

O *FILEBO* DE PLATÃO E AS DOCTRINAS NÃO ESCRITAS

Marcelo Perine*

RESUMO

Na controvérsia da relação entre os diálogos platônicos e as doutrinas não escritas, o *Filebo* ocupa um lugar privilegiado. O artigo quer mostrar que a recusa de dar uma definição do Bem e alguns aspectos da doutrina dos quatro gêneros são indícios que podem ser remetidos ao ensinamento oral de Platão.

Palavras-chave: Bem. *Peras*. *Apeiron*. Uno. Diade.

ABSTRACT

In the controversy of the relationship between platonic dialogues and the non written doctrines, *Philebus* have a privilegiate place. The paper intends to show that the refusal of giving a definition of Good and some aspects of the doctrine of the four genus are traces that can be referred to the oral teaching of Plato.

Keywords: Good. *Peras*. *Apeiron*. One. Dyad.

Um diálogo muito estranho

O *Filebo*, de todos os diálogos de Platão, é o que apresenta maior número de estranhezas¹. Ele está repleto de omissões, seus personagens são desconhecidos ou dificilmente individuáveis, o lugar, o tempo e o contexto são totalmente desconhecidos. Além disso, a discussão não se conclui e o diálogo se encerra com uma frase que indica uma fase ulterior do debate, que, contudo, não se desenvolve. O diálogo concentra uma série de artifícios de redação utilizados por Platão como, por exemplo, o fato de

*Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor Associado da PUC-SP e bolsista do CNPq. Email: mperine@gmail.com

¹ Para um comentário do diálogo remeto a: MIGLIORI, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Commentario storico-filosofico al *Filebo* di Platone, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

a abertura do diálogo não coincidir com o início do confronto que está em curso, mas remeter o leitor a uma discussão já ocorrida, cujo conteúdo é acessível apenas pelo resumo feito por Sócrates logo no início.

O texto, talvez o mais corrompido que a tradição nos legou², revela-se extremamente complexo. Além dos problemas de composição e de unidade, o diálogo pertence, por um lado, ao grupo dos diálogos dialéticos, por outro, mostra-se como uma exceção no interior desse grupo, tanto pelo papel central de Sócrates como pelo tema proposto. O diálogo, segundo Berti, é das obras mais importantes de toda a filosofia antiga, não só pelas contribuições para a compreensão do pensamento de Platão, como também para a compreensão do pensamento pré-platônico e o pós-platônico. Quanto ao pré-platônico, é claro o nexos com o pitagorismo, a partir dos conceitos de *peras* e *apeiron*, e quanto ao pós-platônico, é evidente o relacionamento com Aristóteles e com os grandes nomes do neoplatonismo. Ademais, ele é central para a reconstrução do próprio pensamento platônico, pois representa a última palavra de Platão a respeito da dialética, que constitui a essência da sua filosofia³.

Não parece haver dúvidas sobre a sua autenticidade. Quanto à data dramática, a referência a Górgias, em 58 A7, permite supor que a ação do diálogo seja posterior à primeira visita do sofista a Atenas, ocorrida em 427 a.C.⁴ Entretanto, sobre o lugar e o tempo em que se desenvolve a ação não se pode dizer nada. A presença de Sócrates na qualidade de condutor do diálogo, embora estranha ao bloco dos diálogos do último período, justifica-se talvez pela retomada da problemática ética, introduzida por Sócrates, aprofundada e conduzida agora aos seus fundamentos metafísicos. A sucessão, que a partir do *Parmênides* e do *Teeteto*, apresenta a seguinte ordem: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis* tornou-se praticamente canônica. O *Filebo* foi composto nos últimos anos da vida

² A afirmação de Stallbaum – *omnium librorum platonicorum longe corruptissimus* – é reportada por Monique Dixsaut. Cf. DIXSAUT, M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 285.

³ Cf. BERTI, E., *Dialettica e principi nel Filebo di Platone*, *Studi aristotelici*, Japadre, L'Acquila, 1975, p. 329-346.

⁴ Cf. TAYLOR, A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. M. Cordi, Firenze, La Nuova Italia, 1987, p. 634.

de Platão e, provavelmente, foi o penúltimo diálogo por ele publicado (o último foi o *Timeu*)⁵.

Sobre os personagens, paradoxalmente, há pouco e muito a dizer. Pouco, porque Protarco e Filebo são personagens fictícios. Embora Platão pareça referir Protarco a um personagem real ao chamá-lo de “filho de Cálías” (19 B5), este Cálías não deve ser confundido com o rico Cálías filho de Hipônico, amigo de Sócrates, cujos filhos eram muito jovens no momento do processo de Sócrates, como lemos na *Apologia* (20 AB). Se fosse esse Cálías o pai de Protarco, teríamos um inexplicável problema de cronologia. Mas, independente disso, pelo papel desempenhado no diálogo, nada exige ou leva a supor que Protarco seja um personagem histórico.

Filebo, por sua vez, está envolvido em mistério, pois além de ser um personagem inventado ao qual Platão dedica o diálogo, do mesmo ele não participa efetivamente. Segundo Migliori, “trata-se de um caso único: deve, portanto, ser explicado o sentido que pode ter a dedicação do diálogo a um filósofo inventado, cuja apresentação não é positiva, a ponto de ser inclusive ridicularizado em diversas ocasiões”.⁶ A hipótese mais forte, ainda segundo Migliori,⁷ é a que vê nas vestes de Filebo o matemático e filósofo Eudoxo de Cnido (408-355 a.C.), que ensinou na Academia. Segundo Aristóteles, Eudoxo sustentava que o prazer é o bem porque todos os seres, sejam os racionais sejam os privados de razão, tendem naturalmente a ele, ao mesmo tempo em que fogem da dor, e também porque o prazer é desejado por si mesmo e não por outra coisa.⁸ Embora essa doutrina do

⁵ Cf. MAZZARELLI, C., *Filebo. Presentazione, traduzione e note*, in: *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991, p. 427.

⁶ Cf. MIGLIORI, M., *op. cit.*, p. 43.

⁷ ID., *ibid.*, p. 44.

⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, X, 2, 1172 b9-35. Note-se que nesta passagem Aristóteles, ao criticar o argumento de Eudoxo dizendo que ele parece demonstrar que o prazer é um dos bens, e não que é melhor que qualquer outro bem, cita nominalmente Platão, dizendo que ele usa um raciocínio semelhante para provar que o bem não é o prazer. As passagens de Platão que Aristóteles parece ter em mente encontram-se no *Filebo*, 20 C-22 E, e, 60 A-61 B.

prazer também possa ser atribuída aos Cirenaicos⁹, pode-se dar por certo que Platão usa o personagem Filebo como *dramatis persona* de Eudoxo.¹⁰

A datação tardia do diálogo remete a uma importante discussão em torno da questão dos primeiros princípios, que aparecem aqui inequivocamente documentados. Mesmo sem remeter-se explicitamente à tradição das doutrinas não escritas, Enrico Berti afirma que “parece possível considerar a doutrina do *Filebo* como uma formulação séria e comprometida, embora pouco rigorosa, do que Platão pensava nos últimos anos da sua vida, e a doutrina referida por Aristóteles como um desenvolvimento, provavelmente mais rigoroso, porém seguramente mais difícil de reconstruir, da doutrina do *Filebo*”.¹¹

A estrutura do diálogo é extremamente desequilibrada. Do total de 2369 linhas do diálogo, pouco mais da metade, isto é, 1205 são dedicadas ao confronto entre as teses do prazer e do conhecimento, que constitui o tema do *Filebo*. Das linhas dedicadas ao confronto das duas teses, 1024 são utilizadas para o tema do prazer e apenas 181 para o do conhecimento.¹²

O texto pode ser esquematizado do seguinte modo: 1) um Prólogo (11 A–14 C), cuja função é rerepresentar os termos do clássico conflito entre conhecimento e prazer, que se desloca imediatamente para uma questão de método, que leva à necessidade de um tratamento dialético do tema do uno-múltiplo. 2) Uma primeira parte (14 C–31 B) apresenta três grandes desenvolvimentos: o primeiro dedicado à universalidade do nexos uno-múltiplo e à natureza dialética do procedimento necessário para compreender este problema (14 C–20 A); o segundo dirigido a algumas características do Bem, que levam a escolher uma via mista entre prazer e pensamento como caminho para a vida boa (20 A–23 C), e o terceiro no qual se trata a intrincada questão dos quatro gêneros supremos, a saber –

⁹ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, II, 87-88.

¹⁰ Sobre as posições filosóficas presentes no *Filebo* e, portanto, sobre os personagens, Migliori apresenta uma ampla e documentada argumentação comprobatória dessa tese no capítulo 11 da obra citada. Cf. MIGLIORI, M., *op. cit.* p. 350-374.

¹¹ Cf. BERTI, E., *op. cit.*, p. 345.

¹² Cf. DIÈS, A., *Platon, Philèbe*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, ⁵1978, p. XCI.

o limite, o ilimitado, a mistura e a causa da mistura, que caracterizam a realidade uno-múltipla nos seus fundamentos ontológicos, cosmológicos e teológicos (23 C–31 D). 3) Uma segunda parte (31 B–59 D) dedica-se ao confronto das duas teses. No primeiro momento temos um amplo tratamento do prazer (31 B–55 C) e, em seguida, um brevíssimo tratamento do tema do conhecimento (55 C–59 D). 4) Finalmente, a terceira parte (59 D–67 B), remetendo-se à primeira, conclui uma série de raciocínios sobre o Bem, a Medida e a hierarquia dos valores.¹³

A Escola de Tübingen-Milão, a tradição indireta e a teoria dos Princípios

A que ficou conhecida nos estudos platônicos como Escola de Tübingen surgiu e se consolidou a partir das pesquisas iniciadas em meados do século XX por Hans Krämer e Konrad Gaiser e continuadas por Thomas A. Szlezák, na Universidade de Tübingen, aos quais se juntaram pesquisadores do *Centro di Ricerche di Metafisica* da Universidade Católica de Milão, fundado por Giovanni Reale, que a partir dos anos 1980 deram uma contribuição tão significativa ao desenvolvimento e à divulgação dessas pesquisas a ponto de justificar a designação de Escola Platônica de Tübingen-Milão.¹⁴ No âmbito dessa escola, tornou-se usual falar de “paradigmas hermenêuticos”, que se teriam sucedido na história das interpretações de Platão. Segundo Giovanni Reale¹⁵, que criou esta terminologia adotada pela escola, teria havido na história da interpretação de Platão três paradigmas hermenêuticos, além daquele que nasceu com o próprio Platão e foi consagrado pelos seus discípulos diretos na antiga Academia, a saber: o paradigma médio e neoplatônico, que predominou por cerca de um milênio e meio, a partir do século III d.C.; o paradigma

¹³ Para esta divisão do texto ver: MIGLIORI, M., *op. cit.*, p. 39.

¹⁴ Cf. VAZ, H. C. de L., “Um novo Platão?”, *Síntese Nova Fase*, v. 17, n. 50, 1990, p. 101-113.

¹⁵ Cf. REALE, G., *Para uma nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”, trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 1997, 2004, p. 22-53.

formulado por Schleiermacher na *Introdução*¹⁶ da sua imponente tradução da obra platônica realizada entre 1804 e 1828; e, finalmente, o paradigma da Escola de Tübingen-Milão.

O paradigma proposto pela Escola de Tübingen-Milão, em contraste com o paradigma schleiermacheriano, caracteriza-se por trazer novamente à tona a necessidade de recorrer ao ensinamento oral de Platão para compreender adequadamente, seja do ponto de vista histórico, seja do ponto de vista doutrinal, o conjunto dos seus escritos. Segundo este paradigma, os escritos platônicos não são autárquicos, isto é, não podem ser compreendidos só a partir deles mesmos, nem na sua totalidade nem em parte; deles não se depreende uma unidade, uma vez que esta se encontra subjacente a eles, na medida em que foi confiada à oralidade dialética, de modo que a chave para o acesso à totalidade do pensamento de Platão deve ser buscada na tradição indireta, que nos transmite as doutrinas não escritas.¹⁷

A obra pioneira da nova interpretação de Platão foi a de Hans Kramer,¹⁸ publicada em 1959, na qual investiga a formação e o desenvolvimento da ontologia platônica a partir da noção de *arete*, e das noções de *taxi*, *metron*, *mesotes* e *agathon*, cujos fundamentos, apenas aludidos nos diálogos, só podem ser explicados pelo recurso às doutrinas não escritas. Em 1963 Konrad Gaiser publicou a sua obra sobre o ensinamento oral de Platão, analisando particularmente a relação entre matemática e ontologia.¹⁹ Em 1985, Thomas Szlezák apresentou uma cuidadosa análise

¹⁶ A famosa *Einleitung*, publicada originalmente no vol. I,1 da *Platons Werke* (Berlin 1804), foi traduzida por G. Otte e publicada pela Editora da UFMG (2002), com revisão técnica e notas de Fernando Rey Puente.

¹⁷ Ver o capítulo quarto do livro de Reale acima citado (p. 80-97). Ver também: SZLEZÁK, Th. A., “Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell’interpretazione di Platone”, in: AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, ed. por G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 93-126.

¹⁸ Cf. KRÄMER, H., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1959 (Amsterdam²1967).

¹⁹ Cf. GAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Anhang:*

dos primeiros diálogos e dos diálogos da maturidade à luz da crítica do escrito apresentada no *Fedro*, e expôs a tese do socorro que o discurso oral deve trazer ao discurso escrito, obrigando a levar a sério a tradição não escrita a partir de uma análise rigorosa dos escritos.²⁰

O livro de Giovanni Reale teve um papel importantíssimo no desenvolvimento da nova interpretação. A novidade do livro de Reale foi a tentativa de transformar as perspectivas abertas pela revalorização das doutrinas não escritas de Platão em um novo paradigma de leitura e interpretação de Platão, aplicando aos estudos platônicos os instrumentos conceituais que a reflexão epistemológica de Thomas Kuhn utilizou para analisar a sucessão dinâmica das teorias científicas no seu famoso livro sobre *A estrutura das revoluções científicas*.²¹ Essa ousada operação de apropriação de instrumentos conceituais de um determinado campo do saber para aplicá-lo a outro é amplamente justificada por Reale nas “Premissas metodológicas essenciais”, apresentadas na primeira parte do seu livro, em especial no primeiro capítulo, em vista de justificar sua tese segundo a qual a nova interpretação de Platão se apresenta como um novo paradigma.²²

A tradição platônica “indireta” ou “doxográfica” pode ser definida como o conjunto dos testemunhos sobre as exposições orais, não literárias, de Platão: trata-se de um conjunto notícias que, redigidas num primeiro momento pelos discípulos de Platão, foram em seguida transmitidas independentemente das suas obras literárias publicadas.²³ O conjunto de

Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1963, ²1968.

²⁰ Cf. SZLEZÁK, Th. A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin, Walter de Gruyter, 1985 (*Platão e a escritura da filosofia*. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico, trad. M. Camargo, São Paulo, Loyola, 2009).

²¹ Cf. KUHN, T. S., *The structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1962.

²² Cf. REALE, G., *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 3-97. Para um balanço mais detalhado do estado da questão, cf. PERINE, M., Estudos platônicos: leituras entre o escrito e o não escrito, in: PERINE, M. (Org.), *Estudos Platônicos*. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem, São Paulo, Loyola, 2009, p. 9-21.

²³ Os testemunhos foram recolhidos e editados por Konrad Gaiser. Cf. GAISER, K.

testemunhos transmitidos pelos discípulos imediatos de Platão, em que se destaca Aristóteles pela quantidade de informações sobre as assim chamadas “doutrinas não escritas” (*agrapha dogmata*),²⁴ aponta para um núcleo de ensinamentos relativos aos Princípios do Uno e da Díade indeterminada de grande e pequeno. A este núcleo soma-se também a doutrina dos Números ideais, com seus complexos desdobramentos na redução das Ideias a Números e, finalmente, a doutrina dos entes matemáticos intermediários entre as Ideias e os sensíveis.

Segundo Aristóteles, os princípios supremos do Uno, que Aristóteles aproxima ao que ele entende por causa formal, e da Díade de grande e pequeno, que ele aproxima à causa material, seriam os elementos constitutivos das Ideias e, portanto, de toda a realidade.²⁵ A ação conjunta desses dois princípios constitui a estrutura bipolar da totalidade do real, portanto, do mundo inteligível e do mundo sensível. Daí decorre que a totalidade da realidade é uma síntese ou um misto de unidade e de multiplicidade.

Com essa teoria dos Princípios, Platão pretendia captar as causas primeiras (*archai, aitiai, stoicheia*) de toda a realidade para explicá-la a partir desses Princípios. Essa doutrina não foi exposta na sua obra literária porque Platão não queria que leitores despreparados fossem levados a

Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone. A cura di G. Reale con la collaborazione di V. Cicerò. Milano, Vita e Pensiero, 1998. Há também uma coletânea em tradução francesa feita por RICHARD, M.-D. *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme.* Préface de Pierre Hadot. Paris, Cerf, 1986; e uma coletânea em tradução espanhola feita por ARANA MARCOS, J. R. *Platón, doctrinas no escritas: Antologia.* Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad Del País Vasco, s.d.

²⁴ Embora dispersas por toda a obra de Aristóteles, o maior número de informações sobre as doutrinas não escritas de Platão estão concentradas nos capítulos 6 e 9 do livro I e nos livros XIII e XIV da *Metafísica*. A expressão *agrapha dogmata* foi consagrada por Aristóteles em *Física*, IV 2, 209 b 1-17. Sobre as informações fornecidas por Aristóteles na *Metafísica* a respeito das platônicas doutrinas não escritas, sua credibilidade e seus influxos, ver também: REALE, G., *Aristóteles. Metafísica*, vol. I: *Ensaio introdutório*, trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 2001, p. 177-208.

²⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 6, 987 b19-21.

equivocos.²⁶ Isso não significa que a doutrina não pudesse ser escrita ou que não tivesse nexos com a obra escrita. Entre as duas existe uma conexão estreita e necessária.²⁷ Para essa doutrina eram de grande importância os conhecimentos da matemática e da geometria, mas não se deve pensar que as ideias metafísicas estivessem subordinadas a concepções matemáticas. Como é sabido, Platão reconheceu aos objetos da matemática um *caráter didático* porque, baseando-se neles, as estruturas da realidade podiam ser estudadas com particular exatidão. Os objetos matemáticos estão subordinados aos Princípios, pois ocupam uma esfera intermédia entre as Ideias e os fenômenos.

Essa teoria pode ser chamada de dialética, o que significa que ela não pode ser fixada em fórmulas de tipo monista ou dualista, justamente porque queria superar os aspectos unilaterais. Platão podia tanto falar ‘dualisticamente’ de uma oposição entre os dois Princípios, como sublinhar ‘monisticamente’ a prioridade do Uno. Platão era consciente de que nesse nível o princípio de não contradição não tem valor, já que este mesmo princípio é fundado no conhecimento dos Princípios. Finalmente, essa doutrina constituía o ‘fundo dos diálogos literários de Platão’, o que significa que ela acompanhou por muito tempo a sua atividade literária, provavelmente a partir do final da primeira década da fundação da Academia.

Isso não quer dizer que a teoria dos Princípios fosse algo não amadurecido suficientemente para ser expresso por escrito. Nas obras literárias há alusões, acenos e tentativas de caráter experimental, que fazem referência ao ensinamento oral de Platão no interior da Academia e que constituem o que se pode chamar de “passagens de retenção”, das

²⁶ O testemunho mais importante sobre os equivocos que Platão queria evitar ao não escrever sobre essas questões é dado por ARISTÓXENO, *Harm. Elem.*, p. 30-1 (Meibom), p. 39-40 da Rios, que recolhe o testemunho de Aristóteles sobre as reações provocadas no público que ocorreu à *akroasis* platônica *Sobre o Bem (Peri tagathou)*. Cf. GAISER, K., *Testimonia Platonica*, Test. 7, p. 18s. Sobre o *Peri tagathou*, ver: GAISER, K., *La dottrina non scritta di Platone*. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica, trad. V. Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p. 73-94.

²⁷ Sobre a relação das doutrinas não escritas com os diálogos, cf. KRÄMER, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone, Introd. e trad. G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 179-213.

quais estão repletas os diálogos platônicos, ou seja, aquelas passagens nas quais “o líder da conversa não leva a argumentação a um fim orgânico, mas aponta para temas futuros, tópicos que requerem prova, campos de trabalho ulteriores cujo tratamento seria necessário do ponto de vista da questão discutida, mas que ele caracteriza como residindo fora do alcance da investigação presente”.²⁸

Uma análise da crítica da escritura desenvolvida por Platão no *Fedro* levou Szlezák a concluir que o “socorro ao *logos*” é um princípio estrutural do diálogo platônico. Com efeito, “Platão concebe o escrito filosófico, desde o início, como um escrito não autárquico, como o escrito que deve ser transcendido no que se refere ao conteúdo, para que seja plenamente entendido. O livro do filósofo deve ter fora de si próprio a justificação última de seus argumentos”.²⁹ Ademais, uma análise do sentido do escárnio de Sócrates à “observância do segredo” no *Eutidemo* revela profundas concordâncias com a crítica do escrito contida no *Fedro*. Com efeito, segundo Szlezák, “o *Eutidemo* é a inversão dramática e farsesca da definição do filósofo como homem que pode socorrer seu *logos* recorrendo a ‘coisas de maior importância’ e como orador verdadeiro que também sabe se calar no momento adequado”.³⁰

O *Filebo* e as doutrinas não escritas

Antes de indicar algumas passagens do *Filebo*, cujo entendimento remete à questão dos Princípios, é preciso dizer uma palavra sobre o

²⁸ Cf. SZLEZÁK, Th. A., *Ler Platão*, trad. M. Camargo Mota, São Paulo, Loyola, 2005, p. 38s. Ver os exemplos de passagens de retenção, nas p. 111-123. Cf. também: GAISER, K., *La metafisica della storia in Platone*. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia, Introd. e trad. G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 187-220.

²⁹ Cf. SZLAZÁK, Th. A. *Platão e a escritura da filosofia*, p. 79. Ver todo o capítulo IV, intitulado: O ‘socorro ao logos’ como princípio estrutural do diálogo platônico, p. 79-83. Para a análise da crítica da escritura no *Fedro*, cf. p. 23-38.

³⁰ Cf. ID., p. 76-77. Para a análise do *Eutidemo*, cf. p. 63-78. Para uma leitura do *Eutidemo* segundo os cânones da Escola de Tübingen-Milão, cf. PALPACELLI, L., *L’Eutidemo di Platone*. Una commedia straordinariamente seria. Prefazione di M. Erler. Presentazione di M. Migliori, Milano, Vita e Pensiero, 2009.

problema do conhecimento do Bem na *República*, pois o *Filebo* é uma confirmação do que é dito e do que Platão se recusa a dizer sobre o Bem na *República*.

Na passagem do livro VI da *República* (506 D-509 C), Sócrates propõe deixar de lado o que vem a ser o próprio Bem e se compromete a pagar apenas os juros da dívida sobre a exposição do bem. Entretanto, a proposta de falar sobre o filho – o Sol – não significa que o pai – o Bem – não seja cognoscível. De fato, Sócrates sustenta:

É a idéia do bem que confere verdade ao que está sendo conhecido e capacidade ao que conhece. Deves pensá-la como causa da ciência e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, embora a ciência e a verdade sejam belas, pensarás com acerto se pensares que a idéia do bem não se confunde com elas e as supera em beleza (508 E).

Os textos parecem indicar que, mesmo insinuando o temor de ser incapaz de fazer uma exposição sobre o Bem e de ser caçoado por sua falta de jeito (507 D), Sócrates dá a entender que conhece o Bem, mas que deixará de lado o tema apenas “por agora” (506 D). Além disso, Sócrates só começa a pagar os juros exatos da dívida depois de rememorar “o que foi dito anteriormente em nossa discussão e muitas outras vezes em outras ocasiões” (507 A). E, feitas as contas, seria impossível pagar com uma exposição sobre o filho, a dívida sobre o pai, se Sócrates não tivesse um conhecimento adequado de ambos e de sua semelhança. O paralelo entre eles o confirma claramente:

Deves pensar que eu afirmo que o sol é o filho do bem, aquele que o bem engendrou como análogo a si, cuja relação no mundo inteligível com a inteligência e as coisas inteligíveis é a mesma que o sol tem, no mundo visível, com a vista e as coisas visíveis (508 BC).

E como confirmação da cognoscibilidade da ideia do Bem, no livro VII Sócrates afirma:

Assim também quando, apenas com a dialética, sem contar com todos os sentidos, alguém tenta lançar-se, por meio da razão, em busca

da essência de cada coisa e não desiste antes que apreenda só pela inteligência o que é o próprio bem, ele chega ao limite do inteligível, como naquele momento aquele outro chegava ao limite do visível (532 AB).³¹

O *Filebo* pode ser lido como uma estrutura de socorro para as questões sobre o Bem que ficaram sem conclusão na *República*, na medida em que também aqui Platão se recusa a definir o Bem, embora vá muito além do que foi na *República*.³² Com efeito, uma série de indícios do *Filebo* aponta nessa direção.

Antes de tudo, a questão da vida boa, que é o tema do *Filebo*, é julgada à luz da Ideia do Bem, do mesmo modo que a escolha da vida mista é feita a partir das características de completude, suficiência, superioridade e desiderabilidade do Bem (20 B-22C). Além disso, a questão da atribuição do segundo lugar, que é o tema que justifica a continuidade do diálogo, terá como critério a maior afinidade dos concorrentes, prazer e pensamento, à causa que torna boa a vida mista (22 C-23 B). Essas afirmações são confirmadas no final do diálogo. Em primeiro lugar, quando se afirma que a natureza do Bem é superior, porque quem o possui é autossuficiente e não tem necessidade de nada (60 BC); em seguida, quando se mostra que, tomados isoladamente, nenhum dos dois modelos de vida se mostra completo, desejável e bom em todos os sentidos (61 A).

É surpreendente que Sócrates afirme num primeiro momento que “é preciso captar o Bem, ou claramente por si ou em algum de seus traços” (61 A), e logo em seguida diga que para encontrar o Bem é preciso comportar-se como alguém que, para encontrar uma pessoa, primeiro se informa sobre

³¹ Sobre os livros centrais da *República*, cf. SZLEZÁK, Th. A., *La Repubblica di Platone. I libri centrali*, trad. A. Jori e C. Danani, Brescia, Morcelliana, 2003. Ver também: OOMS, N., *El Bien y La explicación: República 465 A ss.*, in: GUTIÉRREZ, R. (Ed.), *Los símiles de La República VI-VII de Platón*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2003, p. 73-85.

³² Cf. MIGLIORI, M., *Sul Bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette*, in: REALE, G.; SCOLNICOV, S. (Eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of Good*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2002, p. 115-149, espec. 124-128 e 137-141. Sobre as passagens de omissão na *República*, cf. SZLEZÁK, Th. A., *Platão e a escritura da filosofia*, p. 311-332.

a sua casa (61 AB). Assim como na *República* Platão dá claros sinais de não querer fornecer uma definição do Bem, aqui também ele indica isso, mas dá claros sinais de que conhece essa definição. Com efeito, pela boca do pensamento e da inteligência, que aceitam a companhia dos prazeres verdadeiros e puros, que lhes são familiares, assim como dos prazeres que acompanham a saúde, a temperança e a virtude, Platão afirma a realidade da mistura mais bela e mais estável, “na qual se pode tentar compreender o que seja por natureza, no homem e no todo, o Bem, e que idéia é preciso de algum modo atribuir-lhe” (64 A).

Finalmente, quando afirma encontrar-se no vestíbulo da casa do Bem e se pergunta qual é a coisa de “maior valor” e a causa principal que tornam a vida mista cara a todos, Sócrates surpreende de novo ao dizer que não é difícil ver a causa pela qual toda mudança se torna valiosa ou privada de valor. De fato, afirma Sócrates, “nenhum homem ignora” que a causa da boa mistura é a “medida e a proporção”, que em toda parte realizam beleza e virtude, às quais se acrescenta também a verdade. Portanto, novamente se furta a definir o Bem e fala só dos seus efeitos, ao mesmo tempo em que dá a entender que está diante dele quando conclui:

Portanto, se não podemos captar o Bem numa única idéia, depois de tê-lo captado em três, ou seja, beleza, proporção e verdade, digamos que atribuímos justamente a isso, tomado como um, a causa das realidades que existem na mistura, e que a bondade da mistura deriva disso, enquanto isso é Bem (65 A).

Apesar dessas omissões, Sócrates diz muita coisa sobre o Bem, a começar pelo fato de que se conhece o caminho para a sua casa e que se pode fazer uma ideia dele a partir do que lhe é próximo. Além disso, Sócrates dá indicações muito claras sobre a natureza do Bem, quando afirma que a sua potência se refugia na natureza do belo (64 E). A respeito disso, permito-me uma longa e clarividente citação de Gadamer:

Não por acaso as expressões *dynamis* e *physis* são aqui contrapostas com tanta clareza e energia. A *potência* do bem se manifesta na figura (na natureza) do belo. O belo, enquanto síntese de aspecto externo e

atitude interior (*arete*), de corporeidade e espiritualidade, não é algo diferente do bem, mas o próprio bem enquanto dizível e visível. A medida e a proporção são as determinações fundamentais do belo [...]. Elas, contudo, são também a força do bem [...]. Enquanto medida vinculante, o bem é algo que influi sobre o ser a partir de fora. Mas enquanto imanente no ente ele constitui a sua *natureza*; o ente é *determinado pelo perfeito acordo de uma massa mensurada* em si mesma pela simetria. Mas a beleza é isso: uma figura unificada em si mesma. A unificação do bem apresenta-se, portanto, como organização do belo.³³

Fica, portanto, evidente, que “existe uma realidade unitária que sintetiza em si os elementos que encontramos em beleza, proporção e verdade, e esse Uno é causa ontológica das realidades que encontramos na mistura e, enquanto Bem, causa da bondade da própria mistura. Temos, portanto, um Princípio Uno que é causa ontológica, axiológica e, dada a forçada intrusão da verdade, também gnosiológica”.³⁴

Outras referências do *Filebo* às doutrinas não escritas encontram-se no longo desenvolvimento metafísico da primeira parte do diálogo, que descreve a realidade como um misto de unidade e multiplicidade submetido à ação dos princípios do limite e do ilimitado.

Uma das conquistas teóricas de Platão, na primeira parte do diálogo, se traduz na afirmação lapidar de que “as realidades que dizemos sempre

³³ Cf. GADAMER, H.-G., *Ética dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo*, in: *Studi platonici*, vol. 1, trad. G. Moretto, Genova, Marietti, 1983, p. 174 s. Vale a pena ler mais um parágrafo dessa penetrante análise de Gadamer: “A fuga do bem no belo significa, por isso, algo mais do que a sua infabilidade. Nessa fuga o bem se esconde justamente para se manifestar. A sua capacidade de ser algo mais do que um ser superior se manifesta justamente no fato de que ele se torna operante no próprio ente *como sua própria natureza*. Esta é, de fato, a natureza do belo: estar presente em todo ente belo, não como uma qualidade acrescentada ao lado de outras estáveis, mas como um modo de ser do todo, nas suas partes, *relativamente a si mesmo*; bela relação de medidas visíveis, belo comportamento e bela atitude do agir e ser humano: em ambos os casos, um acordo do ente consigo mesmo, uma completude, uma autosuficiência. Na realidade, essas características designam ao mesmo tempo o conceito preliminar de ‘bem’”. (p. 175).

³⁴ Cf. MIGLIORI, M., *Sul Bene*, p. 126 s.

existir, sendo constituídas de uno e muitos, têm em si mesmas limite e ilimitado na sua natureza” (16 C). A terminologia utilizada por Platão é claramente pitagórica e esse fato deve ser entendido à luz da passagem da *Metafísica* de Aristóteles, na qual ele afirma que a doutrina de Platão segue a dos pitagóricos em muitos pontos, mas apresenta também características próprias, estranhas à filosofia dos itálicos,³⁵ e indica logo em seguida que uma das diferenças com relação aos pitagóricos é que estes falavam de limite e ilimitado, enquanto Platão falava de Uno e Díade.³⁶

Ora, no *Filebo*, o conceito de *limite*, que Platão muitas vezes substitui pelo conceito de *uno*,³⁷ desempenha, na primeira parte, a mesma função que compete ao Bem, na segunda. Como mostra Migliori:

O *Peras* é o que define uma realidade indefinida, uma potência que age sobre o indeterminado, um limitante que põe fim à ação dos contrários, tornando-os comensuráveis e compatíveis pela introdução do número. O *Peras* é, portanto, o princípio que torna possível a própria existência do misto. Isso – diz o texto³⁸ – vale para todos os aspectos da realidade, das coisas concretas à música, das estações às coisas belas, dos atributos físicos como beleza, força e saúde, às muitas coisas belas que existem na alma: conhecimentos, virtudes e assim por diante.³⁹

Dado que a ordem é um bem e que esta é realizada pelo limite, sob a ação de uma causa superior, então “*Peras* e Bem são dois modos de fazer o mesmo tipo de afirmações e podem ser identificados: ambos estão na base da realidade, ambos tornam as coisas boas por meio da ordem que determinam”.⁴⁰

³⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 6, 987 a29-31.

³⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 6, 987 b25-27.

³⁷ Cf. *Filebo* 16 D; 16 E; 17 A; 17 B; 18 A; 18 E e 19 A.

³⁸ Cf. *Filebo* 25 D-26 C.

³⁹ Cf. MIGLIORI, M., *Sul Bene*, p. 127.

⁴⁰ Cf. ID., *ibid.*, p. 127 s.

No que se refere ao *ilimitado*, a afirmação surpreendente de Platão é que “é preciso recolher junto tudo o que se encontra subdividido e cindido, e na medida do possível é preciso atribuir-lhe o sinal distintivo de uma natureza única” (25 A). Dizer que o ilimitado tem uma unidade própria é surpreendente porque a contraposição uno-muitos, característica da metafísica platônica, parece postular que o *ilimitado* implique necessariamente a multiplicidade, em oposição ao *limite*, que implica a unidade. Entretanto, não é assim porque no *Filebo* Platão substitui muitas vezes o conceito de *peras* pelo de *uno*, mas os conceitos de muitos (*polla*) e de ilimitado (*apeiron*) indicam realidades irreduzíveis entre si.

Ora, a tradição indireta nos informa que Platão justificava a multiplicidade em função dos princípios do Uno e da Díade indefinida de grande e pequeno. Um testemunho de Proclo, no seu *Comentário ao Parmênides*, cita uma declaração de Espeusipo sobre a doutrina platônica dos princípios, dando a entender claramente que para Platão a Díade indefinida é o autêntico princípio de individuação, a causa do múltiplo e, portanto, da geração das coisas individuais a partir do Uno.⁴¹ A mesma informação é confirmada por Aristóteles, no livro XIV da *Metafísica*, quando diz que Platão e os platônicos:

[...] sustentavam que todas as coisas deveriam ser reduzidas à unidade, isto é, ao ser em si, se não fosse resolvida e refutada a afirmação de Parmênides: ‘jamais conseguirás fazer com que o não-ser seja’, e consideravam que seria necessário mostrar que o não-ser é: nesse caso, com efeito, os seres derivariam do ser e de algo diferente do ser se, justamente, são muitos.⁴²

⁴¹ Cf. GAISER, K., *Testimonia platonica*, 50. O fragmento de Espeusipo ficou conhecido pela edição de Klibansky-Labowsky do *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parm. pars ultima interpr. G. de Moerbeke* (Comm. in Parmenidem, last part of the book, extant only in William of Moerbeke’s Latin translation, ed. with notes, + trans., by R. Klibansky, C. Labowsky, E. Anscombe, London, 1953).

⁴² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIV 2, 1089 a2-7. Sobre isso vale a pena ler também o comentário de Alexandre de Afrodísia: “Ademais, convencido de ter demonstrado que o igual e o desigual são princípios de todas as coisas (de fato, ele tentava reduzir todas as coisas a estas, como as mais simples), <Platão> atribuiu o igual à unidade e

Reale resume a questão nos seguintes termos:

*[...] podemos dizer que a Díade (nos graus mais elevados) é uma espécie de ‘matéria inteligível’, enquanto no seu grau mais baixo é uma espécie de matéria sensível [...]. Ela é uma multiplicidade indeterminada, que, servindo de substrato para a ação do Uno, produz a multiplicidade das coisas em todas as suas formas; e, portanto, além de Princípio de pluralidade horizontal, é Princípio também da graduação hierárquica do real. Portanto [...] a pluralidade, a diferença e a graduação dos entes nascem da ação do Uno, que determina o Princípio oposto da Díade, que é multiplicidade indeterminada. Os dois Princípios são, portanto, igualmente originários. O Uno não teria eficácia produtiva sem a Díade, embora seja hierarquicamente superior à Díade.*⁴³

Este é, ainda segundo Reale, “o núcleo da protologia platônica: o ser é produto de dois princípios originários e, portanto, é uma síntese, um misto de unidade e de multiplicidade, de determinante e indeterminado, de limitante e ilimitado. E sobre esse tema Platão chegará até mesmo a apresentar um esboço nos escritos, particularmente no *Filebo*”,⁴⁴ diálogo que, segundo Maurizio Migliori, é “a mais evidente manifestação escrita da protologia platônica”.⁴⁵

Seria preciso ainda falar do tema da Medida para completar a exposição das alusões às doutrinas não escritas contidas no *Filebo*. Entretanto, esta investigação ficará para outra ocasião.

o desigual ao excesso e ao defeito: de fato, a desigualdade está em duas coisas, ou seja, no grande e no pequeno, que são, respectivamente, o que é por excesso e o que é por defeito. Por isso <Platão> chamou-a também de dualidade indeterminada, porque nem um nem outro, isto é, nem o que excede nem o que é excedido, enquanto tal, é determinado, mas é indeterminado e infinito” (ALEXANDRE DE AFRODÍZIA, *In Arist. Methaph.*, p. 56,13-20 Hayduck = GAISER, *Testimonia platonica*, 22 B).

⁴³ Cf. REALE, G., *Para uma nova interpretação de Platão*, p. 164.

⁴⁴ Cf. ID., *ibid.*, p. 165.

⁴⁵ Cf. MIGLIORI, Sul Bene, p. 127.

Conclusão

Hans-Georg Gadamer, um respeitado estudioso da obra de Platão, afirmou num texto de 1968 sobre a dialética não escrita de Platão, que:

Msmo quando se trata de doutrinas como a dos números ideais, das quais tomamos conhecimento apenas mediante a tradição indireta, deve-se manter firme que, pelas razões metodológicas adotadas, a via régia da compreensão de Platão é a que passa pelos diálogos.⁴⁶

Mas Gadamer declarou poucos anos depois, num texto de 1973 sobre ideia e realidade no *Timeu* de Platão, que “o problema geral da interpretação platônica, tal como se nos apresenta hoje, funda-se sobre a obscura relação existente entre a obra dialógica e a doutrina de Platão, que só conhecemos por meio da tradição indireta”.⁴⁷

Como hermeneuta e estudioso de Platão, Gadamer acompanhou com interesse a polêmica desencadeada pelas pesquisas da Escola tubinguense.⁴⁸ Também por isso foi convidado a um seminário realizado em Tübingen, em 3 de setembro de 1996, que reuniu em torno do então quase centenário mestre da hermenêutica, alguns representantes da Escola de Tübingen-Milão (Hans J. Krämer, Thomas Szlezák, Giovanni Reale e Maurizio Migliori), e respeitados platonistas de várias partes da Europa (Günter Figal, Klaus Oehler, José R. Arana Marcos, Rémi Brague, Jens Halfwalssen), para uma jornada de discussões sobre a nova interpretação de Platão. A transcrição desse seminário foi publicada por Giuseppe Girgenti, com uma introdução do próprio Gadamer.⁴⁹

⁴⁶ Cf. GADAMER, H.-G., *Dialettica non scritta di Platone*, in: *Studi Platonic*, vol. 2, trad. G. Moretto, Genova, Marietti, 1984, p. 121-147, aqui p. 126.

⁴⁷ Cf. ID., *Idea e realtà nel Timeo di Platone*, in: *Studi Platonic* II, trad. G. Moretto, Genova, Marietti, 1984, p. 89-120, aqui p. 90.

⁴⁸ É o que ele afirma no texto sobre a dialética não escrita de Platão: “Ora, a minha tarefa é trazer uma contribuição a essa controvérsia, na qual estamos particularmente interessados”. Cf. p. 122.

⁴⁹ Cf. GIRGENTI, G. (Ed.), *La nuova interpretazione di Platone*. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la Scuola di Tubinga-Milano, Introduzione di Hans-Georg Gadamer, Milano, Rusconi, 1998.

Embora afirmando que, como hermeneuta, não estava convencido de que as frequentes remissões encontradas nos diálogos platônicos sejam realmente redutíveis a uma doutrina esotérica da Academia, Gadamer reconhece, a partir das afirmações da Carta VII, que:

É bastante evidente que Platão não quis absolutamente que os seus resultados teóricos fossem fixados de modo definitivo na forma da escrita. [...] De modo particular, não se deve esquecer que Sócrates, na República (506 D ss.), recusa expressamente o convite que lhe foi dirigido pelos seus ouvintes para dar uma adequada definição do Bem [...]. Ao contrário, ele se preocupa em propor uma espécie de metáfora em grande estilo, a saber, a história da imagem da caverna e da subida ao sol do dia. Trata-se do autêntico Platão, com o seu não-saber. Mesmo nos diálogos tardios, como no Filebo, 64 E, e no Político, 284 D ss., vai-se nessa direção. 50

Ora, as posições de Gadamer não são incompatíveis com as da Escola de Tübingen-Milão. Com efeito, na perspectiva da escola, em nenhum momento se afirma que se possa prescindir dos escritos para compreender Platão. Pelo contrário, é justamente pela análise do escrito que se chega à convicção de que o não escrito pode esclarecer muitas questões presentes nos diálogos, que permaneceriam obscuras ou problemáticas sem o socorro do não escrito. Esta é a tese central do livro de Szlezák, reafirmada no Prefácio à edição brasileira:

Os diálogos não são pensados pelo autor como produtos autárquicos, e são os próprios diálogos que confirmam isso claramente. Platão fez seus diálogos apontarem para além de si próprios mediante três meios criativos: pela estrutura dramática de suas ações, pelas passagens de retenção de conhecimento e pela imagem do dialético, que, como condutor do diálogo, sempre dispõe de mais e tem prontas coisas mais valiosas do que ele, de fato, traz à conversação.⁵¹

⁵⁰ Cf. GADAMER, H.-G., *Introduzione*, in: GIRGENTI, G., *La nuova interpretazione di Platone*, p. 21 s.

⁵¹ Cf. SZLEZÁK, Th. A., *Platão e a escritura da filosofia*, p. 10.

Voltando ao nosso diálogo, para concluir a presente reflexão é preciso lembrar que o nexu entre o Filebo e as doutrinas não escritas já era claro aos antigos, tanto que Simplício recorda que “Porfírio, anunciando expressamente explicar as coisas ditas (por Platão nas lições Sobre o Bem), escreveu essas coisas no seu comentário ao Filebo”.⁵² Como sabemos, o comentador neoplatônico fala no seu Comentário à Física de Aristóteles dos processos de infinita divisão que manifestam a dualidade indeterminada e da ação oposta do Uno: as realidades estão marcadas pela presença da polaridade originária. Simplício conclui que “essas coisas Porfírio disse quase com as mesmas palavras, anunciando expressamente explicar as coisas ditas enigmaticamente no discurso Sobre o Bem, e provavelmente porque aquelas coisas estavam em harmonia com as que foram escritas no Filebo”. Como se vê, tanto Porfírio como Simplício estavam convencidos do laço entre o Filebo e o ensinamento oral de Platão.

Portanto, no que se refere à questão do Bem, parece difícil negar que no Filebo existam traços claros das Doutrinas não escritas. Com efeito, a famosa lição platônica Sobre o Bem, da qual temos notícia por Aristóxeno,⁵³ é um dos mais claros testemunhos da existência de um ensinamento platônico sobre o Bem, restrito ao interior da Academia, “de cuja realidade histórica hoje já ninguém mais duvida”, como afirma Enrico Berti.⁵⁴ Ora, o nexu do ensinamento intracadêmico de Platão sobre o Bem com as sugestões e omissões do Filebo é reconhecido até pelos mais ferrenhos críticos das posições da Escola de Tübingen-Milão.⁵⁵ A partir da breve análise da questão dos gêneros do limite e do ilimitado e da identificação do limite com o Bem, também parece difícil negar que Aristóteles sabia o que estava em questão nesse diálogo, quando disse o que disse no capítulo 6 do livro I da *Metafísica*.⁵⁶

⁵² Cf. GAISER, K., *Testimonia platonica*, 23 B (In *Aristotelis Physica*, 453, 30 – 454, 19).

⁵³ Cf. GAISER, K., *Testimonia platonica*, 7 (*Harm. Elem.*, II, p. 30-1 [Meibom], p. 39-40 da Rios).

⁵⁴ Cf. BERTI, E., *Le dottrine platoniche non scritte “Intorno al Bene” nelle testimonianze di Aristotele*, p. 253.

⁵⁵ Cf. HACKFORTH, R., *Plato's Philebus*, translated with an Introduction and Commentary by R. Hackforth, London-New York, 1972, p. 42.

⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 6, 987 B 18-33)

Sobre a questão da credibilidade dos testemunhos de Aristóteles também não vou me deter aqui,⁵⁷ mas quero concluir com uma lapidar afirmação de Maurizio Migliori que, se não põe um ponto final à questão, pelo menos a considera com uma pitada de ironia no melhor estilo socrático:

Este é, provavelmente, o único caso em quase três mil anos de história da filosofia no qual é preciso construir argumentos e demonstrações para sustentar que um aluno, gênio filosófico que viveu durante anos numa escola, conhecia verdadeiramente as doutrinas do mestre, gênio filosófico também ele!⁵⁸

Referências

AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone*, ed. por G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1994.

BERTI, E., *Dialettica e principi nel Filebo di Platone*, *Studi aristotelici*, Japadre, L'Acquila, 1975.

DIÈS, A., *Platon, Philèbe*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

DIXSAUT, M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

GADAMER, H.-G., *Studi platonici*, 2 vols., trad. G. Moretto, Genova, Marietti, 1983 -1984.

GAISER, K., *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. A cura di G. Reale con la collaborazione di V. Cicero. Milano, Vita e Pensiero, 1998.

GAISER, K., *La dottrina non scritta di Platone*. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica, trad. V. Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 1994.

⁵⁷ Para uma exposição do estado da questão remeto a: PERINE, M., A tradição platônica indireta e suas fontes, *Dissertatio* (Pelotas), 25, inverno 2007, p. 1-40.

⁵⁸ Cf. MIGLIORI, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*, p. 536 n. 46.

GAISER, K., *La metafisica della storia in Platone*. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione biligüe dei testi platonici sulla storia, Introd. e trad. G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1991.

GIRGENTI, G. (Ed.), *La nuova interpretazione di Platone*. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la Scuola di Tubinga-Milano, Introduzione di H.-G. Gadamer, Milano, Rusconi, 1998.

GUTIÉRREZ, R. (Ed.), *Los símiles de La República VI-VII de Platón*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2003.

HACKFORTH, R., *Plato's Philebus*, translated with an introduction and commentary by R. Hackforth, London-New York, ³1972.

KRÄMER, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone, Introd. e trad. G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, ⁶2001.

MAZZARELLI, C., *Filebo. Presentazione, traduzione e note*, in: *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991.

MIGLIORI, M., *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Commentario storico-filosofico al *Filebo* di Platone, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

PERINE, M., A tradição platônica indireta e suas fontes, *Dissertatio* (Pelotas), 25, inverno 2007, p. 1-40.

PERINE, M. (Org.), *Estudos Platônicos*. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem, São Paulo, Loyola, 2009.

REALE, G.; SCOLNICOV, S. (Eds.), *New images of Plato*. Dialogues on the Idea of Good, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2002.

REALE, G., *Para uma nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”, trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 1997, ²2004.

SZLEZÁK, Th. A., *La Repubblica di Platone*. I libri centrali, trad. A. Jori e C. Danani, Brescia, Morcelliana, 2003.

SZLEZÁK, Th. A., *Ler Platão*, trad. M. Camargo Mota, São Paulo, Loyola, 2005.

SZLEZÁK, Th. A., *Platão e a escritura da filosofia*. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico, trad. M. Camargo, São Paulo, Loyola, 2009.

TAYLOR, A. E., *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. M. Cordi, Firenze, La Nuova Italia, 1987.

VAZ, H. C. de L., “Um novo Platão?”, *Síntese Nova Fase*, v. 17, n. 50, 1990, p. 101-113.

Data de Registro: 05/07/2010

Data de Aceite: 18/08/2010