

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. *Introdução à Epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2010, 190 p., ISBN 978-85-393-0054-9.

A pergunta pela natureza, origem e limites do conhecimento sempre foi uma questão fundamental da filosofia. De Platão até os filósofos contemporâneos, a pergunta pelo conhecimento foi e continua sendo um desafio instigante e fascinante para a reflexão filosófica. É neste contexto que o excelente livro de Luiz Henrique de Araújo Dutra, *"Introdução à epistemologia"*, quer ajudar os que iniciam o estudo da epistemologia a caminhar pela história, e aprender como diferentes pensadores abordaram a pergunta pelo conhecimento. Neste caminho, para o A., "a melhor maneira de saber o que é a epistemologia consiste em examinar o que aqueles estudiosos dedicados a essa disciplina fizeram e fazem" (p.9). Daí a preocupação em apresentar um caminho histórico de interpretação do estudo da epistemologia.

No primeiro capítulo o A. apresenta a tradicional definição de conhecimento como "crença verdadeira justificada". Esta definição, que tem raízes no *Teeteto* de Platão, ganhou relevância a partir do artigo de Gettier em 1963 *"Is justified true belief knowledge?"*. Neste artigo, Gettier coloca em questão a definição tradicional: é o conhecimento uma crença verdadeira justificada? Toda a discussão deste capítulo gira em torno da elucidação da compreensão tradicional e do confronto com os contra-exemplos de Gettier. A partir deste confronto, o A. mostra como, de certa

forma, esta discussão já estava presente nas considerações de Russell, que em *The problems of philosophy* (1912), já tinha proposto uma solução provisória a partir da distinção entre conhecimento, erro e opinião provável. Para o A., Russell antecipa o problema de Gettier e também o confiabilismo de Goldman (p.30). Mas, uma questão ainda permanece neste contexto: a do solipsismo metodológico que entende o conhecimento como algo privado do sujeito, ou seja, é o sujeito quem decide. Ora, muitas das perspectivas mais contemporâneas caminham da direção de entender o conhecimento como um evento social.

A diferença entre realidade e ficção é estudada pelo A. no segundo capítulo do livro. Podemos ter opiniões verdadeiras sobre uma instância exterior às nossas próprias crenças ou opiniões? Pode haver ilusão dos sentidos? Como distinguir entre ficção e realidade? Novamente dialogando com Russell o A. vai problematizar: (1) nossa forma de chegar a outros objetos do conhecimento diferentes de nossas crenças; (2) a questão das verdades da razão, onde verdade e certeza coincidem; (3) e a diferença entre conhecimento direto (conhecimento por familiaridade) e conhecimento indireto (conhecimento por descrição).

O quarto capítulo é uma continuação desta discussão a partir da questão da justificação. O A. examina a diferença entre justificação, explicação e descrição na busca do entendimento, por exemplo, sobre um fato ou um evento ocorrido. Neste momento a pergunta

pelo fundamento do conhecimento se faz presente. A discussão entre algumas das formas de compreensão da questão do fundamento é discutida: fundacionismo, coerentismo, falibilismo (cético e naturalista). Muito interessante a discussão acerca do nosso mundo como sendo um mundo fragmentado, influenciado por um naturalismo que, diferente da epistemologia tradicional, não exige justificações fortes e se contenta com apoios locais, relativos e provisórios (p.75).

A partir do quarto capítulo o A. começa a abordar a dimensão histórica da pergunta pelo conhecimento. Vale lembrar que, apesar de encontrarmos na filosofia antiga e medieval reflexões sobre o conhecimento, elas ainda não constituíam uma teoria do conhecimento, seja porque eram reflexões regionais e isoladas, seja porque o conhecimento ainda era visto como algo natural, dado. Será, propriamente, na filosofia moderna que a epistemologia ou teoria do conhecimento aparecerá como uma disciplina filosófica como objeto e método próprios. Ora, uma análise da filosofia moderna deve, necessariamente, começar com Descartes e o racionalismo. Para o A., o racionalismo “é o projeto de encontrar essas primeiras verdades e, a partir delas, por meio de um método axiomático ou dedutivo rigoroso, derivar outras verdades, fundamentando completamente o saber humano” (p.83). Este método, para Descartes, será inspirado no modo de proceder dos matemáticos de dois modos, por meio da intuição e da dedução. A intuição dando as percepções claras e distintas, e a dedução ajudando a passar dos conhecimentos que nos são diretamente evidentes para outros conhecimentos que podemos, então, alcançar de forma indireta. Para o A., inspirado em Rorty (*Philosophy and the mirror of nature*, 1979), a argumentação de Descartes sobre o conhecimento está vin-

culada à sua concepção da mente humana como um espelho da natureza que possui a capacidade de refletir ou representar o mundo.

O empirismo de Locke, Hume e Berkeley é o tema do quinto capítulo. O A. esclarece neste capítulo como o empirismo britânico foi importante para a epistemologia filosófica moderna ao criticar o racionalismo continental e propor novos argumentos para a questão do conhecimento. O filósofo em destaque neste capítulo é Hume. Ele foi o filósofo que se esforçou em explicar como nós adquirimos nossas crenças causais, mesmo não sendo elas racionalmente justificadas. Assim, todo o trabalho de Hume foi o de fundamentar o conhecimento na experiência e nas capacidades do entendimento humano. Na verdade, Hume “se concentra nos mecanismos – que ele denomina de princípios – que permitem a aquisição de ideias e das relações entre elas” (p.103). Com efeito, para os empiristas, todas as ideias têm origem na experiência. O entendimento irá relacionar as ideias. Por isso, uma ideia complexa como a de um cavalo alado poderá ser decomposta em duas ideias simples que podem, por sua vez, serem verificadas, a de cavalo e a de asas. O viés verificacionista é essencial nesta perspectiva porque será a partir das sensações, do sentido externo, que a reflexão, o sentido interno, irá trabalhar. Depois de uma longa discussão sobre o princípio de causa e efeito em Hume, o A. apresenta o ceticismo de Hume como um ceticismo fraco. Este ceticismo fraco de Hume, assim eu entendo, apresenta-se muito atual ao produzir, segundo o A. o seguinte resultado: “mesmo quando não podemos justificar nossas cognições, nosso entendimento sobre elas pode progredir se tomarmos o caminho mais modesto (falibilista e naturalista), que nos leva a procurar compreender os processos cognitivos como

parte de nossa presença no mundo, como parte daquilo que nos liga ao mundo que nos rodeia” (p.116).

Racionalismo e empirismo serão as duas grandes tradições da epistemologia moderna. Sempre, e de formas diferentes, estas duas perspectivas estarão lutando ou tentando uma conciliação. Por isso Kant, com sua filosofia crítica, será considerado um autor que tenta uma unificação ou um diálogo entre estas duas escolas filosóficas. Assim, “Kant elabora uma espécie de modelo do intelecto, no qual três faculdades ganham destaque: a sensibilidade, o entendimento e a razão” (122). Na verdade, Kant trabalha examinando a estrutura e as capacidades cognitivas do intelecto humano. Para Kant, a sensibilidade é a faculdade que apresenta diretamente os objetos que são dados na sensibilidade nas formas puras do espaço e do tempo. Assim, diante da multiplicidade de objetos dados pela sensibilidade, o entendimento aplica as categorias e produz juízos, que são expressos em proposições. Portanto, para Kant, o que podemos conhecer é o resultado das operações do intelecto humano. O conhecimento humano é restrito aos limites dos juízos que, por sua vez, são resultantes da aplicação das categorias do entendimento aos objetos dados na sensibilidade. O resultado disso para Kant será o da impossibilidade de conhecer algo além dos limites da experiência possível como são as ideias de Deus, alma humana e mundo como um todo, próprias da metafísica tradicional. A nova metafísica será para Kant crítica da razão. Ela não trabalha com o conhecimento do mundo, mas com o conhecimento das condições de possibilidade que fundamentam o conhecimento humano. Segundo o A., a nova metafísica será o “empreendimento de conhecer as capacidades do próprio intelecto humano e as restrições implicadas por tal autoconhecimento” (p.141).

Neste percurso histórico apresentado pelo A., duas perspectivas ainda são importantes para a compreensão da epistemologia moderna: o positivismo lógico e a epistemologia naturalizada. O positivismo lógico, apresentado no sétimo capítulo, é discutido a partir de algumas ideias dos pensadores do Círculo de Viena (1920). Toda a discussão gira em torno da estruturação lógica do mundo e do viés eminentemente linguístico que a epistemologia adquiriu na época moderna. O A. discute neste capítulo as duas perspectivas de Carnap. A primeira, que tenta construir um sistema fenomenalista, constituído por objetos autopsicológicos como os dados dos sentidos (*sense data*) e as vivências elementares (*Erlebnisse*). E a segunda, uma perspectiva de base fisicalista, onde “os enunciados protocolares relatam o que pode ser localizado no espaço e no tempo” (p.150). Por sua vez, Neurath propõe uma concepção totalmente fisicalista para a epistemologia. Sua perspectiva é falibilista e coerentista. A melhor ilustração de sua ideia sobre o estatuto da epistemologia é a formulação da metáfora do barco: “o conhecimento humano é como um barco que deve ser reparado enquanto nele navegamos, não podendo ser conduzido a uma doca seca” (p.158). Para Neurath, uma reconstrução do saber racional é possível, este é o seu trabalho. Mas, em lugar de uma reflexão sobre o mundo, para ele os sistemas produzidos pela epistemologia apenas são uma articulação interna de nossos próprios conceitos que são frutos da escolha de uma base e de formas de construção de objetos que devem ser rigorosas de um ponto de vista lógico. Portanto, o positivismo lógico, para o A., propõe uma reconstrução racional do saber, uma construção de um sistema da ciência unificado e a eliminação dos pseudoproblemas da metafísica clássica que transgride as regras da sintaxe lógica.

A epistemologia naturalizada é o último percurso histórico apresentado no livro. A partir de 1969, Quine (*"Epistemology Naturalized"*) propõe a mudança da perspectiva da epistemologia tradicional para uma ciência empírica do conhecimento como um empreendimento meramente descritivo. Assim como tinha feito Hume, Quine busca entender o conhecimento humano a partir de nossas práticas cognitivas. O objetivo passa a ser o de aplicar os resultados das pesquisas empíricas em psicologia, mas também de outras ciências como a linguística, para normatizar as práticas cognitivas. A epistemologia naturalizada visa também superar dois dogmas do empirismo, o reducionismo e a analiticidade. Para Quine, "o conhecimento é um tipo de processo do mundo que pode ser dirigido, corrigido e melhorado" (p.180). Segundo o A., uma continuação desta perspectiva é a de Goldman com o confiabilismo histórico (*Epistemology and Cognition*, 1986). Goldman, de forma mais radical que Quine, pretende naturalizar a própria justificação, e não o conhecimento, nem a epistemologia. Assim, a tarefa da epistemologia é a de desenvolver um sistema de regras de

justificação e ajudar a descobrir os mecanismos confiáveis de produção das crenças. Portanto, todo o trabalho da epistemologia naturalizada é o de caracterizar que tipo de fenômeno natural é o conhecimento humano.

Finalmente, o livro em questão é um excelente texto de introdução às grandes questões da epistemologia moderna, seu percurso histórico e seus desdobramentos. Nele o A. apresenta de forma clara as grandes perspectivas da epistemologia, seus autores e seus principais textos. De maneira muito didática o A. apresenta um resumo no final de cada capítulo, uma série de leituras recomendadas sobre a perspectiva tratada e algumas atividades para fixação do conteúdo estudado, seja na forma de perguntas, seja na forma de tópicos a serem desenvolvidos. Sem dúvida um excelente trabalho que pode ajudar muito estudantes e professores a trilharem esta fascinante aventura que cada um de nós vive diariamente ao colocar a pergunta pelo conhecimento humano.

Elton Vitoriano Ribeiro
FAJE

BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. *As Leis de Platão*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2012, 176 p. (Coleção Estudos Platônicos). ISBN 978-85-15-03879-4.

A tradução da obra *As Leis de Platão*, de autoria de L. Brisson e J.-F. Pradeau, publicada pelas edições Loyola, na coleção Estudos platônicos, constitui um empreendimento digno de elogios, pois vem preencher uma grave lacuna na bibliografia platônica relacionada a esse diálogo que se encontra disponível no

vernáculo. Com efeito, não obstante a indiscutível importância filosófica das *Leis* no interior do *Corpus* platônico, os trabalhos publicados sobre elas em nosso idioma são ainda, como se sabe, relativamente escassos. Muito se escreve sobre o *Banquete*, o *Fédon*, a *República*, o *Sofista* e outros textos platônicos; mas as *Leis* permanecem ainda, para o leitor brasileiro que se dedica ao estudo da filosofia, uma grande *terra incognita*, um continente filosófico ainda não devidamente explorado. O livro de Brisson e Pradeau vem, pois,

oportunamente suprir essa deficiência da literatura especializada acerca do assunto em língua portuguesa, oferecendo-nos uma ótima introdução à leitura das *Leis*. Trata-se de um texto escrito por dois competentes platonistas, com larga experiência na exegese e no comentário dos diálogos platônicos, e que conhecem a fundo a obra em questão. De fato, Brisson e Pradeau não apenas publicaram inúmeros artigos sobre as *Leis* nos últimos anos, tratando de diferentes elementos de seu conteúdo, mas também levaram a cabo uma excelente tradução do diálogo para o francês, a qual veio a lume em 2006, na coleção GF-Flammarion. No caso do livro que aqui resenhamos, a proposta fundamental que subjaz à sua organização é a de fornecer, como os próprios autores deixam claro na Apresentação (p. 9), uma visão de conjunto do diálogo, esclarecendo “na medida do possível, os principais temas e os principais argumentos de seus doze livros”. Assumindo essa proposta, o texto se organiza, então, em oito capítulos, que pretendem explorar e explicitar as principais temáticas e argumentações contidas nas *Leis*.

O primeiro capítulo do livro (“O diálogo e seu argumento”) avança, inicialmente, algumas observações de caráter filológico sobre o texto das *Leis*, fornecendo-nos informações valiosas acerca dos principais manuscritos do diálogo, pertencentes seja à tradição direta, seja à tradição indireta. Ainda nesse tópico, os autores tratam da história da transmissão do texto e da data provável de sua redação, advogando a tese de que as *Leis* constituem, sim, do ponto de vista cronológico, como quer uma vetusta tradição, um diálogo de composição tardia, mas não, ao contrário do que é comumente aceito, um texto que Platão teria redigido no crepúsculo de sua existência, num estado de avançada senilidade. Na perspectiva dos au-

tores, a extensão incomum do texto (trata-se, como se sabe, do diálogo mais longo do *Corpus*) e a amplitude do material histórico, científico e jurídico que nele se encontra contido permitir-nos-iam pensar o contrário: estamos, sem dúvida, diante de um diálogo pertencente à última fase da produção literária de Platão, mas cuja composição deve ter sido, porém, “longa e complexa”, ocupando um amplo período de tempo, e não se restringindo, portanto, apenas aos últimos anos de vida do filósofo (p. 21-24). Feitos esses esclarecimentos, o capítulo ataca, em seguida, o problema do argumento do diálogo, buscando fornecer uma visão geral acerca daquele que seria o escopo filosófico fundamental que orienta todos os desenvolvimentos discursivos por ele apresentados. O ponto decisivo para o qual Brisson e Pradeau chamam a atenção do leitor nesse momento do livro é o fato de que as *Leis* constituem fundamentalmente uma obra que trata do problema da realização ou efetivação histórica da pólis mais virtuosa ou excelente. Teríamos aqui, na opinião dos autores, o elemento central que nos permite estabelecer uma diferenciação entre as propostas filosóficas das *Leis* e da *República*. Com efeito, enquanto esta última teria como seu principal objetivo delinear, no plano discursivo do *lógos*, o modelo da melhor organização política, da organização política mais justa e virtuosa, as primeiras assumiriam a pretensão de não somente projetar, numa dimensão teórica, o paradigma da melhor cidade, mas também de pensar os complexos mecanismos jurídicos, políticos e institucionais que viabilizariam a sua transposição para o plano empírico ou da experiência. Eis porque, segundo Brisson e Pradeau, é nas *Leis* e apenas nas *Leis* que “a questão da realização da pólis excelente se coloca com uma acuidade particular”, o que requer, “antes de mais nada, que o conteúdo legislativo

e constitucional atinja a precisão, se não a exaustividade, que constitui a particularidade do diálogo” (p. 27). Estabelecidos esses pontos, o capítulo se encerra com a apresentação de um esquema que pretende reproduzir o plano geral do diálogo, explicitando suas principais articulações argumentativas e conceituais (p. 29-30).

O capítulo dois (“A razão ética da análise constitucional”) busca, antes de tudo, proceder a uma análise dos dois primeiros livros das *Leis*, no intuito de identificar os elementos teóricos mais relevantes que neles se encontram contidos. Nesse sentido, o capítulo sustenta a ideia de que é nesses livros iniciais do diálogo que Platão estabelece claramente o objetivo ético ou moral que alicerça todo seu programa político, ao mesmo tempo que procura examinar o *medium* privilegiado por meio do qual o legislador poderá realizá-lo nas estruturas da cidade, a saber, o procedimento educacional. Como observam Brisson e Pradeau, o ponto de partida dessa reflexão levada a cabo nos livros I e II da *Leis* é a proposição contundente da concepção de que a organização política mais excelente é aquela que almeja, por meio de suas leis e instituições, não à realização de uma parcela da virtude, mas à consecução da virtude plena ou integral (p. 33-34). Temos aí, inequivocamente, um aspecto central da doutrina política das *Leis*, o qual entrelaça de forma profunda ética e política, subordinando energicamente a vida cívica às exigências da moralidade. Na continuação de sua análise, Brisson e Pradeau nos mostram como as *Leis*, fazendo da consecução da virtude plena o objetivo soberano da organização política, inevitavelmente são levadas a estabelecer a educação como a instituição fundamental da cidade, a qual deverá permear assim, de algum modo, o exercício de todas as atividades cívicas: “o fim que deve ser alcançado pela

pólis, a virtude plena, exige uma forma de pedagogia total, que possa intervir em todos os aspectos da existência humana” (p. 36). Estipulando a necessidade de uma pedagogia total como meio de tornar a cidade totalmente virtuosa, o diálogo conceberá assim a própria lei como um mecanismo educacional privilegiado, justamente por ser a lei o único instrumento político capaz de intervir com autoridade em todas as esferas da atividade humana, abrangendo o funcionamento do corpo cívico em sua totalidade (ibidem). O capítulo finalmente se debruça, em seus últimos tópicos, sobre o modo como as *Leis* concebem a música e os banquetes como importantes instrumentos educacionais, capazes de produzir, na alma dos cidadãos, uma sólida disciplina dos afetos (p. 37-40).

O capítulo três (“A história constitucional”) trata exclusivamente dos conteúdos do livro III das *Leis*. Segundo os autores, a proposta filosófica fundamental desse momento da obra é desenvolver um vasto relato histórico, dos tempos primitivos à época contemporânea, a fim de averiguar se algum regime do passado ou do presente efetivou os princípios éticos e pedagógicos que, como se viu, devem alicerçar o funcionamento de uma cidade excelente (p. 44). Ora, como deixa claro o desenvolvimento do capítulo, o resultado da narrativa histórica do livro III é, quanto a esse aspecto, inteiramente negativo: nenhum regime existente até então, ao ver de Platão, logrou efetivar a verdadeira excelência ou virtude. Mais ainda: o capítulo evidencia outrossim que, para o filósofo, a história nos mostraria que o colapso ou *débâcle* da maior parte das formas políticas decorre sempre de algum tipo de desordem ou patologia moral, o que corroboraria, em sua perspectiva, o ensinamento dos livros I e II acerca da necessidade da educação e da pedagogia como elemen-

tos imprescindíveis para a consecução e manutenção da boa ordem da cidade (p. 48). Segundo Brisson e Pradeau, a descrição da derrocada política da democracia ateniense e da monarquia persa, com que se encerra o livro, forneceria uma confirmação adicional dessa concepção. Com efeito, esclarecem os autores no capítulo, democracia e monarquia encarnam aqueles dois princípios – liberdade e autoridade – que, na perspectiva platônica, constituem as matrizes fundamentais donde derivam todos os demais regimes. Atenas teria radicalizado indevidamente o primeiro princípio, levando a cidade às raias da anarquia e da anomia; a Pérsia teria exacerbado o segundo princípio, desembocando no mais brutal despotismo. Ambas as comunidades, arrastadas pela desmedida, teriam, por isso, finalmente soçobrado. Conforme os autores, a lição derradeira que Platão retira dessa história política comparada é que, se uma comunidade pretende alcançar a excelência, é preciso que ela busque a justa medida e logre produzir, na alma dos cidadãos, uma mescla conveniente dos dois princípios extremos da liberdade e da autoridade, evitando os excessos da democracia e da monarquia. Somente assim os indivíduos alcançarão uma disposição psíquica razoável, que os tornará aptos a se submeter de forma livre e consentida (elemento de natureza democrática) à autoridade da lei (elemento de natureza monárquica) (p. 48-52).

O capítulo quarto (“A fundação da pólis”) passa para a discussão daqueles elementos concretos que Platão, no livro IV das *Leis*, vincula ao processo de fundação da cidade (território, população, forma de governo etc.). Nesse sentido, Brisson e Pradeau nos mostram que, na perspectiva platônica exposta no livro IV, o material primevo da atividade legislativa é precisamente a população de colonos que constituirá a

nova cidade, a qual, sendo composta de indivíduos que possuem procedências, costumes e riquezas diferenciados, deverá, portanto, ser submetida a um procedimento prévio de triagem (p. 54). Ora, surpreendentemente, Platão considera que esse trabalho preliminar de triagem humana seria conduzido de forma mais rápida e eficaz caso houvesse a colaboração de um tirano (ibidem). Essa proposta é surpreendente, esclarecem Brisson e Pradeau, porque, ao apresentar o tirano de forma positiva, “coloca em xeque todas as tipologias de regimes políticos propostas até então por Platão” (p. 55). Na ótica dos autores, porém, essa defesa inusitada da tirania se torna compreensível se levarmos em conta o contexto diferenciado em que se desenvolve a argumentação das *Leis*. Com efeito, explicam eles, nas *Leis* Platão nos descreve a situação concreta de um legislador que deve impor um novo código de leis para uma população de colonos heterogênea, e que, para fazer isso, deve, antes de mais nada, proceder à separação entre bons e maus colonos e operar uma mudança bruta e radical de seus costumes, efetuando uma verdadeira “tabula rasa do passado” (p. 57). Ora, num trabalho dessa natureza, que não deve levar em conta “nada além da eficácia”, a assistência de um tirano pode ser muito bem-vinda, justamente por ser o tirano aquela figura política que, concentrando um poder extraordinário em suas mãos, tornaria mais fácil a mudança mencionada acima. Após esses esclarecimentos, o capítulo aborda a maneira pela qual Platão, nas *Leis*, trata da questão do território e da organização do espaço cívico da cidade excelente. O ponto importante ressaltado pelos autores no que diz respeito a esse aspecto é que Platão conceberá a sua pólis em oposição deliberada ao modelo ateniense: assim, enquanto Atenas se constituiu como a cidade litorânea por excelência

e que, por sua localização litorânea, converteu-se em potência marítima e comercial, a cidade das *Leis* será uma cidade localizada no interior de Creta e que, precisamente por sua localização interiorana ou afastada do mar, adotará uma economia essencialmente agrária e avessa ao comércio (p. 60). Ademais, o território dessa pólis interiorana, aspirando à perfeição geométrica, terá uma configuração fundamentalmente circular, reflexo da esfera perfeita e ordenada que é o cosmo, e envolverá numa série de círculos concêntricos as três grandes divisões do espaço cívico: a acrópole, centro político e religioso da cidade; a *ásty*, a área urbana da comunidade, com as moradias dos cidadãos e seus subúrbios ocupados pelos artesãos; e, enfim, a *khôra*, a zona rural do território, onde se encontram os lotes de terra cultivável (*kléroî*) e as vilas. (p. 63-66). Como explicam Brisson e Pradeau, o número desses lotes de terra é estipulado por Platão em 5040 por razões estritamente matemáticas: com efeito, trata-se de um valor que pode ser dividido pelo maior número possível de divisores, e que, ao mesmo tempo, resulta da multiplicação dos sete primeiros números naturais (p. 66). Ora, notam os autores, tal fato constitui, aos olhos do filósofo, uma grande comodidade para o legislador, que, visando racionalizar a organização do espaço cívico, terá à sua disposição 59 maneiras diferentes de dividir a cidade, divisões essas que “são diversas combinações possíveis para organizar ou distribuir os elementos da pólis” (p. 67). O capítulo se encerra com o estabelecimento de uma série de cálculos por meio dos quais se pretende determinar o número de habitantes da pólis excelente (p. 68-69)

O capítulo quinto (“A legislação: as leis e seus preâmbulos”) aborda um tema fundamental do diálogo, a saber: a questão da natureza da lei. Nesse sen-

tido, Brisson e Pradeau nos mostram, antes de mais nada, como, para Platão, o discurso sobre a organização da cidade se imbrica profundamente com o discurso sobre a lei, o que torna evidente sua concepção da legislação como o instrumento político por excelência, do qual depende o destino da pólis (p. 72). Avançando na exploração desse tópico, os autores demonstram em seguida como nas duas definições de lei propostas pelo texto platônico (em I, 644 b-d, e em IV, 713 e-714 b) há um esforço consciente para vincular a norma legal ao horizonte da racionalidade, delimitando o *nómos* como uma ordem do intelecto que, visando à excelência da pólis, se dirige à alma dos cidadãos para ordenar sua vida psíquica e prescrever em cada caso a conduta mais virtuosa (p. 72-74). Platão, nesse ponto, notam os dois autores, recolhe a tradição política de seu tempo, que via na lei um mecanismo eminentemente educacional; no entanto, completam eles, o filósofo confere a essa tradição uma fundamentação filosófica mais satisfatória, ao determinar o estatuto e o alcance psicológicos do *nómos* e, com isso, evidenciar a norma legal como um princípio que, originando-se da dimensão cognitiva do intelecto, institui comandos que se destinam à conformação da alma dos indivíduos (p. 75). Ora, mostram Brisson e Pradeau na continuação do capítulo, pretendendo ordenar a *psykhé* dos cidadãos, as leis, na perspectiva platônica, têm uma inequívoca função etopoiética, i. e., a função de moldar comportamentos e costumes (*éthe*), razão pela qual elas devem penetrar em quase todos os âmbitos da atividade humana, impondo modos de agir e pensar, seja na vida privada, seja na vida pública (p. 76-84). A seção final do capítulo é dedicada à célebre questão dos preâmbulos legais. Trata-se aí, explicam os autores, de uma genuína inovação platônica, que pretende fornecer aos comandos da norma

legal uma espécie de legitimação retórica. A ideia de Platão a esse respeito, conforme explicam Brisson e Pradeau, é de que se a lei deve funcionar como um verdadeiro mecanismo de educação política e conformar eficazmente a alma dos cidadãos, ela não deve se limitar a prescrever comportamentos e a estipular penas em caso de transgressão: é preciso que, além disso, ela saiba também persuadir e convencer, por meio de procedimentos oratórios adequados, os indivíduos de que a ação prescrita é realmente a melhor. Tal é justamente o papel do preâmbulo que, como se fora um prelúdio oratório anteposto ao comando bruto da lei, busca o convencimento íntimo dos cidadãos e, por aí, sua adesão mais profunda às exigências do código (p. 85-92). O ponto importante para o qual os autores chamam a atenção é que, embora Platão tenha condenado, em outros diálogos, a retórica como um instrumento nefasto utilizado por demagogos para manipular os apetites e paixões mais rasos do povo, nas *Leis* o filósofo concebe a possibilidade de uma retórica moralmente salutar, de caráter genuinamente político, que se colocaria a serviço de um programa legislativo destinado a promover a virtude cívica ou da multidão (p. 86-87).

O capítulo VI (“A vida dos magnésios”) trata do funcionamento concreto da *pólis* excelente. Um elemento crucial abordado pelo capítulo nesse item é justamente a economia. Mais uma vez, Brisson e Pradeau enfatizam o fato de que a cidade das *Leis* será uma cidade fundamentalmente rural e de economia agrária, que retirará o essencial de sua subsistência da exploração dos 5040 lotes de terra inalienáveis (*kléroí*) em que se encontra dividido o território cívico (p. 93). Cada cidadão, esclarecem eles ainda, se encarregará da exploração de seu lote de terra, mas também deverá se ocupar de funções militares

e do exercício das magistraturas (p. 95). Ademais, complementam Brisson e Pradeau, reconhecendo a impossibilidade de instituir uma perfeita igualdade econômica no interior da cidade, Platão estipulará, nas *Leis*, a necessidade de estabelecer limites de riqueza e pobreza, o que o conduzirá à proposição de uma organização rigidamente censitária da sociedade. Nesse sentido, os autores nos mostram como o filósofo, tomando como unidade econômica fundamental o lote de terra inalienável, disporá os cidadãos de sua cidade excelente em quatro classes básicas, diferenciadas de acordo com a variação de suas fortunas, sendo que a mais pobre terá o montante de seu patrimônio equivalente ao valor de um lote de terra, ao passo que a mais rica possuirá uma fortuna equivalente a cinco lotes (p. 95-98). Essa divisão censitária da cidade, comentam oportunamente Brisson e Pradeau, terá um papel político fundamental, pois ela funcionará como critério para a determinação do acesso a certas magistraturas e para a distribuição de cargos públicos (p. 95-96). Ainda no quesito econômico, é esclarecido, nesse momento do livro, como a *pólis* das *Leis* proibirá aos seus cidadãos a posse do ouro e da prata e o exercício de trabalho remunerado e do comércio, o qual ficará ao encargo dos escravos e estrangeiros domiciliados na comunidade. O capítulo discute finalmente, de uma forma cuidadosa, o funcionamento da vida familiar (casamento, procriação etc.) e os conteúdos do programa educacional a ser seguido pelos cidadãos, além da regulamentação dos funerais e do culto aos mortos (p. 102-117).

O capítulo VII (“A constituição dos magnésios”) pretende esclarecer a complexa engenharia política que serve de arcabouço institucional à cidade das *Leis*. Nesse sentido, o capítulo mostra, inicialmente, como, nas *Leis*, é deter-

minado o estatuto do cidadão (*polítes*) e como se dá a constituição e o funcionamento dos principais órgãos de governo da comunidade (Assembleia e Conselho) (p. 119-122). Num segundo momento, são explicados os principais procedimentos para a designação dos magistrados, os quais levam em conta tanto critérios censitários (valor das fortunas) quanto territoriais (pertencimento a uma das doze vilas da cidade) (p. 122-123). Feito isso, discutem-se em seguida as diferentes magistraturas não judiciárias da cidade (as intendências, os cargos religiosos e militares, o conselho noturno etc.) e as judiciárias (i. e., os vários tipos de juizes e tribunais), explicando o modo de sua composição e suas respectivas competências e funções (p. 124-142). Em todas essas explicações, os autores procedem com grande clareza e precisão, evidenciando como, na construção da máquina política e institucional que sustentará o funcionamento de sua cidade excelente, Platão, nas *Leis*, realmente pretendeu ser minucioso e exaustivo, visando delinear o modelo de um sistema político que, encarnando um ideal de igualdade geométrica, impor-se-ia como uma alternativa seja ao igualitarismo aritmético vigente na democracia ateniense, seja à opressão despótica própria do regime persa (p. 143-144).

O último capítulo do livro ("O saber da pólis") explora um elemento decisivo no sistema de governo proposto pelas *Leis*: o conselho noturno. Trata-se do órgão político que, por sua natureza fundamentalmente filosófica, é o responsável pela condução intelectual da cidade. Segundo os autores, Platão, para justificar a existência desse órgão, aplica à esfera política o mesmo argumento que não cessa de advogar na esfera ética para o indivíduo, qual seja: o argumento de que o saber, e apenas o saber, é o que nos torna virtuosos (p.

145-146). Se a cidade quer alcançar a virtude, ela deve possuir, pois, uma instância política privilegiada responsável pelo conhecimento que deve guiá-la à virtude. Tal é a função do conselho noturno que, como explicam Brisson e Pradeau, se congregará cotidianamente no final da noite e antes do raiar do dia (daí seu nome), reunindo em seu círculo a elite dos magnésios (p. 146-147). Esses homens, comentam ainda os autores, receberão uma educação superior, que inclui em si a matemática, a astronomia e a dialética, o que os tornará aptos a alcançar um conhecimento exato da natureza da virtude – alvo supremo de toda legislação – e da divindade da alma e do mundo (p. 148). Graças a esse conhecimento, acrescentam Brisson e Pradeau, os membros do conselho noturno poderão conduzir a cidade de forma mais segura à excelência e inscrevê-la na ordem divina e intelectual do mundo (p. 149), fundando uma cosmologia teleológica que, assentada numa compreensão mais consistente dos movimentos da natureza, funcionará como um antídoto contra as cosmologias materialistas e mecanicistas que fomentam o ateísmo, flagelo cívico que deve ser a todo custo suprimido pelo legislador, na medida em que, aos olhos de Platão, constitui uma ameaça à ordem moral da cidade (p. 149-156). O conselho noturno, arremata o capítulo, dá assim à cidade uma legitimação filosófica de suas leis e normas, garantindo, no plano da razão, a conservação de sua excelência.

A conclusão do livro chama a atenção do leitor para a complexidade das *Leis* e para a peculiaridade de sua estrutura discursiva, enfatizando o fato de que o último diálogo de Platão não pode ser lido apenas como um texto meramente legislativo, contendo tão somente a simples exposição de um código jurídico detalhado. Ao contrário, notam Brisson e Pradeau, as *Leis*, paralelamente ao de-

envolvimento de um código, avançam também “um projeto político elaborado”, em oposição a todas as cidades gregas da época, e formulam com rigor a teoria filosófica que o justifica. Nesse sentido, as *Leis* combinam, de uma forma jamais vista até então, a sistematização jurídica e legislativa com a reflexão aprofundada e paciente sobre os princípios éticos, pedagógicos, institucionais e mesmo cosmológicos que devem sustentar a cidade mais virtuosa, razão pela qual, segundo os autores, elas podem ser tidas como o primeiro tratado de filosofia política da

tradição ocidental (p. 157). Pode-se dizer, para encerrar esta resenha, que o livro de Brisson e Pradeau, com sua organização adequada das matérias e com suas explanações claras e rigorosas, faz jus à complexidade da obra em questão, fornecendo ao leitor brasileiro uma valiosa e consistente introdução aos meandros desse rico e, no entanto, desconhecido diálogo platônico.

Richard Romeiro Oliveira
Professor de Filosofia da UFPE.

SZLEZÁK, Thomas A. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. Trad. W. Fuchs. São Paulo: Loyola, 2011, 261 p., ISBN: 978-85-15.03835-0

Tradução do original de 2004, o livro publicado pela Ed. Loyola em 2011 é a sequência e o acabamento de outro volume do mesmo autor, *Platão e a escrita da filosofia* (1985, também publicado pela Ed. Loyola em 2009). No Prefácio, são explicitados alguns dos princípios hermenêuticos e metodológicos que guiam o projeto como um todo: trata-se de “uma nova teoria do diálogo platônico” que se define pela contraposição a Schleiermacher (1768-1834). Szlezák considera-se um continuador de Schleiermacher, na medida em que não separa forma e conteúdo, mas um crítico dele, na medida em que discorda que os diálogos sejam unidades autossuficientes de significação e pensa que apontam para além de si mesmos: pela estrutura dramática, pelas passagens de retenção e pela imagem do dialético neles veiculada. Este último elemento é o foco do livro em questão, que se concentra na análise dos ditos diálogos tardios (*República*, *Banquete*, *Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Timeu*), cobrin-

do, junto com o livro anterior, um total de vinte e cinco diálogos.

Baseado nas críticas à escrita encontradas no final do *Fedro* (274B-278E) e na *Carta VII*, a ideia é que o condutor do diálogo goza de uma superioridade filosófica que permite que ele retenha conhecimentos positivos deliberadamente, em função de diferentes questões e de diferentes situações de comunicação, com diferentes interlocutores. Sendo um representante extremamente erudito e perspicaz da conhecida escola interpretativa de Tübingen-Milano, o autor insiste na valorização do diálogo como obra de arte que comunica “uma importante mensagem mediante sua feitura literária”, mensagem essa que apontaria inequivocamente para a filosofia platônica oral dos princípios, conhecida como *ágrapha dógmata*, ou doutrinas não escritas, transmitidas por Aristóteles e outros autores antigos. A partir da análise dos próprios diálogos feita nesses termos, são valorizadas, em particular, as chamadas “passagens de retenção”, habilmente recortadas ao longo dos textos.

O filósofo ou dialético, condutor do diálogo, está sempre à frente do diálogo,

go que conduz, é capaz de oferecer argumentos adicionais, apoia sua exposição com conteúdos extras, finalmente, é o autor de retenções intencionais que podem sempre ser posteriormente esclarecidas. O conceito chave é o de coisas incomunicáveis (*apórroeta*), ou seja, que não podem ou não devem ser comunicadas fora do momento adequado e que devem aguardar circunstâncias mais propícias para serem corretamente compreendidas. Na linha da interpretação proposta por Schleiermacher, mantém que a *República* é o destino natural das antecipações típicas dos diálogos anteriores, mas, indo além dessa abordagem, propõe que os diálogos tardios não resolvem tudo o que ficou em aberto ou sem solução nos diálogos de maturidade; por isso, exigiriam outro plano de solução, ou seja, uma filosofia dos princípios, só comunicada oralmente.

Seleciono, a título de apresentação e ilustração da obra como um todo, alguns dos elementos analisados, acompanhados de breves apreciações críticas.

No caso da *República*, o “Estado ideal” de Platão concentraria “o resultado mais perfeito imaginável da reflexão filosófica na prática” (p.13), na medida em que serve como paradigma tanto para a viabilização da formação do filósofo, como para a estruturação de uma organização “social” que concretizasse as possibilidades máximas do ser humano. Para além da imprudência dos jovens e da má reputação atribuída a ela pelo seu desvio infundado que são os refutadores irresponsáveis, o “lugar social da dialética” só será garantido se for fruto de todo um processo de seleção e exclusão intencional, que funciona como validação e autorização progressiva de uns poucos de natureza propícia e que recebessem formação adequada. Nesse sentido, o autor ex-

plora todas as possibilidades de significação do termo “adequado” (*prosēkon*), para se referir àqueles que poderiam ser considerados como “autorizados” ou “chamados” para o exercício legítimo da filosofia e do governo do Estado.

O recorte de passagens feito pelo autor para comentar revela a persistência de seu interesse interpretativo: mostrar o quanto Platão enfatiza a exclusividade do acesso à dialética para poucos, com a contrapartida da inadequação e da impossibilidade de acesso da maioria, inclusive indicando a elevada autoavaliação que Platão mantém de si próprio. Os dados da *República* são cruzados com os conhecidos elementos da *Carta VII* e do *Fedro*, para terem sua interpretação confirmada consistentemente na mesma direção. Um exemplo bastante representativo do tom da argumentação é a referência à passagem da crítica que Sócrates faz às pretensões sociais do ferreiro pobre e careca (495E), como indicadora do desprezo aristocrata de Platão pelos incapazes de aceder à filosofia. Em última análise, o argumento que sustenta a forte restrição do acesso à dialética é que, de outro modo, seria inevitável a propagação da mentalidade contrária à lei (*paranomía*, 537E) que seria a principal causa da destruição do “Estado” (p.30).

Grande parte do texto é interpretado, e de maneira bastante convincente, digase de passagem, de modo a enfatizar e evidenciar quanto o que de fato é discutido e apresentado nos diálogos, em termos de filosofia, é muito restrito, a limitação ou omissão sendo estabelecida pela natureza ou pelo caráter dos interlocutores de Sócrates, assim como por sua formação intelectual insuficiente. Entretanto, aos poucos, fica patente como há um certo excesso: tudo que encontramos na *República* não passa de mero esboço (*hypographé*)

teórico, conceitual e argumentativo, pois falta elaboração, falta exatidão, falta demonstração, falta aprofundamento. À medida que o autor vai conectando os elementos do texto de modo intrincado, sempre filtrados por sua própria interpretação, parece não haver saída, não há a menor flexibilidade: ou adotamos a perspectiva hiper aristocrata da hiper exclusividade do acesso à dialética ou tudo estará perdido (em todos os planos, político, antropológico, ontológico e ético!), tudo: a valorização do lugar social da atividade ou ocupação filosófica, a preservação do “Estado”, a concretização da verdadeira essência do ser humano, a hierarquia do “mundo das ideias”, o acesso à ideia do bem.

É como se Szlezák estivesse o tempo todo argumentando contra alguém que achasse que a formação em filosofia de um cidadão, ou de um guardião, pudesse se resumir ao programa apresentado única e literalmente pelo texto da *República*, ou seja, à leitura de alguns livros que, milagrosa e automaticamente, fariam de um não-iniciado um filósofo maduro e pronto para governar a cidade. Outro tipo de intérprete contra o qual ele parece argumentar é aquele (provavelmente de orientação analítica) que diz que o texto platônico é sempre lacunar, insuficiente e, por isso, inútil, por não argumentar ou comprovar o que propõe de modo suficiente ou convincente. Por outro lado, contra aqueles que pensam que a dialética platônica é uma tarefa aberta e eternamente inconclusa, ele argumenta que há sete pontos doutrinários inequívocos e perfeitamente postos, não hesitando em defender uma proposta de interpretação perfeitamente positiva e definitiva: a dialética é uma disciplina unívoca, que visa conhecer a ideia do bem, objetivo perfeitamente alcançável por uma minoria seleta; os elementos do método dialético podem ser definidos de

modo também aparentemente indiscutível (divisão, definição, relações conceituais, busca da unidade da multiplicidade, refutação, visão de conjunto), além de apontar para duas etapas doutrinárias claras, a doutrina das ideias e a doutrina dos princípios (esta última, evidentemente, ausente dos escritos), ambas perfeitamente capazes de garantir o acesso à felicidade, na medida em que forem compreendidas, assimiladas e postas em prática.

As *Leis* são revistas rapidamente, apenas para reiterar os argumentos já expostos no capítulo sobre a *República*, todos em favor da demonstração da onipresente contenção na comunicação filosófica, o diálogo sendo deliberadamente restrito a um “nível dialético relativamente modesto” e a atividade filosófica ficando restrita ao conselho noturno, qualificado como “a quintessência da exclusividade” (p.53). No último diálogo escrito por Platão, “o objeto de sua mimese é o diálogo perfeito”, mimese desenvolvida com “domínio total sobre os problemas” tratados, com “certeza quanto ao método”, “grande segurança na enumeração dos temas e âmbitos que a formação filosófica” terá que abranger; os itens são detalhados de modo a ficar evidente que se trata, efetivamente, de uma iniciação esotérica: a convivência (*synousía*) no sentido de uma concordância quanto a ensinamentos (*mathémata*) que fossem compartilhados pelos governantes não passaria de um processo de doutrinação dogmático, sem brechas ou hesitações, tudo em nome de se evitar a emergência da oposição à lei (*paranomía*).

Na *Carta VII*, é dada ênfase à ideia da prova (*peíra*) filosófica à qual é submetido o tirano de Siracusa. Mais uma vez, o relato desse episódio singular serve, acima de tudo, para enfatizar a dimensão hiper restritiva das práticas

pedagógicas platônicas. A debilidade dos *lógoi* impede que os argumentos e ensinamentos sejam “blindados contra a possibilidade de serem mal-entendidos e contra refutações erísticas” (p.66), como se esse fosse um evidente valor filosófico maior, “o salto da fásca e o brilho da inteligência” estariam restritos à “luz espiritual” que emerge nas atividades orais esotéricas, não devendo ser ditas, nem escritas e, muito menos, comunicáveis publicamente.

A meu ver, o diálogo platônico, com certeza, não se define pela aporeticidade, mas é, sim, marcado pela abertura para o outro, na medida em que o outro significa objeção ou assentimento argumentativo, instâncias de avaliação crítica perante toda e qualquer pretensão dogmática. Não há, na verdade, oposição insuperável entre as dimensões aporética e construtiva dos diálogos. Superar a excessiva valorização do caráter aporético dos diálogos não justifica adotar a perspectiva inversa, que implica em esvaziar os diálogos de problematidade crítica, transformando-os em meros veículos de divulgação doutrinária.

Em relação ao *Sofista*, as breves referências à experiência filosófica anterior do Estrangeiro, por parte de Teodoro, são objetos de uma hiper interpretação, no sentido de uma formação doutrinária positiva e acabada, como se o Estrangeiro fosse um “mero entregador de conhecimentos” prontos, “um representante da oralidade eleata” *tout court* (p.137), “que se recorda muito bem da posição eleata” (p.151), “com soberano conhecimento prévio” (p.153), “um representante da oralidade de Eleia” (p.156), e mesmo, perante a docilidade ou benevolência de Teeteto, um mero “treinador” de filósofos (p.138), desvalorizando dimensões importantes do sentido do parricídio operado pelo condutor do diálogo. Tudo o que não é

positividade conceitual explícita, solução definitiva de questões postas ou esclarecimento doutrinal é compreendido como omissão deliberada ou como remissão a doutrinas a serem fornecidas positivamente fora do texto, transformando o diálogo dialético em um “colóquio doutrinário conduzido estrategicamente de modo soberano”, que expõe uma “doutrina do ser imune à confusão e insegurança trazida pelo sofista” (p.156). Atitude interpretativa que, a meu ver, não leva em conta a abertura intrínseca de toda e qualquer modalidade de comunicação humana, ou tampouco a fraqueza e a falibilidade dos discursos (orais e escritos), perfeitamente constatáveis nos textos platônicos.

Szlezák efetivamente revela uma erudição extrema; impressionam a familiaridade com que transita pelos textos e a precisão com que cita o grego, contando na sua argumentação com sutilezas importantes de significação. Por outro lado, o autor se declara de partida “imparcial”, mas já pré-julga eventuais críticos ou leitores discordantes como carecendo de “serenidade interpretativa”, além de serem preconceituosos “cegos voluntários”; discordar de sua interpretação só pode significar negar dados textuais que, o autor parece crer, seriam de interpretação absolutamente unívoca. Apenas a título de exemplos, por menores que sejam, considero relevante apontar alguns equívocos terminológicos (com consequências conceituais), que são lugares comuns, a meu ver, anacrônicos: o uso recorrente de termos e expressões como “Estado”, “Estado ideal”, “valor social da filosofia”, “mundo das ideias”, “direitos do cidadão” (p.21). O desconhecimento da problematização radical da noção de “natureza” operada por Platão é mais um exemplo. A impressão que se tem é que os elementos teóricos dos diálogos analisados vão

sendo gradativamente diminuídos e enfraquecidos, até parecer que não servem para nada, tal é a veemência com que o comentador insiste na insuficiência doutrinal de seus conteúdos. Para completar, ao recorrer a termos e passagens em grego, sem acompanhá-los da devida tradução, o autor parece estar praticando o dito método platônico de seleção dos melhores leitores, já excluindo deliberadamente os que não têm acesso ao original.

É verdade que os escritos servem como estímulos para algo maior, no âmbito da formação, tudo bem; mas me parece razoavelmente evidente que uma formação filosófica não poderia jamais se reduzir à leitura de um diálogo escrito, o que nos leva a perguntar: para que insistir tanto sobre isso? Esse nível de insuficiência me parece óbvia demais para ter que ser sustentada com tanta persistência. O leitor começa a refletir: qual o objetivo de se recortar todos os diálogos assim, com o mesmo objetivo em mente, ou seja, apontar os tais “não comunicáveis” (*aprórreta*) conteúdos didáticos esotéricos e reforçar obsessivamente a perspectiva da exclusão?

A existência de limites na comunicação filosófica não implica, necessariamente, na exclusão entre convivência (*synousía*) e aquilo que o autor chama de “instruções escritas”, que parece ser o que ele entende como sendo o sentido maior dos diálogos que conhecemos, ou seja, de toda a obra platônica.

No caso do *Filebo*, dois aspectos são, inicialmente, valorizados: o viés negativo pela qual a dialética é abordada e o fato de a dialética ser vista como tendo uma origem alheia, herdada dos antigos ou ser um presente dos deuses; aspectos que são utilizados para justificar a referência a conteúdos exteriores ao diálogo, no caso, a referência aos dois princípios (limite e ilimitado),

e não para lidar propriamente com o objeto em questão, que é a natureza do prazer, inabordável e impensável de outro modo.

Ao avaliar o “exame comum”, método que é seguido entre os personagens Sócrates e Protarco, Szlezák insiste em desvalorizá-lo, sublinhando os elementos que sugerem ausência de paridade, não equivalência dos interlocutores, não autonomia intelectual de Protarco, o quanto Sócrates já teria consigo respostas positivas às questões discutidas (p.208), sugerindo, de algum modo, que o diálogo apresentado é, na verdade, inútil: nem Protarco é capaz de avaliar o que está em questão, nem Sócrates está de fato pesquisando. Parece-me haver um esvaziamento total da figura de Sócrates, enquanto pesquisador marcado por uma inquietação de busca e pesquisa: o filósofo já detém, mesmo que oculta, uma compreensão conceitualmente unívoca quanto ao seu papel na pesquisa, que, na verdade, nunca seria efetivamente compartilhada. O aparente companheirismo maiêutico socrático não seria mais do que ocultamento irônico.

Asegurança com que o autor pretende resolver questões de interpretação é tão unívoca que sua atitude de interprete é que acaba por se revelar, ao final do livro, como sendo bastante pedante: ao pretender que a dimensão literária ou retórica da comunicação filosófica pode ser resolvida definitivamente com interpretações unívocas; ao insistir obstinadamente na exclusividade de acesso aos conteúdos conceituais por parte de um filósofo sem dúvidas e sem hesitações teóricas; ao homogeneizar todas as imagens do filósofo dialético nos diferentes diálogos, como se a alternância, por parte de Platão, dos diferentes condutores dos diálogos fosse insignificante; ao usar a suposta univocidade da figura do dialético

como argumento a favor de uma doutrina reservada à oralidade, priorizada a ponto de obscurecer a imensa riqueza e complexidade teórica da filosofia platônica.

Finalmente, se, por um lado, o autor revela extrema erudição e impressionante familiaridade no trato com os textos, por outro lado, chama a atenção do leitor o fato de o papel do dialético, em particular, ser avaliado sempre no mesmo sentido, independentemente do objeto específico em questão nos diferentes contextos dialógicos; seja na *República* onde se trata da justiça, seja no *Filebo* onde a questão é a vida boa

e a difícil mistura entre reflexão e prazer, o que é enfatizado é reiteradamente a mesma coisa: a exclusividade do acesso ao conhecimento filosófico, a insuficiência da argumentação desenvolvida no texto escrito, a inevitabilidade de complementação com conteúdos doutrinários positivos, colhidos a partir de testemunhos indiretos.

“O livro pode valer pelo muito que nele não deveu caber”. João Guimarães Rosa. *Tutaméia*.

Marcelo P. Marques
Filosofia — UFMG