de cada indivíduo, marcando a peculiaridade de cada um para alcançar o conhecimento almejado. Temos aqui a ideia 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 de Plutarco (667e), na qual Plutarco fala de uma correspondência entre Alexandre e Aristóteles. Alexandre, ao saber da publicação dos escritos acromáticos<sup>22</sup>, isto é, dos escritos que foram ouvidos, reprovava Aristóteles por escrevê-los. Alexandre alega que prefere ultrapassar os outros através da 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 Sétima chama de "questões mais importantes".

---

<sup>22</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 exotérico) 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”.

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>23</sup>.

Vamos, então, passar a descrever a análise dos instrumentos do conhecimento<sup>24</sup>, que Platão realiza a partir de 342a. Existem três instrumentos<sup>25</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 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 a que se visa conhecer, temos a imagem do objeto, que também nos

---

<sup>23</sup> Cf. Rhodes, M. J. "Mystic philosophy in Plato's Seventh Letter"; p.234.

<sup>24</sup> Para um estudo muito interessante sobre a relação entre a forma como Platão apresenta esses instrumentos do conhecimento e esses próprios instrumentos, ver Brumbaugh, *Digression and Dialogue: the Seventh Letter and Plato's literary form*.

<sup>25</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, *Digression and Dialogue: the Seventh Letter and Plato's literary form*, pois cumprem explicitamente essa função. Também utilizamos o termo "elemento" para qualificar os quatro.

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 estariam presentes nem nos pronunciamentos nem nos corpos das figuras (en somaton skhemasin), mas nas próprias almas (en psykhai), e dessa forma é tanto diferente do círculo ele mesmo quanto dos três elementos citados anteriormente<sup>26</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, 342d) da coisa mesma e, por isso, somente ele é que realmente interessaria ao amante do saber.

Platão está aqui claramente afirmando que o conhecimento da coisa mesma nunca se esgota em nenhuma tentativa de expressá-lo, mas reside em sua inteireza somente dentro da alma daquele que sabe. Com isso explicitado, Platão explica a facilidade com que os sofistas – por exemplo – refutam qualquer forma de expressão do conhecimento da coisa mesma.

De 342d até 343c, Platão apresenta com mais detalhes as diferenças entre os quatro elementos<sup>28</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 a este último que quer conhecer o verdadeiro amante do saber. No entanto, o ser mesmo nunca é apresentado pelos quatro elementos: nem o nome, nem a definição, nem a imagem nem o próprio conhecimento nos fornecem a coisa mesma. Nesse sentido, 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>26</sup> É interessante comparar essa análise com uma que não pressupõe os objetos matemáticos como entidades extra psíquicas. 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.

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>27</sup>, o conhecimento do que por natureza é certo. (343e)

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 que se desenvolve por 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. (344b)

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 exercer a filosofia e aquela em que se desvincula a compreensão intelectual 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 um esforço necessário de convivência com o tema, mas também uma habilidade inata para se apreender tal tema. A dura crítica, tanto de Sayre (1988) quanto de Rhodes (2001), à interpretação esotérica da Carta Sétima, que afirma a existência de

---

<sup>27</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.

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 Sétima, 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. Passa-se do indivíduo para a cidade e por causa da maior visibilidade desta poderíamos ver mais facilmente onde se encontra a justiça. 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. Vejamos o texto de Platão:

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 os examinando lado a lado e esfregando (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.

A ideia aqui é muito semelhante com a ideia da passagem que citamos da Carta Sétima. 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>28</sup>.

A crítica de Platão à escrita na Carta Sétima, 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 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.

## **Bibliografia**

BRISSON, Luc. **Lectures de Platon**. Paris: Vrin, 2000. BRUMBAUGH, Robert. Digression and Dialogue: the Seventh Letter and Plato's literary form. In GRISWOLD, Charles. (ed.) *Platonic writings, Platonic Readings*. New York: Routledge, 1988.

DOMANSKI, Juliusz. **La philosophie, théorie ou manière de vivre?** Prefácio de Pierre Hadot. Paris: Editions du Cerf, 1996. EDELSTEIN, Plato's Seventh Letter. Leiden: E. J. Brill, 1966. FEITOSA, Zoraida. Dialética e Retórica em Platão. In *Boletim do CPA*, n 4, Campinas: Gráfica do IFCH, Unicamp, 1997.

FICINO, M. **The Phaedran Charioteer**. Los Angeles: University fo California Press, 1981.

FRIEDLANDER. **Plato. An Introduction**. Tradução Hans Meyerhoff. New York: Harper&Row Publishers, 1958.

GAISER, K. **Plato's Enigmatic Lecture 'on the Good' In Phronesis** 25, 1980.

\_\_\_\_\_. **Platons Ungeschriebene Lehre**. Stuttgart: E. Klett, 1968.

HADOT, Pierre. **Exercices Spirituels et Philosophie Antique**. Paris: Études Augustiniennes, 1981.

\_\_\_\_\_. **Qu'est-ce que la Philosophie Antique?**. Paris: Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. **Etudes de Philosophie Ancienne**. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

KRÄMER, H. J. **Platone e i fondamenti della metafisica**. Milão: Vita e Pensiero, 1982.

\_\_\_\_\_. **Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon**. In *Museum Helveticum* 21, 1964.

LAERTIUS, Diógenes. **Lives of eminent philosophers**. Tradução e notas, R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972 (Loeb Classical Library).

MICHELINI, Ann N. (ed.) **Plato as Author**. The Rhetoric of Philosophy. Leiden, Boston: Brill, 2003.

PLANINC, Zdravko. (Ed.) **Politics, Philosophy, Writings. Plato's art of caring for souls**. Columbia: University of Missouri Press, 2001. RHODES, M. J. Mystic philosophy in Plato's Seventh Letter. PLANINC, Zdravko. (Ed.) **Politics, Philosophy, Writings. Plato's art of caring for souls**. Columbia: University of Missouri Press, 2001.

PINHEIRO, Marcus Reis. **Experiência Vital e Filosofia Platônica**. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2006.

PLATÃO Fedro. **Cartas. Primeiro Alcebiades**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986 (Coleção Amazônica. Série Faria Brito).

\_\_\_\_\_. **Lettres**. Texto estabelecido e traduzido por Joseph Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1926.

PLUTARQUE. **Vies, tome IX**. Texto estabelecido e traduzido por Robert Flacelière, Émile Chambry & Marcel Jumeaux, Paris: Les Belles Lettres, 1957-1983.

SAYER, K. M. **Plato's dialogues in the light of the Seventh Letter**. GRISWOLD, Charles. (ed.) **Platonic writings, Platonic Readings**. New York: Routledge, 1988.

VOELKE, André-Jean. **La philosophie comme thérapie de l'âme**. Prefácio de Pierre Hadot. Paris: Edition du Cerf, 1993.