



A digressão sobre o conhecimento na Carta Sétima platônica

*Henrique Guimarães**

Resumo: Na digressão da *Carta Sétima* (341c-d – 344d-e), Platão faz uma descrição do caminho filosófico e do limite dos discursos, sejam escritos ou falados, para se alcançar e comunicar o conhecimento dos seres e da virtude. A digressão critica a produção, por parte de Dionísio, jovem tirano de Siracusa, de um tratado sobre a filosofia platônica, visando suas ‘doutrinas’, como se já soubesse tudo sobre os princípios supremos da realidade. Nesse artigo, pretendo ler a digressão acerca do conhecimento filosófico e sua transmissão, não como um desvio do curso da Carta, mas como parte central para entender sua mensagem na filosofia platônica em geral– evidenciando através do texto suas múltiplas e importantes ligações com os diálogos.

Palavras-chave: Escrita; Metafísica; Platão; Carta Sétima; Digressão.

The digression on knowledge in the platonic Seventh Letter

Abstract: In the digression of the *Seventh Letter* (341c-d–344d-e) Plato describes the philosophical path and the limits of discourses, whether written or spoken, to reach and communicate the knowledge of beings and virtue. The digression criticizes the production, by Dionysius, a young tyrant of Syracuse, of a treatise on Platonic philosophy, aiming at its 'doctrines', as if he already knew everything about the supreme principles of reality. In this article I intend to read the digression about philosophical knowledge and its transmission, not as a deviation from the course of

* Doutorando em Metafísica pela Universidade Brasília (UnB). Professor de Filosofia na Secretaria de Educação do Distrito Federal. henriphilo@gmail.com. ID Lattes: 1816997407530820 . ORCID: 0000-0001-6511-7400

the letter, but as a central part to understand the message of the letter and of Platonic philosophy in general – evidencing through the text its multiple and important connections with the dialogues.

Keywords: Writing, Metaphysics, Plato, Seventh Letter, digression.

La digression sobre el saber en la Séptima Carta platónica.

Resumen: En la digresión de la Carta Séptima (341c-d – 344d-e) Platón describe el camino filosófico y los límites de los discursos, sean escritos o hablados, para alcanzar y comunicar el conocimiento de los seres y de la virtud. La digresión critica la producción, por parte de Dionisio, un joven tirano de Siracusa, de un tratado sobre la filosofía platónica, apuntando a sus 'doctrinas', como si ya supiera todo acerca de los principios supremos de la realidad. En este artículo pretendo leer la digresión sobre el conocimiento filosófico y su transmisión, no como una desviación del curso de la Carta, sino como parte central para comprender el mensaje de la carta y de la filosofía platónica en general – evidenciando a través del texto sus múltiples e importantes conexiones con los diálogos.

Palabras clave: Escritura, Metafísica, Platón, Séptima Carta, digresión.

Introdução

Das obras de Platão que chegaram até nós, além dos diálogos, temos uma coletânea de treze Cartas. Dentre elas, a *Carta Sétima*¹ é a mais importante, pois se essa carta é autêntica, estamos diante do único de seus textos sobreviventes que expressa uma posição filosófica tardia de Platão (428-348 a.C). Por volta dos 75 anos, escreve de forma “direta”, em primeira pessoa, sobre suas viagens em que auxiliaria a influenciar no

¹ Em língua portuguesa, uso a tradução de Juvino Maia Jr. E Trindade dos Santos (2008) – quando usar sua tradução, indico no corpo do texto. Eu mesmo traduzo algumas passagens, e nessas passagens não indico o tradutor.

governo de Siracusa pela educação filosófica do tirano, sobrinho de seu discípulo Díon, mas também nos conta sobre o conhecimento do filósofo, e a história de seus esforços para “resgatar” a filosofia e seus amigos (347e). Se Platão é o autor da carta, é talvez o único lugar em que se expressa diretamente sobre sua filosofia, em seus aspectos práticos e teóricos. Caso contrário, sua visão somente pode ser inferida dos personagens dos diálogos, muitas vezes nos levando a diversas interpretações e hipóteses especulativas, evidenciando a questão da “anonimidade” platônica: nenhum dos personagens dos diálogos escritos (nem Sócrates) expressam as próprias crenças e argumentos de Platão.

Algumas cartas são de autoria mais debatida, as outras são vistas (em geral) como espúrias². As críticas acerca da autenticidade se concentram em vários *fronts*: o estilo-linguagem da carta, sua confirmação histórica, suas motivações e contexto literário e o conteúdo “doutrinal” (político e filosófico) em comparação com os diálogos autênticos. Nesse artigo, exploro mais especificamente o conteúdo filosófico da digressão.

Muitos filósofos, tanto na antiguidade (Isócrates, Cícero, Seneca) como na modernidade (Descartes, Leibniz, Voltaire), escreveram cartas como formas de expressar seus pensamentos (Noburu, 2022). A carta poderia nos lançar luz sobre que ideias o filósofo realmente propugnava por trás de tantos e até mesmo opostos personagens? (Morais, 2003, p.15). Pretendo mostrar como na carta, especificamente na digressão, temos, em poucas, mas densas páginas, a chance de uma aproximação única acerca das considerações platônicas sobre a educação filosófica e o caminho necessário ao conhecimento (ἐπιστήμην) dos seres (ὄντων).

² Uma das dimensões importantes que podem favorecer a autenticidade da *Carta Sétima* é a de tentar entender seu conteúdo filosófico e se esse conteúdo está em harmonia com os diálogos certamente autênticos. Para um debate mais aprofundado da autenticidade, ver: Frede e Burnyeat (2015), Irwin (2008), Edelstein (1966), Morrow (1929), Guthrie (1978).

O teste da vida filosófica e a crítica ao livro de Dionísio (340b-341a)

Para entendermos a digressão, precisamos contextualizá-la apropriadamente na carta, principalmente no teste feito por Platão ao tirano e o resultado dessa tentativa de influenciá-lo filosoficamente. Chegaram notícias a Platão de que Dionísio II³ havia, enfim, se interessado pela filosofia. Siracusa era uma potência militar, cultural, política e intelectual mais ao ocidente de Atenas. Platão já havia ido para a Sicília duas vezes antes. O tirano convida Platão novamente a Siracusa. Platão vai, mas vai muito relutante e desconfiado. A carta está contando um *lógos* verdadeiro, no sentido de um testemunho sobre os fatos ocorridos e reforça que Platão foi uma terceira vez até a ilha, para não trair seu amigo Díon e conferir se ainda restava alguma chance no desejo de filosofar de Dionísio. Platão estava sendo ‘testado’ em sua lealdade perante Díon⁴ e Siracusa, além da reputação da filosofia (acusada como sendo mero jogo de palavras) também estar em jogo.

Em 338d, Platão diz que alguns em Siracusa receberam instrução de Díon, e outros aprenderam desses, enchendo a cabeça com aprendizados errôneos (*παρακουσμάτων*) sobre questões filosóficas (*κατά φιλοσοφίαν*). Esses aprendizes foram até Dionísio querer debater com ele questões filosóficas supondo que o tirano teria recebido lições completas de Platão. Dionísio sente prazer em ser considerado versado na filosofia platônica, mas se envergonha de não saber responder a esses aprendizes (de não ter aproveitado a oportunidade com Platão). Assim, ele ficou com um desejo de instrução mais definitivo, e seu amor por fama o incentivou a chamar novamente Platão. Com algumas recusas de Platão (por estar velho, por exemplo), Dionísio fica ansioso e nervoso e manda uma trirreme e uma carta

³ Filho do tirano Dionísio I.

⁴ Discípulo de Platão em sua estada na Sicília. Platão procura intermediar as relações entre Díon e Dionísio – que estavam brigados por conta da suposta traição de Díon. Também a aliança entre Arquitas em Tarento e Dionísio estava ameaçada – uma aliança que Platão tinha ajudado a criar diplomaticamente em suas visitas anteriores.

“ultimato” prometendo que, se Platão viesse, as relações com Díon iriam melhorar, (caso contrário, nada seria feito).

Platão, relutante vai, e aplica um teste (ἔλεγχον, 340b, 341b) ao chegar, para aferir o comprometimento do interessado. Estamos diante do *teste* da vida filosófica e da fibra moral e não de um teste doutrinário. Platão queria ver se Dionísio estava realmente com a chama (πυρός) da filosofia e era capaz de buscá-la (340a). Esse teste consiste em expor uma espécie de programa de estudos, junto com os desafios e esforços envolvidos no processo, e então observar a reação do aluno. Mas Dionísio diz já saber o suficiente das doutrinas de Platão e despreza-o, diz saber o ‘máximo’ acerca da filosofia, tendo ouvido falar mais de outros do que do próprio mestre. Dizem que Dionísio depois escreve uma obra acerca dessas lições: não para guardar de lembrança, ou com fins nobres, mas para ostentar, como aparência e presunção de saber e poder. Dionísio tem a vontade de parecer ser um governante sábio e cultor das artes e ciências, como seu pai. O tirano supostamente publicara um livro com ideias ouvidas de outros como se fossem ideias originais suas⁵. Platão também está se desvinculando de ser o mestre, tanto dessa obra quanto das opiniões que a alimentaram. A reação de Dionísio ao teste de Platão é de desprezo e soberba:

Nem eu expliquei tudo, nem Dionísio o pedia, pois ele pretendia saber e ter compreendido muito e até o máximo das lições que mal tinha ouvido de outros. Mais tarde, soube que tinha escrito acerca do que ouviu, mas compondo como se fosse obra sua e nada que tivesse ouvido a outro. Não tenho nada com isso (*Ep. VII*, 341b; Trindade Santos, 2008).

A digressão é escrita para desenvolver a avaliação crítica desse livro que Dionísio escreveu. Isso leva o autor da Carta a uma consideração sobre

⁵ Livro supostamente derivado de uma única lição com Platão. Livro sobre a essência da filosofia de Platão – ou suas lições sobre o Bem, sobre os princípios supremos ou fundamentos das Formas, sobre a virtude ou o Uno - esse tema é, em certo sentido, indefinido, mas parece difundir-se por esses. Dionísio deve ter escrito o livro misturando suas palavras com o que ouviu de outros.

a razão de a palavra escrita nunca poder ter sucesso certo em gerar e transmitir o conhecimento ao leitor – manifestando também reservas quanto a escrever sobre certos assuntos. Segundo Dominic Scott (2015, p. ix), “A digressão toca na epistemologia, e também considera os objetos verdadeiros do conhecimento (que a linguagem é muito precária para comunicar): as Formas.”⁶.

A digressão se situa num contexto de crítica da comunicação e da transmissão da virtude filosófica – expondo as dificuldades na constituição desse saber e sua exposição. E esse saber deve ser o fundamento da formação de um governante filósofo e de sua relação com as leis. É um entrelaçamento denso entre conhecimento, filosofia e política em uma passagem curta da Carta, que, apesar de situada num contexto mais prático e histórico, considera vários problemas teóricos comuns também aos *Diálogos*: acerca da relação da linguagem com o conhecimento do ser e da virtude política.

Em 340c-341b, podemos ler os critérios de Platão para seguir o caminho do filósofo: esse caminho exige sério trabalho e tempo. O filósofo, se o é realmente, quando é colocado diante do teste, se maravilha e tem em si uma afinidade com a tarefa como condutora de seu próprio modo de vida em tudo que faz, para melhorar sua memória, sua razão, sua linguagem e seu autocontrole. Não vale a pena viver sem filosofar – esse é o caminho maravilhoso⁷. O filósofo tem uma naturalidade com tais assuntos, mas também o esforço por compreender é um fundamento da virtude filosófica. Os outros, cobertos de opiniões, desconsideram a tarefa e o esforço e já

⁶ Apesar desse nome ‘forma’ não aparecer diretamente na carta, assim como o nome ‘dialética’ – podemos pensá-las como contidas na carta por implicação. O fato desses termos não aparecerem com o mesmo nome na Carta tem sido usado contra sua autenticidade. Mas a escrita livre (não estritamente técnica) de Platão, além de suas reformulações e críticas à sua teoria das ideias e da função da dialética, têm sido utilizados como argumentos para defender a passagem como uma versão tardia da teoria das ideias que não adentra (apesar de guardar em si) os elementos mais técnicos do processo dialético.

⁷ Ressoa com a *Apologia* 38a5-6 “A vida não examinada não vale a pena ser vivida pelo homem” (ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ). A carta também pode ser vista em parte como um autoexame da própria vida de Platão.

acham saber o suficiente. Não adianta culpar o professor se não tiver em si a capacidade de perseguir tudo o que é apropriado à tarefa. É preciso suportar a fadiga e o esforço desse modo de vida.

A escrita é avaliada em sua negatividade, sua inadequação nas mãos do tirano. Dionísio ou não dá valor ao que ouviu, ou considera a tarefa da filosofia muito grande para ele, por não ser capaz de viver (ζῆν) ocupando-se com sabedoria e virtude (φρονήσεως τε καὶ ἀρετῆς) e, mesmo assim, escreve um livro. Trata-se da crítica à escrita tirânica, presunçosa de saber sem saber (relembremos da retórica sofística no *Fedro* 259e-260a), querendo se fazer autoridade sem indicar o fundamento, as fontes e o papel dos outros. Nesse sentido podemos entender a fala de Aristóteles, quando comenta:

[...] 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 Nicomaqueia*, VIII 1147a 21-22)⁸.

Temos então uma crítica radical à possibilidade de o discurso (seja falado ou escrito) fundamentar a verdadeira sabedoria. Há uma tradição que aponta que Platão não ‘comprometeu’ toda sua filosofia em escritos.⁹ Mas o que Platão nos diz na carta é que, em vez de no tratado dogmático escrito ou oral, é preciso pensar no processo de uma dedicação sobre a tarefa e da produção de uma “chama” com muito esforço e tempo.

⁸ “Students who have just begun a subject reel off its formulae, though they do not yet know their meaning, for knowledge has to become part of the tissue of the mind, and this takes time. Hence we must conceive that men who fail in self-restraint talk in the same way as actors speaking a part.”(Rackham, 1934).

⁹Por exemplo na lição acerca o Bem e dos princípios das doutrinas não escritas (Escola de Tübingen-Milão, Kramer e Gaiser), no testemunho de Aristóteles na *Metafísica* e Física, e tradições indiretas.

Por um lado eu sei que alguns outros escreveram acerca dessas mesmas coisas¹⁰, mas esses, nem a si mesmos se conhecem. E pelo menos isso posso afirmar acerca de todos os que escreveram e dos que escreverão, dos que pretendem saber acerca das coisas que eu me ocupo (σπουδάζω), tanto tendo ouvido de mim, quanto de outros, quanto tendo descoberto por si mesmos: não há nesses, de acordo com meu julgamento, conhecimento nenhum acerca do assunto. E não existe tratado (σύγγραμμα)¹¹ meu acerca do mesmo, nem nunca haverá: pois não é de forma alguma enunciado como nos outros conhecimentos, mas a partir de muita dedicação produzida sobre o próprio assunto e da convivência, de repente (ἐξαίφνης)¹², como uma chama que salta, vem a ser acesa uma centelha na alma, que já cresce por si mesma.¹³ (341cd).

O presente do verbo σπουδάζω permite a interpretação de que Platão está falando de seus interesses de pesquisa de forma atual. Seria razoável supor que o assunto de interesse atual de Platão é esotérico (Acadêmico) e específico (os princípios supremos da natureza – o fundamento da teoria das ideias)? Esse conhecimento filosófico não é exprimível por palavras como o de outras disciplinas? Como aliar sua crítica à escrita e ao discurso, sua

¹⁰ As coisas que penso, lições.

¹¹ σύγγραμμα, literalmente ‘com-letras’, ‘texto’ em prosa, documento escrito, tratado.

¹² Segundo Cimasky (2017), ao traduzir ἐξαίφνης por “de repente” temos uma interpretação inadequada. Utiliza-se do advérbio ἄφνω (ἐξαίφνης é uma palavra alternativa para esse advérbio) – raiz ἀπο e νοῦς. O sentido é que esse *insight* não acontece temporalmente (num instante ou rapidamente) mas acontece de um jeito que passa *desapercebido* enquanto acontece, inesperadamente – a conotação temporal não é totalmente inapropriada pois é a consciência desse *insight* (desse aprendizado) que pode acontecer de repente. É a *consciência da cognição* que é de repente, não o evento do aprendizado (que pode ser muito gradual – e por isso passa *desapercebido*). Esse de repente (da chama que salta – o *insight*) é algo que brota *desapercebidamente* até um momento, mais do que algo instantâneo e gratuito.

¹³ A centelha não parece ser o derradeiro final e conhecimento perfeito, mas o próprio motor ou fundamento da continuação da pesquisa sobre o ser em sua totalidade cognoscível.

afirmação sobre nunca ter escrito tratados sobre o seu *sério estudo* (340de), com a escrita dos diálogos e da própria carta?¹⁴ Platão diz que não escreveu nenhum *σύγγραμμα περί αὐτόν* (nenhum tratado sobre esses assuntos).¹⁵

Platão não está simplesmente negando a linguagem. Platão argumenta que escrever sobre tais coisas afigurava-se tão complicado que ele mesmo desistira de fazê-lo e que, se Dionísio o fizera, seria porque não entendera nada. Existe uma dificuldade grave na tarefa de transpor para o discurso certas intelecções superiores (o que é compatível com o trecho da linha dividida da *República* VII). A forma dialógica de escrita atenta para essas dificuldades. Essa crítica à escrita/linguagem pode significar:

- 1) a relutância em escrever ou em falar sobre esse assunto metafísico ou ético: os *Diálogos* não têm a pretensão de abordar esse assunto como sendo uma posição final de Platão como autor – jogando com o movimento e atrito dialético dos personagens na criação filosófica da chama na alma do leitor;
- 2) a renúncia da pretensão de escrever uma lição sobre um assunto determinado (princípios supremos do Ser, Formas, Bem) nas dimensões de uma lição-tratado;
- 3) a possibilidade de seus escritos não serem aquilo de mais sério de que Platão se ocupa (a realidade em si e as formas inteligíveis guiam os escritos paradigmaticamente).

A filosofia não pode ser transmitida como de um recipiente a outro (como de um mais cheio para um mais vazio¹⁶), a filosofia exige experiência vital, tempo e maturação, esforço próprio, convivência com mestres e exercício intelectual e prático com a realidade do tema (Pinheiro, 2004).

¹⁴ Talvez Platão justifique aqui a ausência do diálogo “*Filósofo*” – prometido no *Sofista* (217a).

¹⁵ Ver mais detidamente as páginas 158-159 de Ross, 1951. “Though the Ideas appear in dialogue after dialogue, there is no dialogue which could be called a treatise on the Ideas.” Os *Diálogos* não são escritos como tratados – apesar de guardarem em si essa possibilidade – a caracterização de Aristóteles da obra Platônica como mimética, a descreve como poética apesar de serem escritos em prosa.

¹⁶ *Banquete* 174d-175d.

Ao imitar o diálogo vivo, o texto platônico tenta capturar a plasticidade do processo e é também utilizado na Academia para orientar a discussão dialética. Platão pode não estar se referindo a um conteúdo doutrinário quando diz que não há um tratado sobre isso – se refere a própria experiência da filosofia, do conhecimento e da virtude. O valor dos diálogos não está em veicular uma doutrina ou saber especial, mas de, através de seus recursos dramáticos, transportar aqueles que os leem e releem para o interior da problemática de tal forma que, afetado por ela, o leitor transformado é liberado para o filosofar, tornando-o parte do seu próprio drama. (Trabattoni, 2010). No artigo de Maria Morais (2003, p. 19), a autora faz uma lista de tópicos relativos à ‘doutrina’ de Platão firmados na *Carta VII*. Em dois tópicos mais ligados à digressão a posição é a seguinte:

1- O pensamento em seu mais alto grau é uma aquisição daquele que o persegue; decorre do convívio com um mestre e de um longo e persistente exercício da filosofia, seguidos de uma apreensão súbita da própria alma daquele que o vivencia; não pode ser comunicado através de fórmulas prescritas ou escritas por outrem (341b-342a e 344c-d) (*Apologia, Alcibiades, Mênon, Fedro*). 2 – Os nomes, as definições e as representações dos seres, assim como o próprio processo que culmina no conhecimento, não devem ser confundidos com a realidade mesma daquilo que é conhecido. (*República, Crátio, Sofista*)

Não devemos confundir a experiência do pensamento que participa do conhecimento dos seres com a representação escrita dos seres. O que Platão faz nos diálogos escritos combinando mitos, poética e argumentação discursiva mobiliza as almas a criar ocasiões para testar o significado de filosofar, para o conhecimento das realidades mesmas. A filosofia é uma relação do desejo – não um saber tratadístico. Nós não só fazemos filosofia, mas nos submetemos aos seus efeitos – como uma chama que nos consome por dentro. A escrita, porém, não está de todo desvalorizada:

E ainda sei disso: que escrito ou falado, seria dito melhor por mim. E que, caso fosse mal escrito, a

ninguém afligiria mais que a mim. E se isso me parecesse ser possível tanto de ser escrito quanto falado para muitos, qual coisa mais bela poderia ter sido alcançada para nós em vida e que seria de grande vantagem aos homens, do que ter escrito e trazer à luz a realidade (φύσιν) para todos? Mas não considero bom aos homens a abordagem acerca dos mesmos assuntos que falei, a não ser a uns poucos, aqueles capazes de descobrir por si através de pouca indicação, enquanto os outros, uns por um lado ficariam encheidos de um injusto desprezo em nada razoável, outros por outro ficariam com uma orgulhosa e frívola esperança, como se tivessem aprendido coisas venerandas. (341d)

Como então entender os próprios *Diálogos* escritos em comparação com o livro de Dionísio? Os diálogos são para aqueles que, ao lê-los, não se encheriam de desprezo (pois teriam bom gosto, proporção) nem de frívola esperança (pois não se encheriam de orgulho e soberba). Aqui não se trata de uma hierarquização da fala como superior à escrita – ou da exclusão de ambas. Platão e seus leitores podem então utilizar – de um modo determinado, versões dialógicas de suas preocupações que pudessem ser postas por escrito. Assim como há falas orais que possuem as propriedades precárias da escrita, há textos escritos que permitem realizar toda a potência e liberdade do diálogo oral.

Os *Diálogos* podem não expressar, conter e comunicar a “doutrina avançada e definitiva dos princípios”, mas podem conter informações necessárias e estimular o leitor a entender esse tema. Nenhum *lógos* dos diálogos é equivalente perfeito a *ἐπιστήμη*. Ninguém pode supor, com base nos *Diálogos*, que Platão está comunicando conhecimento aos seus leitores através de palavras. Na *Carta VII* e pelo final do *Fedro*, podemos pensar, alternativamente, que seus escritos querem: 1) que possamos jogar os jogos que ele jogou; 2) que possamos nos recordar daquilo que já sabemos, em uma alusão à reminiscência; 3) indicar sinais para que, se pudermos com pouca ajuda seguir sozinhos os passos daqueles que nos precederam, possamos aprender; 4) que consigamos inscrever em nós seu *lógos*. Aqui

novamente a escrita não é simplesmente excluída, mas reavaliada em seus pressupostos, desconstruída e remontada.

Tanto a convivência quanto a experiência pessoal são fundamentais para a real compreensão da obra escrita de Platão e não se faz independentemente do momento existencial em que o leitor também está em jogo – não há neutralidade e somente absorção de informação:

É que os caracteres exteriores – a escrita, por exemplo – não apreendem o que é essencial na transmissão do conhecimento filosófico: o *lógos* que tem alma e é vivo na alma de quem sabe. Para participar de tal *lógos*, uma inscrição na alma é necessária, inscrição essa que nos leva além do nome, da definição, da imagem e até mesmo do conhecimento *sobre* o tema, e nos lança à contemplação da *coisa em si mesma*, para que participemos de sua luz (Reis, 2004, p. 98-99).

As coisas em si mesmas são acessadas por meios disponíveis a partir de onde estamos e quem somos agora, atenuando assim posturas ultramundanas. O acesso às coisas elas mesmas nos possibilitará um melhor entendimento do aqui e do agora, tal participação transformará eticamente e cognitivamente a vida. A digressão pode ser encarada como o próprio teste que o filósofo tem de atravessar para sabermos se ele está seriamente interessando na verdade e na justiça. Podemos ver nela a tarefa de se alcançar o conhecimento dos seres em suas instâncias últimas e expor as dificuldades e críticas com relação a esse tipo de conhecimento e seu ensinamento. Em que sentido e em que medida a *coisa em si mesma* é apreensível, como é possível aprender sobre ela e participarmos de sua luz? O que a digressão nos diz a esse respeito é compatível com os diálogos?

O método dos cinco: conhecimento, discurso e iluminação.

A digressão forma um todo contínuo com a carta combinando o epistêmico e o discursivo em meio a um contexto ético-político. Toda a

Carta é um campo de batalha contra os falsos *logoi*. (Reid; Gordon, 2019, p. 248). Platão aqui nos faz pensar como estabilizar a relação do poder através de um *lógos* estável ao mesmo tempo que aponta as instabilidades do próprio *lógos*. Platão visa trazer um regime de justiça e verdade à Siracusa mas ao mesmo tempo reconhece as limitações de tentar fazer isso. As armas mentais da sofística e da retórica estavam afirmando o discurso como instrumento a serviço do uso dominador-político da ambiguidade, não como uma forma de conhecer a realidade e promover a virtude. A digressão levanta questões paradoxais sobre a relação entre verdade e estabilidade, poder e conhecimento.

Platão vai falar mais acerca das coisas de que estuda e sobre a lição que tentou apresentar para Dionísio.¹⁷ Ele vai dizer a razão para se opor à possibilidade de escrever essas ‘mesmas coisas’ que ele próprio estuda seriamente (*σπουδαίω*) e de que se ocupa (*πράγματος*). Trata-se de um discurso verdadeiro sobre a precariedade do discurso. Essa crítica começa com a enumeração das condições pelas quais alguém conhece algo:

Há para cada um dos seres, três ¹⁸ necessários pelos quais o conhecimento é produzido. Ele mesmo é o quarto – é preciso colocar em quinto o que é por si mesmo cognoscível¹⁹ e também verdadeiramente é – o primeiro é o nome, o segundo a definição, o terceiro a imagem, o quarto o conhecimento (*Ep. VII, 342ab*).

Temos então cinco “elementos” enumerados: 1. O nome; 2. A definição; 3. A imagem; 4. O conhecimento; 5. O que é em si inteligível. Nas *Leis* (895d), temos uma enumeração similar onde, ao estar em discussão o *saber* sobre verdadeira natureza da alma (e da vida como automovimento),

¹⁷ Ross (1951, p.139) vê essa questão como reportando a ‘teoria’ das Ideias e reforça a *Carta VII* como contendo uma lista dessas Ideias 342d-e.

¹⁸ “A adição de ‘elementos’ é feita por Trindade, mas não há no grego nada que aponte para o nome ‘coisa’ ou ‘fator’. Podemos pensar que Platão está enumerando os meios, instâncias, instrumentos, princípios necessários para o conhecimento.

¹⁹ O Inteligível, cognoscível, *γνοστόν*, em si.

se lista 1. Essência (*ousia*) – que nos faz pensar no em si, 2. A *definição* da essência e 3. O *nome*. O número ‘par’ como exemplo: tanto o *nome* como a *definição* falam sobre a mesma *coisa* essencialmente. Essa enumeração pode nos fazer lembrar também do *Parmênides* (142a): em uma passagem se discute sobre ‘o que não é’ e se diz que ‘o que não é’ não admite nem nome (ὄνομα), nem expressão (*lógos*), nem percepção (αἴσθησις), nem opinião (δόξα), nem conhecimento (ἐπιστήμη). Também se investiga ali (142a) se essa restrição é verdade quando se trata do Uno.

Essa listagem da digressão toca em elementos ontológicos, linguísticos e epistemológicos intrincados – e desafiadores para um forjador tratar rapidamente. Nicholas White (1976) afirma a ‘ortodoxia’ das ideias da digressão, sendo um desenvolvimento de diálogos como *Mênon*, *Teeteto* e *Sofista*²⁰. São relações colaterais complexas da sua crítica à escrita do tirano que geram intrincadas relações entre episteme, *lógos* e realidade e são colocadas em jogo para reprovar a imprudente tentativa de Dionísio escrever um livro e querer parecer sábio, virtuoso e poderoso por isso.

Platão vai discorrer sobre os cinco, *exemplificando* com o conhecimento do círculo. Essa escolha do círculo não é aleatória: no *Parmênides 137e*, temos essa definição na refutação da atribuição da forma de redondo ou linear ao Uno (já que não tem partes e é ilimitado). Já no *Timeu 33b*, está em causa a forma do mundo:

Por isso, para o arredondar, como que por meio de um torno, deu-lhe uma forma esférica, cujo centro está à mesma distância de todos os pontos do extremo envolvente – e de todas as figuras é essa a mais perfeita e semelhante a si própria – considerando que o semelhante é infinitamente mais belo do que o dissemelhante.²¹

²⁰ Não se trata, na carta, de uma teoria da predicação (como faz no *Sofista*) pois seria excessivo entrar demais nessas delicadas considerações metafísicas no contexto da carta.

²¹ Tradução do *Timeu* de Lopes (2009). A possibilidade de a esfera englobar todas as formas estereométricas será mais tarde desenvolvida por Euclides.

Os três primeiros elementos são discursivo-sensitivos e são sujeitos às mais variadas críticas²². Vejamos algumas considerações sobre cada um dos elementos ou condições do conhecimento:

1. O nome – ὄνομα (por exemplo: o nome “círculo”): sua convencionalidade é alvo de crítica – o ‘redondo’ poderia ser chamado ‘quadrado’ sem o objeto *em si* ser alterado. Vemos, nessa crítica, ecos do *Crátilo* na discussão entre a naturalidade ou convencionalidade dos nomes e a dúvida sobre nossa capacidade de conhecer se os nomes estiverem em fluxo (385b-386e). Teria Platão já “superado” essa suposta fragilidade do *lógos*? Segundo alguns opositores dessa relação com o *Crátilo*, Platão diz que a definição é estável, por mais que os nomes variem²³. Mas o que ainda está em jogo na passagem é um contraste entre a convencionalidade dos nomes (cada cidade cria um nome para a mesma coisa) e a natureza própria dos entes. Viktor Ilievski (2013, p.12) afirma que Sócrates no *Crátilo* vai enveredar numa crítica tanto do naturalismo quanto convencionalismo, numa concepção de epistemologia eidética (conhecimento direto dos princípios ou Formas), investigando as coisas nelas mesmas com *nous*, ao invés de através de nomes (seja através da sua mimética fonética ou de análise etimológica, pois mesmo a linguagem é múltipla e tem etimologias divergentes). Como identificar o belo como sempre belo ou o bem como sempre bom sem ir além do plano em eterna mudança dos particulares?

2. O discurso definidor – λόγος. Por exemplo: “uma figura com todos os pontos equidistantes do centro”²⁴. Essa definição geral engloba tanto o círculo plano quanto a esfera. Estamos aqui diante do *lógos ousias* – (nomes e verbos), uma definição que dá a essência geral, λόγος que

²² Não teríamos critérios para decidir acerca do conhecimento somente a partir da convenção das palavras e das percepções de imagens ou percepções sensíveis. A linguagem é um instrumento flexível: talvez mais permanente do que o sensível, porém também não imutável como uma intuição intelectual absoluta.

²³ Ver a discussão de Frede (2015)

²⁴ Em *Timeu* 33b e *Parmênides* 137e

responderia à questão Socrática sobre a definição – *o que é?* Porém Platão adicono algo novo e diz que esse *logos* mostra a qualidade (*poion*) de algo ao invés do que ele é “puramente”, fazendo uma distinção entre o que uma coisa é (*ti esti*) e como ela é qualificada (*poion ti esti*)²⁵. Essa é uma das características da precariedade do *lógos* em corresponder ao anseio da alma: o que uma coisa é em si. Os diálogos também declaram que os nomes assim como as definições não são fixas e estáveis (*Crátilo*, 384b-e; *Theaetetus*, 208a);

3. A Imagem – ou percepção/objeto sensível – εἶδωλον, por exemplo, círculos desenhados no papel, que podem se apagar, são exemplos sensíveis e *datum* corpóreo-materiais que estão sujeitos ao devir. Seriam os fenômenos insubstanciais, reflexos do real, sombras ou aparências sempre permeadas pelo seu contrário (por exemplo o círculo desenhado pode ser deformado e perpassado por retas tangentes, ao contrário do círculo em si). Essa representação sensual é caracterizada de maneira similar na *República* VII, 534c, e nos faz lembrar que as figuras desenhadas das matemáticas não correspondem plenamente às entidades matemáticas (*Rep.* VII, 527a);

4. O conhecimento, inteligência e opinião verdadeira na alma (ἐν ψυχᾷ): aqui também se referindo à intelecção (νοῦς), conhecimento (ἐπιστήμη), opinião verdadeira (δόξα ἀληθής) – esse conhecimento existe não em sons nem em palavras – mas em uma unidade ‘na alma’ (‘sentido’ do círculo na alma). Esses três subelementos (intelecção, conhecimento, opinião verdadeira) são ‘mentais’ e se servem de 1, 2 e 3 para alcançar o 5. A inteligência (νοῦς) é mais próxima do quinto. Curioso notar que Platão não foca tanto na diferença entre opinião e conhecimento, ressaltando mais o ser “mental” tanto do juízo opinativo quanto do conhecimento. O quarto não é uma fisiologia cerebral do conhecimento, mas uma experiência

²⁵ Essa nova formulação é colocada sob suspeita por aqueles que duvidam da autenticidade da carta. Essa formulação também é colocada por Edelstein (1966) como sendo mais aristotélica.

cognitiva em processo ou o processo de cognição em geral, uma inteligência psíquica, diferente dos três elementos anteriores e também do quinto.²⁶

O quarto é o conhecimento, a inteligência²⁷ e a opinião verdadeira acerca desses²⁸. Tudo isso deve ser considerado como uma unidade, existindo não em sons nem em formas de corpos, mas nas almas. Ela sendo manifestamente de natureza diferente tanto do próprio círculo quanto dos três ditos antes. E dentre esses a inteligência por um lado se aproxima mais do quinto em afinidade e semelhança, e por outro lado se afasta mais dos demais (342c-d).

O quarto elemento é o conhecimento sobre algo²⁹, um elemento sujeito às obscuridades e perplexidades enquanto apreensão mental e linguística ou representação, uma faculdade na alma. Platão coloca ‘juntos’ inteligência, entendimento, opinião verdadeira³⁰. Aqui já há um distanciamento do discurso externo-corpóreo para a esfera anímica ou da “escrituração” na alma (*Fedro* 276a). Esse quarto elemento não cabe em forma de corpos nem de sons. Como entendimento, *voûç* é o elo entre o discurso e o em si da realidade, por ser mais próximo deste último. O *voûç* é a mais alta faculdade intelectual, não é a habilidade de raciocinar as coisas até tirar delas uma conclusão, mas é o que dá uma imediata e intuitiva compreensão da realidade, um contato direto entre mente e verdade

²⁶ Ver semelhanças com *Teeteto* 187a.

²⁷ *voûç* – pensamento, inteligência, mente, intelecto.

²⁸ Acerca dos três elementos anteriores (nome, definição e imagem).

²⁹ Podemos pensar que aqui se cai numa circularidade (queremos saber os elementos que originam o conhecimento e listamos o conhecimento como o quarto elemento). Ross na p. 141 nos adverte que se trata aqui do conhecimento parcial, misturado à opinião, com que começamos nossa busca pela essência, numa *alma* ‘encarcerada’.

³⁰No texto. não parece estar tão em jogo a diferença entre opinião verdadeira e conhecimento (agora se trata mais da diferença entre ‘*ti*’ e ‘*poion ti*’).

(Guthrie, 1978, p.406). Esse saber na alma se aproxima mais das realidades últimas³¹.

5. O inteligível, o que é em si (autó) realmente cognoscível γνωστόν. O círculo em si mesmo em seu ser é separado da imagem sensível, dos nomes e das mentes, num lugar inteligível. Em *República* 477a – temos que o γνωστόν é associado ao conhecimento do que é - ao ser absoluto ou ao que inteiramente é, enquanto o não-ser é associado ao (incognoscível), a opinião é intermediária entre ser e não-ser. O inteligível é diferenciado do opinável δοξαστόν (478ab). Em *Rep.* 510 o cognoscível é tratado como o original (Forma) é comparado com a cópia (na linha dividida). O quinto, dito inexprimível pelo discurso-imagem, só será possível mostrá-lo na alegoria ('imagem') da produção de uma centelha: da prática filosófica e do atrito dialético. As dificuldades de adquiri-lo podem ser semelhantes às de *Parmenides* 133bc.

Essas reflexões acerca dos cinco surpreendem quem tenha caracterizado Platão como hostil aos sofistas, como se Platão dispusesse de uma ciência segura, rigorosamente articulável numa doutrina, totalmente impermeável às muitas dificuldades levantadas pelos sofistas acerca da possível existência de semelhante ciência (Trabattoni, 2003, p. 185)³².

Platão, após essa listagem dos cinco, faz uma lista do que seria o quinto – ou o o 'ser em si' – uma *pluralidade* de campos objetuais ou formas. Platão dá exemplos do 'quinto': Figuras Geométricas, Cores, Bem, Belo, Justo, Corpos Naturais e Artificiais, Seres Vivos e Caracteres nas Almas, todas as Ações e Paixões (παθήματα). As Ideias são diretamente

³¹Lembrar do supraceleste no Fedro 247c- “A essência que realmente existe e é sem cor e sem forma, impalpável e só pode ser percebida pelo guia da alma, o *intelecto*, sobre ser o objeto do verdadeiro conhecimento, tem aqui (na região supra-celeste) sua sede.” Podemos considerar a inteligência e a coisa em si mais avizinhas pela sua 'não-forma' – sua 'não corporeidade' – apesar da dependência e do concurso do corpo para se conhecer no caso da inteligência humana. Não é para outro mundo que Platão aponta, mas para essa visão da inteligência misturada com o corpo.

³² Pensamos em Górgias e Protágoras.

relacionados a esses tipos de ‘objetos’ listados (temos aqui um inventário do mundo, ou uma lista de universais, dos campos objetuais do conhecimento).³³

É preciso que nomes, imagens, definições e conhecimento na alma se liguem a “coisas estáveis” (Reid, 2019, p. 259). É preciso, ao mesmo tempo em que se usa de um determinado modo nomes, imagens e proposições, transcendê-los em seu uso, para alcançar o ser em si. Apesar de não aparecer com o nome Forma (εἶδος ou ἴδεα), esse conceito está implicado pelo quinto elemento. Os “quatro” primeiros são necessários em todo processo de conhecimento de cada um dos seres. Podemos pensar aqui no *Teeteto*, onde temos uma formulação do conhecimento ora como percepção, ora como opinião verdadeira acompanhada de definição (ou explicação racional) (202).³⁴

Segundo a digressão, o que a alma procura é o ‘τι’, o ser, separado tanto do sujeito (inteligência, opinião, conhecimento) quanto dos instrumentos externos (imagem, nome, discurso). Esse quinto (τι) é o “objeto” último do conhecimento – objeto que é refratado através dos nossos

³³ Uma nota na página 143 (e na página 32) de Anders Wedberg (*Plato's Philosophy of Mathematics*) 1955 faz um apanhado das Ideias nos *Diálogos*: 1) Ideia de Beleza – talvez a mais citada por Platão (*Eutidemo*, *Hippias Maior*, *Crátilo*, *Protágoras*, *Menon*, *Fedro*, *Fedon*, *República*, *Parmênides*, *Filebo*, *Teeteto e Carta VII*);. Outras ideias valorativas: Bem, Justiça, Virtude. 2) Ideias gerais: um – múltiplo, igualdade e diferença, semelhança e dessemelhança, ser e não-ser, (*Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Timeu*).

3) Ideias matemáticas (Ideia do círculo, do diâmetro, de Um, Dois, Três, etc.) *Fedon*, *República*, *Parmênides*, *Teeteto*, *Político*, *Filebo*, *Carta VII* 4) Ideias de tipos naturais (Ideia de Homem, Touro, Pedra). *Parmênides*, *Teeteto*, *Político*, *Timeu*, *Filebo*, *Carta VII* 5) Ideias de tipos artificiais (Mesa, Cama). *Crátilo*, *Fedon*, *República*, *Carta VII e Leis*. Wedberg também cita outras passagens em que certos itens são tratados como Ideias: Calor e Frio, Vida e Morte, (*Fedon*), Cores (*Carta VII*). Platão também pode usar a palavra ‘forma’ em outro sentido não metafísico.

³⁴ Não adianta declarar o que o conhecimento é (percepção, opinião verdadeira, justificação), mas é preciso mostrar as dificuldades para aqueles que acham que conseguem caracterizar facilmente a apreensão pela alma. (Crombie, 1963, p.126 – *Plato on Knowledge and Reality*)

pensamentos, palavras e diagramas – das várias mídias. A diferença entre ο τι e ο ποῖον τι é a diferença entre ‘a coisa em si’ e ‘as coisas como aparecem imprecisamente para nós’. E se eu não sei *o que* (*quid* – τι εστιν) uma coisa é, como eu posso saber qual sua qualidade (*qualia* – ὁποῖον), suas propriedades? Essa diferença parece ecoar o *Menon* 71b³⁵, quando Sócrates diz não conhecer se a virtude é convencional ou natural, pois não sabe o que é a virtude, e *Eutífron* (11a-b).

Os três primeiros não alcançam o último pela fragilidade inerente em seu instrumental. A experiência com o quinto não pode ser assentada por conta da precariedade da linguagem (e da precariedade da mescla de inteligência e opinião), ainda menos ser traduzida na escrita fixa.

Platão recapitula a causa de o discurso (nomes e verbos, descrições) ser precário: ora sua fixidez inflexível, ora sua convenção e propriedade qualitativa. “Queremos conhecer não só a qualidade de algo, mas o ser”. Sendo o ser (o que é) e a qualidade (o que é *como* é³⁶ numa proposição) dois *modos de ser* diferentes. Há uma diferença entre as meras propriedades predicativas de um objeto (τό ποῖον τι) e a indicação de sua essência (τό ὄν), seu ser. Todos ‘os quatro’ são obscuros e aporéticos e se estendem à alma quando procura conhecer o ser por palavras e fatos indicativos (343b-c). Fatos e palavras seriam refutáveis pela sensação, enchendo o homem de obscuridade.

Os Diálogos escritos de Platão não têm a pretensão de comprometer seu pensamento fixado – e adota o jogo dialógico como concepção de

³⁵ Sócrates está perguntando o que é a virtude para saber qual sua natureza, e diz: “quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é?” (*Menon* 71b), ὁ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστιν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδέην; *Mênon* cita uma lista de diferentes virtudes para diferentes tipos de pessoas diferentes, e Sócrates critica que a definição deve dar conta da unidade de uma multiplicidade. Similarmente, no *Eutífron*, na busca da definição do que é a santidade (piedade), *Eutífron* apresenta um atributo somente (o atributo de ser amado pelos deuses) (algo que acontece com o tema em questão - πάθος, e não a essência οὐσίαν da santidade – o que o santo é (ὄν). O que parece “novo” na carta é a culpabilização dessa diferença (ou certa falha na resposta sobre o que é) à própria fraqueza da linguagem (sua mistura qualitativa).

³⁶ No *Mênon* 71b, temos uma indicação de que a qualidade é identificada com a atribuição de um predicado (ser isto ou aquilo).

composição filosófica, revelando a distância inevitável entre pensamento ativo (o filosofar dialógico) e linguagem falada ou escrita. Platão atenta para a produtividade e plasticidade questionadora do pensamento e do aprendizado e a fixidez-convencional da escrita - mas também revelando suas semelhanças: o pensamento é diálogo na alma, portanto também linguagem, mas linguagem viva e criadora de sentido, em automovimento.

Escapar das amarras sofisticadas e relativistas é tentar alcançar o cognoscível em si (“alcançar” a coisa em si, o ser em si, parece ser a tarefa da filosofia). Gadamer (1980) também fala da digressão como meios para alcançar o *insight*. “Em si” é uma palavra-chave da metafísica passada de boca a boca (Agamben, 1987).

Platão chega a dizer que qualquer um que tente apresentar o quinto cai em aporia, vítima de quem o critica “ignorando algumas vezes que não é a alma daquele que escreveu ou do falante que é contestável, mas a natureza de cada um dos quatro modos, defeituosa por natureza”. O conhecimento ainda é possível?

Mas a travessia através de todos eles, transitando para cima e para baixo cada um deles, com muito esforço engendra o conhecimento, quando a boa natureza daquele que conhece se alia à boa natureza do que é conhecido. Mas caso seja de má natureza tanto para aprender quanto para as disposições ditas, como a condição da alma da maioria, então há corrupção, nem Linceu³⁷ faria com que esses vissem (*Ep. VII*, 343d).

São então traçados critérios adicionais para a produção desse conhecimento: afinidade com o assunto, convivência (tanto com o assunto quanto com a comunidade de pesquisa), *memória*, receptividade, um hábito ἦθη como disposição, todos conjugados para aprender sobre virtude e vício, com todo esforço e muito tempo (μετὰ τριβῆς πάσης καὶ χρόνου πολλοῦ), o verdadeiro de tudo o que é (344a).

³⁷ Herói mítico de visão extraordinária.

Há tradições como o neoplatonismo e Plotino que invocam a influência de conceitos como iniciação, visão e iluminação. Recorre-se a experiências limite ou situações de exceção – cujo conteúdo só pode ser apropriado pelo caminho da experiência de si, e não somente pela comunicação de proposições e argumentos. A linguagem e a escritura se veem confrontadas com seus limites, principalmente quando se trata do conhecimento dos últimos e mais importantes princípios de todas as coisas. A literalidade de uma proposição não equivale à posse de sabedoria e conhecimento. O que é uma proposição e o que quer dizer acaba sendo multívoco e pouco claro enquanto não se tome em consideração o falante atrás da proposição e que a usa, assim como o interpelado, a quem *algo* há de ser dado a entender com ajuda da linguagem (Wieland, 1991, 25). Os escritos e a doutrina fixa (seja vista nos diálogos ou na tradição indireta) não são o substituto para o diálogo vivo e dialético, um processo do pensamento e cognição automovente na alma. A iluminação filosófica significa o brilho do pensamento que agora se reedita frente aos desafios. Essa iluminação não pode ser fixada em letras nem em sons e é uma indicação da experiência integral de esforço próprio, debate no discurso e convivência (σὺζῆν) com um mestre/comunidade enfrentando provas e testes. É um cume intelectual e emocional que motiva o processo de aprendizado. Os cinco elementos isolados nada são se não são colocados em dinâmica e animados pelo pesquisador nesse movimento de comunicação e convívio. Nenhum dos elementos é ontologicamente independente dos outros (Robert Allinson, p.8). Só um trabalho de “forçar” de forma dialética os quatro uns contra os outros, descer e subir através deles, inquirindo e refutando, possibilita o conhecimento na alma sobre a coisa em si (pressuposta no debate) ‘brilhar’ e alcançarmos o entendimento filosófico a que nós damos o nome de verdade.

Na *República*, também vemos essa imagem da *chama*, quando Sócrates trata da justiça no Estado (em larga escala), e também da justiça na alma do indivíduo (pequena escala) para, ao esfregar uma contra a outra, fazer a Justiça *brilhar como uma chama*. Lembrar também que no topo da linha dividida está o *noein* – o mais próximo do quinto.

A fricção entre os dois quando esfregados juntos possibilita um lampejo de luz em que a *Justiça* irá brilhar diante de nós, e a visão que for então revelada nós iremos fixar em nossas almas (*Rep.* 434e-435a).

No *Banquete*, diálogo que pode ser lido como uma espécie de ‘teste’ (fricção) dos discursos elogiosos sobre o amor, temos uma relação significativa com a digressão, quando Sócrates, na lição de Diotíma, fala sobre ascender por degraus dos corpos belos, almas belas, discursos belos, artes, leis belas e ciências belas, para chegar ‘de repente’, ‘desapercebidamente’, a participar da visão do Belo absoluto (relação semelhante com ἐξαίφνης aparece na Carta). Em 210e esse surgimento repentino ou visão súbita é também aquisição da virtude. Também o *Parmênides* é um diálogo que pelas confrontações metódicas sobre o uno e o ser, acabam fornecendo *insights* para a compreensão desse tema.

Platão, ao final, alerta sobre a escrita pretensiosa de Dionísio e de outros escritores e oradores. Mais do que uma teoria do conhecimento ou uma doutrina, a digressão é uma reflexão acerca da comunicação e do aprender e ensinar enquanto método e prática filosófica. Temos assim descrita a ironia perante as pretensões exacerbadas de um saber fixado: infinitude da tarefa da filosofia e finitude dos recursos do ser humano. Vemos no texto que Platão está plenamente consciente das dificuldades do saber dos “princípios primeiros ou últimos”, do “estudo do ser, da verdade e da virtude em sua totalidade”, e, portanto, um Platão que não se compromete a expressar posições últimas sobre tais assuntos em seus escritos filosóficos. Mesmo assim não se cala, trabalha sua fala dialogicamente com possíveis que garantam a chance de um caminho de admiração e orientação do desejo para a tarefa de alcançar uma luz, uma centelha do γνωστόν, em direção à *quilo que é verdadeiro* (ὁ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθὺς ἐστὶν ὄν), na medida que for possível aos homens.

E com esforço forçando uns contra os outros, cada um desses, nomes e definição, aparências e também sensações, examinando com cordiais exames e tratando

sem inveja³⁸ as perguntas e respostas, brilham a sabedoria e compreensão de cada um, alcançando o tanto quanto é possível para o ser humano. E assim para todo homem sério será preciso de muito para não escrever se comprometendo ao mesmo tempo com a má-vontade e perplexidade dos homens. E a partir daí é preciso reconhecer uma conclusão, que sempre que alguém veja composições escritas seja em leis pelo legislador, ou quaisquer outras de alguém, que então essas [composições] não foram para ele o mais sério, se é realmente sério, foi colocado num lugar mais nobre do que esse. E se realmente sendo sérias para si essas coisas, as colocou em escritos, “então”, não deuses, mas mortais “o fizeram perder o juízo” (*Ep.* VII, 344abc).

A visão que estala com o conhecimento filosófico, a luz, a ‘conversão’ é em cada um (apesar de ter de surgir novamente do jogo da razão, da sensação, da linguagem, do outro, do fogo das perguntas – não sendo então visão solipsista, mas intersubjetiva e relacional). Novamente parecemos estar ao encontro da mensagem delineada na segunda parte do *Fedro*: a escrita é reavaliada a partir da meta-escrita de pesquisa, que embasa ou direciona os escritos. Desse modo, podemos pensar na forma dialógica viva (Platão) em contraste com o tratado descritivo monológico. Se ele optou por uma forma e não outra, isso reflete sua escolha criadora da realidade e o material documental que explora. Será preciso muito esforço para escrever sem se submeter à má vontade, inveja e dificuldades humanas: a escrita deve ser direcionada para o divino e não para a calúnia dos homens.

Na digressão, o autor trata da seriedade com que cada um considera os seres, sabendo das dificuldades na busca da essência deles. A escrita é um jogo em comparação com a mais séria escritura da alma e do amor ao saber. O Tirano precisaria pesquisar e conhecer os seres para poder governar com justiça e sabedoria – não apenas se fiar em escritos (que são como ficções). A partir daqui, a ‘digressão’ termina com uma lição sobre Dionísio

³⁸φθόνον ora traduzido como má vontade, ora como inveja, soberba.

e a qualquer um que tenha escrito sobre os ‘primeiros e supremos elementos da natureza’ (ἔγραψέν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων), dizendo daquilo que escreveram que não ouviram nem aprenderam nada de são.

Aquele que acompanhou essa narrativa (μῦθος) e também à digressão compreenderá bem que tanto Dionísio ou alguém menor ou maior que escreveu acerca dos supremos e dos primeiros princípios da natureza, nenhum ouviu nem aprendeu nada que era saudável daquilo que escreveu, de acordo com meu argumento. Pois semelhante a mim, se reverenciava essas coisas, não teria ousado publicá-las em desarmonia e inconveniência. Pois não escreveu com vistas à recordação – pois não é extraordinário ninguém se esquecer disso, caso tenha abraçado uma vez na alma: pois cabe em bem poucas palavras³⁹. Se realmente escreveu, foi por causa de vergonhosa soberba, seja por ter tirado de si mesmo, seja por ser participante da educação, que não era merecedor, se desejava ter a fama da participação (*Ep.* VII, 344d).

Nessa passagem final da digressão, nos vemos transportados novamente para o *Fedro*, especialmente no que nos diz da conveniência ou inconveniência (ἀπρέπειαν) de escrever e sobre a constante temática da soberba ou pretensão de conhecer e da ganância por fama (aparência de saber – 275b) e poder nos discursos (ou de se associar a eles). A experiência da verdade ou o *insight* vai além da doutrina escrita ou falada. Ao usar a palavra μῦθος, Platão coloca sua narrativa em jogo, e não uma configuração poético-fantástica ou órfico eleusiana, como numa iniciação. ‘Fantástico’ ou ‘místico’ talvez sejam palavras inapropriadas para capturar o texto platônico e o processo dialético exigido na maestria trabalhosa dos quatro. Um modo de vida de pesquisa em conjunto é necessário para compreender o conhecimento ou apreensão do ser (Guthrie, 1978, pág. 412). Do ponto de

³⁹ ‘Platão’ ironiza com as ‘poucas palavras’ das lições que Dionísio aprendeu com outros e com ele, e que provocaram o ‘ambicioso de honra’ ‘φιλοτιμίας’ escrito – um ‘amor pelo status, honra’ nos escritos. Pode se referir à brevidade do discurso acerca dos princípios (ou, das ‘lições’ públicas de Platão, - pode se referir à frase (Burnyeat, 2015): ‘O Bem é Um’).

vista dessa crítica epistemológico-retórica, os *Diálogos* são vistos como uma ponte para essa experiência do leitor com o despertar do *insight* e a compreensão do conhecimento enquanto participação na criação de verdades filosóficas vivas. Como Morrow nos diz sobre a conversão depois da conversação em (1929, p. 344): “a dialética é no melhor dos casos somente a preparação da mente para uma iluminação (ἐκλαμψις). Sem essa experiência todo o trabalho anterior é em vão.” Similarmente K. Sayre (1995, p. 227) argumenta “Platão escreveu a maioria dos seus maiores diálogos como instrumentos de ensinamento para guiar o leitor atencioso para o tipo de *insight* que ele nos falou na *Carta Sétima*”. O conhecimento dos seres na digressão é essa bela e difícil jornada que só se transmite de forma dialógica e experiencial e combina investigação e ação. Vimos assim algumas conexões fundamentais da *Carta Sétima*, especialmente da digressão, com os diálogos, notando nesse percurso uma metodologia que, se não platônica, está muito próxima de sua agenda filosófica.

Referências:

AGAMBEN, Giorgio. SCHIESARI, Juliana. (1987). the thing itself – Substance, Vol. 16, No. 2, Issue 53: Contemporary Italian Thought, pp. 18-28. Published by: The Johns Hopkins University Press.

ALLINSON, Robert E.. (1998). *A Rectification of Terms in the Epistolary Plato: Re-Reading Plato's Seventh Epistle'*. CUHK Journal of Humanities.

BLUCK, M.A... (1949). *Plato's Life and Thought with a translation of the Seventh Letter* Great Britain Arrowsmith Ltd. Bristol.

BLUCK, R. S. (1949). *Plato's Biography: The Seventh Letter*. The Philosophical Review, vol. 58, n.5 Duke University Press.

BURNYEAT, Myles. FREDE, Michael. (2015) *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*. Edited by Dominic Scott. Oxford University Press.

CASSERTANO, Giovanni. (2010). *Paradigmas da Verdade em Platão*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil.

CIMAKASKY, Joseph. (2017). *The Role of Exaiphnes in early greek literature*. Philosophical transformation in Plato's Dialogues and Beyond. Lexington Books.

- CLARCK, Sherman. (2015.) *The Seventh Letter and the Socratic Method*. University of Michigan Law School.
- COOPER, John M. (1997). *Plato Complete Works*. Hackett Publishing Company, Inc, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- CROMBIE, I. M.. (1963). *An Examination of Platos Doctrines: II Plato on Knowledge and Reality.*, London and New York, Routledge Library editions: Plato. 1ª ed.
- COSTA, G.G. (2013) *A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão*. Archai 11, p. 33-46.
- DEANE, Philip. (1973) *Stylometrics do not exclude the Seventh Letter*. Mind, New Series, vol. 82, n. 325. Oxford University Press.
- DONINI, P. FERRARI, F. (1973). *O exercício da razão no mundo clássico: perfil de filosofia antiga*. São Paulo: Annablume Clássica.
- EDELSTEIN, Ludwig. (1966) *Plato's Seventh Letter*. Leiden. E. J. Brill.
- GADAMER, Hans Georg. (1980) *Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter*. In *Dialogue and Dialectic – Eight Hermeneutical Studies on Plato –* translated by P. Christopher Smith. Yale University Press, New Haven and London.
- GONZALEZ, Francisco. (1995) *The third way: new directions in Platonic studies*. Rowman e Littlefield Publishers. United States of America.
- GONZALEZ, Francisco. (1998) *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*. Northwestern University Press.
- GILSON, Etienne. (1988) *Linguistics and Philosophy: an essay on the philosophical constants of language*. Chapter Title *The Seventh Letter* University of Notre Dame Press.
- GRISWOLD, Jr. (1988) *Platonic writings Platonic Readings*. New York. Routledge.
- GORDON, Jill. (2019) *Power/Knowledge in Syracuse or why the Digression in the Seventh Letter is not a Digression*.
- GUTHRIE, W.K.C.. (1975). *A history of Greek philosophy. Vol. 4: Plato, the man and his dialogues: earlier period*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GUTHRIE, W. K. C.. (1978) *A history of Greek philosophy, Vol 5. The later Plato and the Academy*. Cambridge University Press, Cambridge.

- HANKINS, James. (1990) *Plato in Italian Renaissance*. E. J. Brill, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln.
- HADOT, Pierre. (1998) *Qué es la Filosofía Antigua?* Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. Fondo de Cultura Económica, México, DF.
- ILIEVSKI, Viktor. (2013) *Language and Knowledge in Plato's Cratylus*. FILOZOFIJA, 12, N.35, pp. 7-25, December.
- JAEGER, Werner Wilhelm.. (2001) *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes.
- LEVISON, M., MORTON, Q. WINSPEAR, A. D.. (1968). *The Seventh Letter of Plato*. Mind, New Series, vol. 77, n. 307; Oxford University Press.
- LOPES, Rodolfo. (2013). *A organização tetralógica do corpus Platonicum: uma revisão do problema.*, Dos Homens e suas Ideias – Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Imprensa da Universidade de Coimbra -IUC
- LOPES, R.. (2009). *O Timeu de Platão: Mito e Texto: Estudo teórico sobre o papel do mito-narrativa fundacional e tradução anotada do texto*. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Dissertação.
- LOPES, R.; CORNELLI, G.. (2016) *As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até nossos dias*. Archai, nº 18, sept. -dec., p. 259 -281.
- MESQUITA, Antônio. (1995) *Doutrinas não-escritas em Platão? Reler Platão*. Ensaio sobre uma Teoria das Ideias, Lisboa, INCM.
- MIGLIORI, Maurizio. (2011) *A filosofia não se aprende! Platão verdadeiro mestre e o escrito como "alusão protréptica"*. Revista Archai (6), 35..
- MORAIS, Maria Mendonça de Moraes. (2003) *Carta VII: Base para a leitura dos Diálogos Platônicos*. Boletim do CPA, Campinas, nº15, jan/jun.
- MORROW, Gleen. (1929) *The Theory of Knowledge in Plato's Seventh Letter*. The Philosophical Review, vol. 38, n. 4.
- NAILS, Debra. (1995) *Agora, Academy and the conduct of Philosophy*. Philosophical Studies, Series 63, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- NOTOMI, Noburu. (2022) *Plato, Isocrates and Epistolary Literature: Reconsidering the Seventh Letter in its contexts*. The University of Tokyo, Plato Journal, nº23, International Plato Society's Jornal.
- PETTERSSON, Olaf. (2010) *Language, Search and Aporia in Plato's Seventh Letter*. Sophia Perennis, Vol. 2, Number2, Spring.

- PINHEIRO, Marcus Reis. (2004) *Experiência Vital e Filosofia Platônica*. PUC-Rio.
- PINHEIRO, Marcus Reis. (2008) *A Carta Sétima de Platão, Críticas à Escrita e Convivência Filosófica*. V *Encontros de Filosofia* (Universidade Federal Fluminense) baseada na tese de doutorado *Experiência Vital e Filosofia Platônica*.
- PLASS, Paul. (1964) “*Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues*.” *The American Journal of Philology*, vol. 85, no. 3, pp. 254–278.
- SANTOS, José Trindade; MAIA, Juvino. (2008). *Platão. Carta VII*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, *Introdução* de T.H. Irwin.
- NUNES, Carlos Alberto. (1975). *Platão. Carta VII*. Em *Diálogos*, Vol V, Universidade Federal do Pará.
- CARDÓ, Pilar Gomez e ZARAGOZA, Juan. (1992) *Platon. Carta VII*. Tradução, Introdução e notas por Juan Zaragoza e Pilar Gómez Cardó. Em *Diálogos VII: Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Editorial Gredos, Madrid.
- SOUZA, José Cavaltante. (2016). *Platão. Fedro*. Posfácio e notas José Trindade dos Santos. Editora 34 edição bilíngue Ltda.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. (1989) *Platão. República*. 9ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian.
- PRESS, Gerald A.. (2000). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity* – Rowman & Little Publishers.
- F. FRANCO, Irley. INÊS ANACHORETA, Maria. (2010). *O problema da escrita e as teses que defendem a existência de uma filosofia esotérica em Platão*. O que nos faz pensar. [S.I.], v. 19, n.28, p. 267-287, dec..
- RACKHAM, H. (1934). *Aristotle in 23 Volumes*. vol. 19. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd..
- REID, Heather L., RALKOWSKI, Mark. (2019) *Plato at Syracuse: Essays on Plato in Western Greece with a new translation of the Seventh Letter by Jonah Radding*. The Heritage of Western Greece, Vol. 5, Published by: Parnassos Press.
- ROSS, W. D. *Plato's theory of ideas*. (1951). Oxford, Clarendon Press.
- ROWE, C. J.. (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REMO, Mannarino Filho. (2017). *A carta VII de Platão e as origens filosóficas do discurso autobiográfico* – tese de Doutorado PUC-Rio.

ROHDEN, L. (2016). *Pressupostos e implicações éticas da metafísica dialética na Carta Sétima de Platão*. Archai, n. 17, may-aug, p.13-34.

ROHDEN, L.(2013). *Hermenêutica em resposta ao elogio da verdadeira filosofia da Carta Sétima de Platão*. KRITERION, Belo Horizonte, n° 127,p.25-42.

RHODES, James M.. (2003). *Eros, Wisdom and Silence. Plato's erotic dialogues*. University of Missouri Press Columbia and London.

SAYRE, Kenneth M.. (1995). *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic dialogue*. University of Notre Dame Press.

STENZEL, Bertha. (1953) *Is Plato's Seventh Epistle Spurious?* The American Journal of Philology, Vol. 74, N. 4. Published by: The Johns Hopkins University Press.

TAYLOR, A. E. (1912) *The Analysis of ἐπιστήμη in Plato's Seventh Letter*. Mind, vol 21, n 83.

TARRANT, Harold. (1983) *Middle Platonism and the Seventh Letter*, Phronesis 28.

TRABATTONI, Franco. (2010). *Platão*. Tradução de Rimneu Quinalia. São Paulo: Anablume, Coleção ARCHAI: As Origens do Pensamento Ocidental.

TRABATTONI, Franco. (2003). *Oralidade e Escrita em Platão*. Tradução Fernando de Barros Rey Puente, Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus.

WIELAND, Wolfgang. (1991) *La crítica de Platón a la Escritura y los límites de la comunicabilidad*. Méthexis, vol. 4, p. 19-37.

YAMAGATA, Naoko. (2005) *Plato, Memory, and Performance*. Oral Tradition, 20/1: 111-129.

WHITE, Nicholas. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Printed in United States of America.

Data de registro: 04/09/2022

Data de aceite: 27/02/2023