‘COMO LER OS DIÁLOGOS DE PLATÃO?’ O PROCEDIMENTO HERMENÊUTICO DE LEO STRAUSS

Tiago Azambuja Rodrigues

RESUMO: Este artigo se ocupa do método de L. Strauss de leitura dos diálogos de Platão. Nele, além de interpretarmos, sistematizamos e ordenamos em princípios a forma difusa e ensaística pela qual Strauss trouxe a público na obra *A Cidade e o Homem*, (1964), o seu procedimento hermenêutico de leitura dos textos de Platão. Os princípios em questão podem ser expressos em duas chaves principais: i) a dimensão irônica-dissimulatória, que Strauss asseve ser a chave para abordarmos e entendermos a trama e as conversações com as quais nos deparamos nos diálogos; e ii) a dimensão dramática-cômica, que nos habilitaria a compreender corretamente a própria mensagem (os argumentos, as testes e conclusões) transmitida pelos textos. Outrossim, de tais princípios, segue a tese de Strauss, a despeito da questão da aproximação dialogal, de que podemos atribuir a Platão certas ideias ou doutrinas, desde que o leiamos pela abordagem e procedimento adequados.

PALAVRAS-CHAVE: Platão-irônico. Método Hermenêutico de Leo-Strauss. Aproximação Dialogal.

‘HOW TO READ PLATO’S DIALOGUES?’ LEO STRAUSS’S HERMENEUTIC PROCEDURE

ABSTRACT: This article deals with L. Strauss’s method of reading Plato’s dialogues. In it, in addition to interpreting, we systematize and order in principle the diffuse and essayistic form by which Strauss brought the public in his work, *The City and Man*, (1964), his hermeneutic procedure of reading Plato’s texts. The principles at issue can be expressed in two main keys: (i) the ironic-dissimulatory dimension, which Strauss claims to be the key to approaching and understanding the plot and the conversations we encounter in the dialogues; and ii) the

dramatic-comic dimension, which would enable us to correctly understand the message itself (the arguments, the theses and the conclusions) transmitted by the texts. Moreover, from such principles, Strauss's thesis follows, in spite of the question of the dialogical approach that we can attribute to Plato certain ideas or doctrines, provided we read them by the appropriate approach and procedure.

KEYWORDS: Plato-ironist; Hermeneutic Method of Leo-Strauss; Dialogical Approach.

INTRODUÇÃO

O presente texto aborda o método de L. Strauss (1899 – 1973) de leitura dos diálogos de Platão. Também pretende realizar a tarefa de interpretar, sistematizar e ordenar em princípios a forma difusa e ensaística – que se deve em grande parte ao procedimento de escrita peculiar do autor¹– pela qual Strauss trouxe tal método a público na obra *A Cidade e o Homem* (1964), em que ele discorre em pormenores, fora o contexto dos seminários, o seu procedimento hermenêutico de leitura dos textos de Platão.

Trata-se, então, de descrever e expor (i) as cifras exegéticas que o autor utiliza para reconstruir a lógica do enredo dos diálogos Platônicos – isto é, os princípios através dos quais, em tal concepção, as cenas são construídas, o perfil dos personagens é elaborado, a lógica das conversações se ancora – e (ii) o fundamento hermenêutico por meio do qual a natureza do diálogo de Platão é, na ótica do autor, explicada. No primeiro ponto, nos referimos à

¹ Strauss (2015) entende que é imprescindível que o filósofo tenha algumas técnicas ao escrever, pois, p. ex., pode lhe ocorrer a necessidade de resistir um dado sistema vigente, caso este seja injusto e mal. Portanto, esse tipo de atividade pode sofrer perseguições, razão pela qual se deve escrever “nas entrelinhas” do texto. Ele explica que em um estado totalitário, um indivíduo pode escrever um texto denso, técnico e, no meio dele, colocar algumas afirmações, discretas, indo contra o regime, mesmo que isso implique que seu texto contenha algumas “contradições e lacunas”. Mas será nestes pontos que ele estará de fato crescendo conhecimento, criticando o que é injusto, proferindo juízos de valor e deixando seu legado. Por isso, esse método, o método da escrita esotérica, pressupõem um leitor paciente e muito atento.

dimensão irônica-dissimulatória, a qual L. Strauss assere ser a chave para abordarmos e entendermos corretamente a trama e as conversações com as quais nos deparamos nos diálogos. Este princípio, o princípio da ironia, a regra hermenêutica mais ampla para lermos o diálogo platônico, diz respeito à chamada “aproximação dialogal” (Vegetti, 2010), ou seja, ao fato de que Platão não escreveu tratados, mas diálogos, que ao lermos os diálogos de Platão temos a voz de seus personagens, não exatamente a voz dele.

De acordo com a visão de L. Strauss, isto significa que, ao falar por meio de seus personagens, sendo Sócrates seu porta-voz principal, Platão transmite seu ensinamento de forma oblíqua, visto ser a conversação socrática essencialmente irônica. É oblíqua, pois a ironia de Sócrates, entendida como ocultação da sabedoria, faz com que as cenas dramáticas dos diálogos, imitando a comunicação oral, sejam multifacetadas, ofereçam uma mensagem dual, sirvam para conduzir certos leitores a um consenso a respeito de opiniões úteis e saudáveis e a outros até a verdade de um determinado tema ou problema (Strauss, 2005).

No segundo ponto, nos referimos à dimensão dramática-cômica, que supostamente nos habilita a entender corretamente a própria mensagem (os argumentos, as teses e conclusões) dos diálogos, que, na interpretação de Strauss, são redefinidos pelo gênero do texto platônico – os diálogos de Platão ‘são dramas’ e assim devem ser lidos, célebre frase dos seminários de Strauss. Dramático-cômico quer dizer que o diálogo de Platão é afim à comédia, não à tragédia.

Primeiramente, esse caráter cômico se ancora, como veremos no decorrer deste artigo, em um pressuposto de ordem metafísico-epistemológica, pois a tese de L. Strauss é que cada diálogo de Platão, em razão desse pressuposto, se afasta de algo que é essencial ao seu tema, o que conduz à impossibilidade da realização deste. É então cômico, o caráter dramático

do diálogo de Platão, pois, ao tratar o irrealizável como realizável e possível, resulta seu sentido como ridículo (Strauss, 2005). Em segundo lugar, conforme Strauss, paralelamente à comédia de Aristófanes, cujo núcleo é orientando ou constituído por algo impossível no sentido ora exposto, o diálogo de Platão leva a cabo esse tipo de impossibilidade— e é dentro dessa ótica e chave, isto é, dentro deste sentido cômico, que a mensagem do diálogo de Platão deve ser interpretada.

Expostos os princípios hermenêuticos gerais da metodologia de L. Strauss que iremos tratar, passemos ao delineamento de nosso trabalho, que é estruturado por três seções principais, correspondentes ao seu conteúdo. Na primeira seção, explicamos e descrevemos o conceito de ironia socrática de L. Strauss, bem como, em pormenores, o papel de tal conceito na construção do enredo dos diálogos de Platão. Na segunda seção, já exposta e clarificada a questão da ironia, mostramos como para o autor seria possível encontrar a voz de Platão nos diálogos compreendendo adequadamente a questão da cena dramática das conversações, da eleição dos títulos e o tratamento poético, retórico e particular das questões filosóficas.

Finalmente, na terceira e última seção, explicamos o significado cômico do “drama” platônico explicitando a tese de Strauss acerca do pressuposto metafísico e epistemológico (citado acima) e pelo paralelo com Aristófanes, em que reconstruímos em linhas gerais a comparação de Strauss entre a obra de Platão e a comédia do comediógrafo.

O MÉTODO DE L. STRAUSS DE LEITURA DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO: A IRONIA DE SÓCRATES COMO PRIMEIRA CHAVE

O ponto de partida de L. Strauss diante da questão ‘como devem ser lidos os diálogos de Platão?’ diz respeito à aproximação dialogal: diferente

dos filósofos que escreveram tratados, como é o caso de Aristóteles, Platão, ao escrever os diálogos e se expressar por meio de seus personagens, nunca propôs uma tese em primeira pessoa²; afinal, são os personagens de Platão que falam, de modo que não podemos distinguir simplesmente a sua voz da voz de seus personagens. Esta observação levou alguns intérpretes de Platão à hipótese de que não podemos conhecer a partir dos diálogos o que Platão pensava, bem como afirmar a autoria de uma doutrina ou corpo doutrinário passíveis de ser a ele atribuídos³.

L. Strauss lida com essa dificuldade por meio do raciocínio dialético que descreveremos a seguir. É comumente aceito pela maioria dos leitores de Platão que ele se expressa por meio de seus porta-vozes, isto é, Sócrates, os Estrangeiros de Eleia e de Atenas e de Timeu. Porém Platão se serve de vários personagens, de modo que devemos nos perguntar qual deles é realmente seu porta-voz. Ademais, o comportamento dos porta-vozes muda em certos diálogos, trazendo-nos, nesse sentido, a dificuldade adicional acerca de quem realmente é o seu porta-voz – a este respeito o autor nos lembra que Platão “faz com que Sócrates seja um ouvinte silencioso dos discursos de Timeu e do Estrangeiro de Eleia” (STRAUSS, 2005, p. 79).

Ao salientar que Platão não nos revela por que ele se serve de diversos porta-vozes e por que o comportamento deles muda, Strauss infere que sem o entendermos, não saberemos o que significa ser um porta-voz de Platão e

² Vegetti 2010, p. 209) menciona autores que notaram tal elemento ou tendência nos escritos de Platão, p. ex., diz que “Proclo notou neles uma “reticência dialogal”; Bernardo de Chartres, Abelardo e Egídio Romano “falaram de uma escrita *per involucrum, in tegumentum*, de uma *metaphorice loqui*. Pier Candido Decembrio defendera claramente que aquelas teses deviam ser entendidas como *exposições ironice, sub enigmat*”.

³ É o caso de Julia Annas (1981), que nega a existência de uma doutrina que seja atribuída a Platão. Outro exemplo é Hector Benoit (2015) cuja obra sobre a metodologia de leitura dos diálogos platônicos chegou a meu conhecimento depois deste artigo preparado, assim não pude a tempo aprofundar-me em sua interpretação.

nem mesmo se há algo nesse sentido⁴. Entretanto, o porta-voz por excelência de Platão é Sócrates. Neste ponto temos a regra hermenêutica mais ampla para ler o diálogo Platônico, a regra da ironia: Sócrates era famoso por ser um homem irônico⁵. A “constatação” da ironia de Sócrates faz com que Strauss acredite que a suposição de que os diálogos de Platão não transmitam uma doutrina seja falsa, já que a chave para os ensinamentos de Platão depende do significado da ironia de Sócrates.

Por ironia, Strauss entende as ideias de dissimulação ou falsidade, sem se tratar, no entanto, de uma qualidade viciosa em sentido definitivo – esse é o juízo de Strauss a este respeito, a despeito de Aristóteles classificar a ironia como um vício⁶. A ironia de Sócrates é explicada a partir do paralelo com o homem magnânimo de Aristóteles, o qual serve como modelo da ironia que não consiste em um vício em sentido total. O homem magnânimo, tomando o caso da magnanimidade mencionado por Aristóteles, ou seja, a posse da fortuna, é aquele que sabe em que situação ou lugar e diante de quem expressar as qualidades e méritos relacionados à sua pessoa, a fim de não gerar impressão inadequada ou constrangimento aos seus pares.

A ironia então diz respeito ao hábito de ocultar ações ou qualidades positivas, virtuosas, consistindo no ocultamento do valor e das qualidades que eventualmente tornam alguém distinto dos demais. Quando aplicada à esfera da vida e da atividade filosófica, a ironia consiste no ocultamento do maior grau de distinção cabível ao homem, a sabedoria; por conseguinte,

⁴ Para uma das respostas de Strauss, Cf. página 6 e 7 deste trabalho.

⁵ “É geralmente admitido que os diálogos Platônicos são dramas, e é geralmente admitido que isso significa o mesmo que eles são irônicos [...]”. Sócrates foi descrito como irônico por seus companheiros, como nós vimos dos diálogos de Platão propriamente ditos. E, de acordo, com Thomson, “[...] isso foi baseado no fato que os atenienses eram familiarizados com a ironia, com a trágica ou ironia cômica na tragédia ou comédia” (STRAUSS, 1966, p. 18). A obra que Strauss cita, na qual ele também baseia esta afirmação, é de THOMSON, J.A.K (1926, p.169).

⁶ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, a19-22; b29-31; a20-26, b22-31.

neste plano, a ironia será o ocultamento da própria sabedoria: “só sei que nada sei”. A ironia de Sócrates, então, consiste no ocultamento de sua própria sabedoria. De modo exato, ela não significa só que ele esconde a sua sabedoria, mas, de modo semelhante ao homem magnânimo, se dirija de modo distinto a diferentes tipos de pessoas.

Este caráter oblíquo da conversação socrática faz com ele tenha um *modus operandi* de dialogar que apresenta duas faces, segundo Strauss:

Expressando acerca de um tema sábio ou complexo ideias que são geralmente aceitas, convencionais, que são menos sábias que as próprias [...]. Ou bem abster de expressar ideia alguma acerca de um tema “sábio”, baseando-se em que ele não possui um conhecimento acerca do tema e, portanto, só pode plantar questões sem obter respostas. (STRAUSS, 2005, p. 81)⁷.

Da ironia de Sócrates e seu modo de operação, como veremos em pormenores adiante, segue um corolário da regra hermenêutica da ironia, ou seja, que devemos dar atenção, ao ler os diálogos de Platão, à esfera dos atos, das cenas desenvolvidas nele, o que nos leva a operar a distinção entre forma e conteúdo do diálogo platônico. Em virtude disto, Strauss afirma a necessidade de compreender a natureza do diálogo de Platão para que possamos entender a intenção do ensinamento do autor. Essa regra nos leva à impossibilidade de separar a compreensão do ensinamento de Platão da forma em que ele o apresenta:

Se deve prestar a mesma atenção ao como e **ao quê**. [...]. Ao menos em um começo, se deve prestar mais atenção à forma do que à substância, dado que o significado da substância

⁷ Exceto quando a outrem atribuída, toda tradução das citações da obra de Strauss nesse artigo é minha.

depende da forma. Se deve suspender o interesse por questões mais sérias (as questões filosóficas), a fim de se focar no estudo da questão meramente literária. (STRAUSS, 2005, p. 82, grifo nosso).

A ironia que se depreende da forma de escrita do diálogo platônico evoca a elucidação da questão literária no pensamento de Platão ou, mais precisamente, envolve a questão da escrita e da comunicação, a qual, por sua essência, explica a razão da ironia dos diálogos. Segundo Strauss, Sócrates afirma no *Fedro* que a escrita é uma aquisição de valor duvidoso. Isso ocorre porque na comunicação escrita, que é acessível a toda sorte de leitores, se diz as mesmas coisas a todos os tipos de pessoas, não se sabe a quem falar e a quem calar. Strauss asseve que, por esta razão, os escritos de Platão possuem a adaptabilidade e flexibilidade da oralidade, aduzindo que eles foram intencionalmente criados para dizer coisas distintas a diferentes tipos de pessoas, ou porque são irônicos de raiz.

A adaptabilidade e flexibilidade ora mencionadas são implementadas no texto escrito por aquilo que Strauss chama de necessidade logográfica⁸, que, segundo sua leitura do *Fedro*, constitui o caráter indispensável do bom escrito e do modo adequado de lê-lo, o que passa pela compreensão de seu caráter:

Um escrito é bom se obedece à necessidade logográfica, a necessidade que deveria governar a escrita dos discursos: cada parte de um discurso escrito deve ser necessária para o todo; o lugar onde ocorre cada parte é o

⁸ A necessidade logográfica, que Strauss chama de lei logográfica, é o que permite a introdução do elemento da ironia na conversação platônica, determina que prestemos atenção aos atos dos diálogos, ao 'como', que veremos logo mais; ao modo, em todo rigor, como o enredo é montado, as cenas e seu contexto, o comportamento dos personagens e também as mudanças de comportamento (orais e não orais) destes.

lugar onde é necessário que ocorra; em poucas palavras, o bom escrito se deve parecer ao animal são que pode fazer bem a sua tarefa. (STRAUSS, 2005, p. 83).

No entanto, segundo Strauss, o Sócrates de Platão não nos diz como a ironia é posta em ação ou é executada nos diálogos juntamente com a necessidade logográfica, já que parece certo que um escrito se dirige a todo tipo de pessoa, enquanto a tarefa do bom escrito (que determina que o autor deve falar certas coisas a uns e a outros não) é seguir o preceito hermenêutico da ironia. É em Xenofonte⁹ que entendemos melhor, de acordo com Strauss, como a prática da comunicação oral se adapta à da comunicação escrita, ou melhor, como a ironia é implementada no interior do diálogo de Platão.

Assim sendo, Strauss aponta que, de acordo com Xenofonte, a arte da conversação de Sócrates tem duas faces, a conversação por oposição e a conversação por livre iniciativa. Na primeira, quando Sócrates recebia alguma objeção às suas proposições, ele conduzia a conversa introduzindo a pergunta ‘o que é?’, discutindo ponto por ponto com seu interlocutor até que a verdade era posta à luz aos seus contraditores. Na segunda, Sócrates levava a conversa, quando era ouvido sem ser objetado, mediante opiniões aceitas em geral, às ideias convencionais, chegando a um alto grau de consenso com seu interlocutor.

Embora Xenofonte não explique porque Sócrates trata seus interlocutores desse modo, Strauss entende que Sócrates não abordava as pessoas da mesma maneira, antes se dirigia de uma maneira às pessoas com inclinação para o teor de suas conversações e de outra às demais. Neste último caso, as conduzia a um consenso a respeito de opiniões úteis e saudáveis, ou confirmava tais opiniões, aos outros, conduzia até a verdade

⁹ Strauss remete seus leitores ao seguinte texto de Xenofonte: *Memoráveis* I 6.14, IV 1.2-2.1.

de um determinado tema ou problema: “O Sócrates de Xenofonte se dedicava às tarefas mais felizes apenas com seus amigos, ou melhor, com os seus bons amigos. Já que, como afirma o Sócrates de Platão, é seguro dizer a verdade entre amigos sensatos” (STRAUSS, 2005, p. 83).

Assim, isto é, a partir da necessidade logográfica e do caráter essencialmente irônico do escrito platônico, os quais devem seguir exatamente o procedimento de duas faces da conversação de Sócrates, Strauss “desenha exatamente” os mecanismos de confecção e estruturação dos diálogos de Platão. Segundo ele, em primeiro lugar, imitando a boa conversação, o texto deve se dirigir a um ou mais indivíduos conhecidos pelo orador. Por conseguinte, o destinatário principal do diálogo deve representar o tipo de pessoa a quem o orador pretende alcançar primeiramente, os quais são pessoas aptas a receber a mensagem pretendida pelo autor do livro:

O diálogo platônico apresenta uma conversação em que um homem conversa com um ou mais homens, os quais conhece mais ou menos bem e para os quais, portanto, pode adaptar o que diz à habilidade, ao caráter e inclusive ao humor de seus interlocutores. (STRAUSS, 2005, p.83).

Apesar de lidar com a dificuldade dos escritos, os diálogos de Platão ainda preservam uma diferença ora negativa e ora positiva em relação aos diálogos orais. Negativamente, eles mostram a conversação a uma multidão completamente desconhecida de Platão, a quem Platão nunca se dirigiu. Positivamente, eles mostram com muito mais clareza a finalidade epistolar, ou seja, como o orador principal adapta o ensinamento, que tem um público particular como destinatário, e pelo qual pode recolocar o ensinamento para que seja válido além de uma situação particular.

Strauss dá a entender que Platão alcança esse resultado positivo ao apresentar seus diálogos entre personagens que não são socialmente e intelectualmente iguais, ou que não possuem qualidades iguais às do orador principal. Esta é, inclusive, uma das razões pelas quais, de acordo com Strauss, Platão utiliza diversos porta-vozes: “ao não apresentar uma conversação entre Sócrates e o estrangeiro de Eleia ou Timeu, indica que não existe um diálogo platônico entre homens que são, ou que se poderia crer que fossem, iguais” (STRAUSS, 2005, p. 85).

Em síntese, a situação existencial dos personagens permite que os leitores, para quem a conversação não se remete em primeira instância, possam acessar o ensino de Platão, seja ao se identificar com os personagens (com suas crenças e valores) ou ao poderem se aproximar do orador principal, o qual possui, aparentemente, esses mesmos valores e crenças em um nível diferente dos seus, em uma palavra, como um modelo de sabedoria ou de sábio.

Isto posto, temos o segundo momento de explicitação do método de Strauss de leitura dos diálogos, o qual está associado à concessão que o autor faz à nossa insistência no fato de que a identificação da voz de Platão através da ironia e da necessidade logográfica não são suficientes para justificar esta identificação, já que sempre temos os personagens de Platão falando, não necessariamente ele.

A VOZ DE PLATÃO NOS DIÁLOGOS

O autor passa então a buscar a voz de Platão no texto examinando os diálogos do ponto de vista externo e de sua superfície. Nesse sentido, Strauss não foca na eleição do assunto do diálogo propriamente dito, em sua natureza, se é aporética ou não, e no desenvolvimento temporal dos

diálogos, nas mudanças e no progresso dos temas filosóficos que constam neles. Strauss foca nos títulos, asseverando que inegavelmente a autoria é de Platão, a despeito de alguns deles ser julgados inautênticos e de outros talvez ser registros de conversas reais. Aponta que dos 35 diálogos de Platão, apenas sete indicam o tema do diálogo a ele atinente: *A República*, *As Leis*, *O Sofista*, *O Político*, *Hiparco*, *Minos* e a *Apologia de Sócrates*. Concluindo que o tema de tais diálogos, tomando a correspondência com o título como parâmetro, são políticos.

Ainda a esse respeito, Strauss sustenta que além dos títulos (e em consonância com eles) é na seleção das conversações elegidas pelos diálogos de Platão que podemos notar a presença deste como alguém distinto de seus personagens. Isto nos é revelado, do ponto de vista de Strauss, pelo caso de Sócrates, de seu nome nos títulos dos diálogos de Platão. O nome de Sócrates aparece, embora ele esteja presente na maioria dos diálogos, apenas na *Apologia*, que leva seu nome. Parece que, como Xenofonte, o qual coloca o nome de Sócrates no título do diálogo apenas associado a uma apologia, Platão deliberadamente omite o nome de Sócrates dos títulos.

Entretanto é justamente na *Apologia* que temos o relato das conversações de Sócrates. No relato de Sócrates na *Apologia*, ele conversava com todos os homens, com poetas, políticos, artesãos, não só com os da nobreza, mas dos *demoi* em geral. A este respeito, até mesmo Xenofonte consagra um capítulo de seu texto *Memoráveis* para mostrar a conversa de Sócrates com artesãos e uma parte de um capítulo mostrando a conversa de Sócrates como uma mulher charmosa e sedutora. No entanto, quando olhamos para ação dos diálogos de Platão, apenas se menciona o fato da conversa de Sócrates com os cidadãos em geral e com duas mulheres, sendo que nos apresenta apenas a mulher de Sócrates, restando, pelos atos

dos diálogos, a conversa de Sócrates com indivíduos que não pertencem ao povo, com personalidades distintas do ponto de vista cultural, social e até mesmo histórico.

Em terceiro lugar, Strauss afirma que Platão nos fala, sem intermediação dos personagens, não só na seleção das conversas presente nos diálogos, mas também no fato de que nos apresenta a maioria dos diálogos de modo representado, e os demais como narrados. Ao observar os aspectos positivos e negativos que essa distinção carrega consigo, Strauss vai nos mostrando como o som da voz de Platão se “faz ouvir”. No diálogo representado não há as desvantagens no uso constante de expressões que indicam que esse ou aquele personagem está falando, “disse S”, ou “disse P”, “replicou A”, “novamente replicou B”, etc. Por outro lado, o diálogo narrado nos permite que o personagem nos fale diretamente determinado assunto, sem a intermediação de um personagem ou de uma cena, de uma digressão, como ocorre no diálogo representado. Strauss observa que é possível que nos seja dito algum segredo mais facilmente através do diálogo narrado¹⁰. Porém é sobretudo na revelação, por parte de Sócrates, da intenção que carrega o ato de apresentar o diálogo de forma representada que Strauss baseia esta afirmação. Ele diz que nós podemos antever o método de trabalho de Platão a partir do exemplo da transformação de um diálogo narrado em representado, o que ocorre no *Teeteto*:

Euclides, que aparentemente não tinha tão boa memória como outros personagens platônicos, escreveu o que havia lido dito Sócrates, porém não textualmente como Sócrates lido havia

¹⁰ Segundo Strauss, no diálogo narrado é “possível que Sócrates nos diga coisas que não poderia ter dito por decoro de seus interlocutores, p ex., por que deu certo giro em uma conversação, o que pensava de seus interlocutores; portanto, pode nos revelar alguns segredos” (STRAUSS, 2005, p. 90).

narrado, senão “omitindo (...) as partes narrativas entre os discursos” como quando Sócrates diz “disse” e “Teeteto estava de acordo”. Euclides transformou um diálogo narrado em um diálogo representado. (STRAUSS, 2005, p. 90).

É com base na própria afirmação de Sócrates a esse respeito que Strauss finalmente consegue mais uma vez conciliar a sua tese do Platão Irônico com a própria lógica de criação dos diálogos:

Como deixa bem claro ali em uma extenso comentário [Sócrates], se um escritor só fala como se fosse um dos seus personagens, quer dizer, se se “omite” “o que se encontra entre os discursos” dos personagens (o que “A disse” e “B contestou”), o escritor se oculta por completo, e seus escritos são obras dramáticas.” (STRAUSS, 2005, p. 91).

Strauss não quer dizer acima que não haja uma teoria (ou corpo de teorias) que possa ser atribuída a Platão acerca dos temas ou problemas discutidos nos diálogos, diz antes que se suas obras seguem o preceito hermenêutico de serem lidas como obras dramáticas, devemos, então, não atribuir palavra alguma a Platão sem antes tomar grandes precauções. Isto é elucidado por ele com base no caso do *Macbeth* de Shakespeare. Face a pergunta “o que Shakespeare pensa da vida?”, devemos ver a fala de Macbeth ao olhar a obra como um todo. Assim, Strauss afirma que segundo a obra como um todo, a vida significa: “a vida não carece de sentido senão que perde o sentido para aquele que infringe a lei sagrada da vida; ou bem a ordem sagrada se restaura, ou bem a infração da lei tem como resultado a autodestruição” (STRAUSS, 2005, p. 91).

No entanto, a obra como um todo, cuja decifração pode nos levar ao pensamento de Shakespeare, aborda um assunto universal, o significado

da vida, dentro de um contexto particular, o qual é constituído por suas idiossincrasias. A autodestruição se aplica a Macbeth, que é um particular, o que nos deve levar a perguntar se o ensino da obra se aplica a todos homens, ou seja, se é universalizável. Nesse sentido, deveríamos perguntar se a lei natural é realmente uma lei natural, já que Macbeth viola a lei natural por força da ação de seres sobrenaturais.

É a partir desta dialética que devemos e podemos nos aproximar do pensamento de Platão, indo além dos discursos dos personagens, vendo no contexto particular em que determinado problema ou verdade atinente ao discurso são postos, ou seja, à luz de seus atos, e depois abordá-lo novamente em seu escopo universal a fim de compreendê-los e questioná-los, para só então nos aproximar da opinião do autor que assim procede. É dessa forma que devemos, segundo Strauss, entender os discursos dos personagens de Platão, a partir da ótica de seus atos:

Do mesmo modo devemos entender os “discursos” de todos os personagens platônicos à luz dos “atos”. Os “atos” são, em primeiro lugar, a cena e a ação do diálogo individual: sobre que tipo de homens atua Sócrates com seus discursos? Qual é a idade, o carácter, as habilidades, a posição na sociedade e a aparência de cada um? Quando e onde ocorre a ação? Sócrates alcança seu propósito? Sua ação é voluntária ou alguém lhe impõe? (STRAUSS, 2005, p. 92).

Além de comunicar o enredo dos diálogos de forma mais abrangente, os atos também têm um propósito terapêutico e propedêutico, os quais são levados a cabo pela ignorância de Sócrates e por sua maiêutica¹¹. Por essa

¹¹ “Quiçá a intenção principal de Sócrates não seja ensinar uma doutrina, mas bem educar a seres humanos: fazê-los melhores, mais justos ou refinados, mais conscientes de sus limitações, já que, para que os homens possam receber um ensinamento genuíno, primeiro têm que estar

razão, vários diálogos de Platão, como, por exemplo, o *Mênon* e o *Laques*, começam com uma digressão do assunto principal, em que o interlocutor de Sócrates é posto em aporia, levando à constatação de sua própria ignorância; ou então o início do diálogo é irônico, como o caso de *A República*, em que os homens que aparecem falando com Sócrates na casa de Céfalo sobre a justiça serão vítimas de uma profunda injustiça; ou ainda o caso de *Mênon*¹², um tirano, que inicia o diálogo com Sócrates sobre a virtude, afirmando saber o que é a virtude. A propedêutica de Platão é então levada a cabo não através do discurso, mas através da ação silenciosa e dos atos, por meio da ação silenciosa de Sócrates, distinta de seus discursos.

Além disso, os atos dizem respeito também aos fatos, assuntos ou conhecimentos relevantes que não são explicitados, mas apenas implicados, pelos discursos e dos quais Platão ou Sócrates tinham ciência, de modo que seja possível que um discurso Socrático que convença a todo um público não coincida com os vários fatos, assuntos ou conhecimentos por ele sabidos¹³. Para chegar a estes fatos não mencionados, é necessário prestar atenção a detalhes não temáticos e observações que até mesmo são ou parecem casuais; daí resulta a dificuldade de aproximação com o pensamento de Platão, “pois é fácil captar a faceta discursiva do diálogo, mas o difícil é acessar o que em certo sentido não é dito, ou é dito de forma oblíqua, perceber como se diz o que diz é mais difícil” (STRAUSS, 2005, p. 92).

dispostos a recebê-lo; devem ter tomado consciência de sua necessidade de recebê-la; devem libertar-se dos julgamentos que os fazem obtusos” (STRAUSS, 2005, p. 83).

¹² A respeito da identidade de *Mênon*, Cf. Klein 1968, p. 35. Sobre a relação dos personagens de Platão com os episódios históricos da tirania, Cf. Strauss 2005, p. 97, sobre a passagem em que o autor fala sobre a injustiça da qual foram vítimas Polemarco, Lísias e Nicerato sob o regime dos 30 tiranos.

¹³ Talvez seja elucidativo neste sentido o caso do diálogo de Sócrates com *Mênon*, em que, pelo decorrer da conversa de Sócrates, vimos Sócrates fazer *Mênon* cair em aporia, e o faz propositalmente, apesar de Sócrates nos passar a nítida impressão de saber a resposta à questão da virtude.

Disso resulta o preceito interpretativo de entender os discursos (o qual tem um teor filosófico e universal) à luz dos atos no contexto concreto de sua ocorrência, ou seja, nos diálogos, que se dão de modo particular, através da conversa de pessoas que tratam o tema universal, seja ele a justiça, a virtude, a piedade, etc. Isso significa, segundo Strauss, abordar, pela via da interpretação, a dimensão não só filosófica do diálogo, mas a sua dimensão poética ou retórica, as quais devem ser tratadas de modo dinâmico e dialético:

Entender os discursos à luz dos atos significa entender como o tratamento filosófico do tema filosófico se modifica pelo particular ou o individual, ou como se transforma em um tratamento retórico ou poético, ou como se recupera o tratamento filosófico implícito no tratamento poético ou retórico explícito. Para dizer de outro modo, compreender os discursos à luz dos atos transforma o bidimensional em algo tridimensional, ou más bem recupera a tridimensionalidade original. (STRAUSS, 2005, p. 93).

Mas, finalmente, qual o significado do caráter poético-dramático dos diálogos, a partir do qual o seu conteúdo filosófico deve ser abstraído até que se possa tratá-lo novamente de modo mais amplo e universal? Na seção seguinte, a seção derradeira, passamos a exposição deste ponto.

O CARÁTER DRAMÁTICO DOS DIÁLOGOS DE PLATÃO

O caráter dramático dos diálogos não deve ser compreendido no sentido do trágico, embora seja o primeiro efeito, intencional, que os diálogos de Platão causem em seus leitores, o qual está associado a certa austeridade¹⁴.

¹⁴ Quando Sócrates explica na *República* o que é uma obra dramática, a contrapondo a outro tipo de poesia, o austero Adimanto pensa somente na tragédia. Do mesmo modo, o leitor austero dos diálogos platônicos - o primeiro que Platão faz a seus leitores é convertê-los em pessoas austeras - entende que o diálogo platônico é um novo tipo de tragédia, acaso a mais excelsa e

A afirmação do caráter menos trágico dos atos do diálogo de Platão, Strauss embasa em dois autores. Primeiro, em Thomas Morus, que foi, segundo Strauss, o primeiro autor que tentou entender a diferença entre o platonismo primitivo e o platonismo cristão. Segundo Strauss, Morus, cuja obra é uma interpretação livre de *A República*, e que carrega menos austeridade do que ela, compreendia a diferença entre os atos e os discursos, e a expôs após uma cena, enquanto *A República* acontece em meio a uma cena:

É no capítulo treze de seu diálogo da fortaleza contra a tribulação que Morus afirma: “E para provar que esta vida não é tempo de rir, mas sim o tempo de lágrimas, falamos que nosso mesmo salvador chorou duas ou três vezes, porém não encontramos uma ocasião em que ria. Não julgarei que nunca tenha feito, porém ao menos nunca deixou exemplo disso. Sem embargo, nos deixou exemplo de seu pranto. (STRAUSS, 2005, p. 94).

Strauss afirma que Morus devia estar consciente que tanto o Sócrates de Platão como o de Xenofonte não é retratado em momento algum em lágrimas, somente em riso. Ele vê a relação entre o riso e o choro como a relação da tragédia e da comédia, então afirma que a conversação socrática (e, por meio desta, o diálogo platônico) é mais afim à comédia do que com à tragédia.

O caráter cômico propriamente dito, Strauss afirma a partir do paralelo entre o diálogo de Platão e a *Assembleia das Mulheres* de Aristófanes. Ele é cômico não simplesmente porque há um procedimento em comum com a comédia de Aristófanes. Antes, o cômico está relacionado com um pressuposto de natureza metafísica- epistemológica que Strauss afirma ser

do melhor tipo” (STRAUSS, 2005, p. 93).

próprio de Platão. O ponto de partida de Strauss nesse sentido é a visão de filosofia que ele advoga, em atribuição aos antigos, Sócrates e Platão especialmente.

Em seu ensaio *O que é a Filosofia Política*¹⁵, Strauss define a filosofia com base no seguinte raciocínio: a filosofia é a tentativa de substituir as opiniões do todo pelo conhecimento do todo. Por essa razão, ela pode ser tomada como a busca pela sabedoria. Como a busca pela sabedoria é uma busca por conhecimento universal, pelo conhecimento como um todo, caso este tipo de conhecimento estivesse acessível, esta busca não seria necessária. Porém a ausência do conhecimento do todo não quer dizer que os homens não têm pensamentos sobre o todo, eles têm, o que faz com que a filosofia seja precedida por opiniões acerca da essência, do que é esse todo. Por conseguinte, a filosofia é a tentativa de conhecer, de substituir opinião a respeito do todo pelo conhecimento do todo.

No entanto, Strauss sustenta, e este é um dos traços distintivos de sua concepção de filosofia, que o conhecimento do todo, em sentido integral, não é possível¹⁶, pois, em sua visão, a qual é chamada por ele próprio de *ceticismo*

¹⁵ Cf. Strauss, 2016, p. 28.

¹⁶ Esta é uma tese recorrente na obra de Strauss, muito embora ele nunca ou quase nunca explicitamente completamente as justificativas que o levam a tal afirmação. Em suas Conferências sobre o *Mênon*, de 1966, quando trata da distinção entre conhecimento pré-científico e científico, vemos tal exposição: “Alguém pode conhecer qualquer coisa no sentido estrito do conhecimento sem conhecer todas as coisas? P. ex., o conhecimento sobre um cão. Você pode saber um monte de coisas sobre o cão que vive com você e se você é um biólogo interessado em cães você pode saber muito sobre cães. Mas isso é claramente inadequado. P. ex., uma tal coisa sobre a origem da espécie dos cães está encerrada com a totalidade da questão da evolução, a qual vai muito além de qualquer conhecimento dos cães enquanto cães. Mas ela está implicada com isso, pois os cães são seres vivos. Então a totalidade da questão da evolução está relacionada com a questão da origem do universo em sua totalidade e com infinitas questões relacionados com isso. Sócrates de algum modo aprova a possibilidade de que nós nunca sabemos qualquer coisa em sentido estrito do termo, se é de fato verdade que qualquer coisa que nós conhecemos a esse respeito é uma parte do todo, cuja totalidade nós nunca conhecemos adequadamente” (STRAUSS, 1966, p. 14).

zetético, a filosofia é a busca pela sabedoria, não a posse; por conseguinte, a filosofia leva à consciência refletida dos problemas fundamentais e das alternativas fundamentais que os acompanham¹⁷, sendo a sabedoria, que é o conhecimento da alternativa correta e verdadeira, inacessível ao homem.

Assim, o que temos, como Strauss deixa claro em suas *Conferências sobre o Mênon* de Platão, é a dialética do todo e da parte, a qual, por sua articulação, deriva na consciência da impossibilidade do conhecimento do todo¹⁸. Conforme o autor, a complexidade, o mistério e *aporeticidade* da realidade são, por excelência, a forma de inspiração dos diálogos platônicos e, por conseguinte, a chave para entender seu procedimento e alcançar a sua compreensão:

A obra de Platão está composta por muitos diálogos porque imita a multiplicidade, a variedade, a heterogeneidade do ser. Os diversos diálogos formam um cosmos que misteriosamente imitam o misterioso cosmos. O cosmos platônico imita ou reproduz seu modelo para despertar-nos ao mistério do modelo e para assistirmos à articulação do mistério. Há muitos diálogos porque o todo está composto de muitas partes. Porém o diálogo individual não é um capítulo de uma enciclopédia das

¹⁷ Cf. Strauss, 2016, p 28-29.

¹⁸ Vejamos como Strauss asseve isso também à luz de suas Conferências sobre o *Mênon*. Segundo ele, a filosofia de Platão e de Aristóteles é a tentativa de conhecimento do todo, o que não quer dizer que o conhecimento do todo ocorra. O conhecimento do todo segue o conhecimento de suas partes, suas partes essenciais em seu caráter essencial. Entretanto não é possível o conhecimento do todo sem o conhecimento das partes e vice-versa, ou seja, não podemos conhecer uma parte se não conhecermos o todo, porque esse é sempre um conhecimento parcial. Strauss explica que geralmente nós não vemos tal conexão, no entanto, ele coloca que de fato conhecemos apenas as partes, isto é, nós temos apenas conhecimento incompleto das partes, pois nós não conhecemos suficientemente o todo ao qual elas pertencem. A isso nós damos o nome de opinião, ou conhecimento parcial, para não dizer parte da verdade. Nós somos, então, capazes de nos esforçar para o conhecimento do todo, para a filosofia, não para a *sophia*, a sabedoria. De acordo com Strauss, essa é a visão platônica.

ciências filosóficas ou de um sistema filosófico, e menos ainda uma relíquia de uma etapa do desenvolvimento de Platão. (STRAUSS, 2005, p. 95).

Strauss entende que o diálogo de Platão tem como objeto uma parte da totalidade e multiplicidade do ser, e que revela a verdade acerca dessa parte. Mas entende, seguindo a dialética epistemológica entre o todo e a parte, que a verdade acerca de uma dada parte ou das partes é incompleta, uma verdade em meio termo. Strauss, como ele mesmo admite, de forma intrépida diz que cada diálogo de Platão se afasta de algo que é essencial ao seu tema, o que conduz à impossibilidade da realização de seu tema. E é aí que reside o cômico, o caráter dramático-cômico do diálogo de Platão, “pois se trata o impossível, ou certo tipo de impossibilidade como possível ou realizável, seu sentido será ridículo” (STRAUSS, 2005, p. 95).

No entendimento de Strauss, o núcleo da comédia de Aristófanes é algo impossível nesse sentido, e que o diálogo de Platão leva a cabo é esse tipo de impossibilidade. Isso significa, *latu senso*¹⁹, que os diálogos de Platão – Strauss não nos diz exatamente se isso corresponde a todos os diálogos – se afastam, se abstraem, de algo fundamental ao seu tema, que em geral é universal.

¹⁹ Aqui, tomamos o paralelo entre a comédia de Aristófanes e os diálogos de Platão em sentido geral. Há, por parte de Strauss, o paralelo entre ambos em sentido estrito, entre a comédia de Aristófanes, *Assembleia das Mulheres* e a *República*, a qual, na leitura de Strauss, é a fonte de inspiração para a primeira. Strauss menciona, a este respeito, além de fatos estilísticos e narrativos, o enredo da *Assembleia*, que envolve o governo da mulher, a comunidade da propriedade e dos filhos, além das regras de casamento, que corresponde ao comunismo absoluto da *República* em seus três níveis e ao governo dos filósofos, como alternativa ao governo das mulheres. Ademais, Strauss cita as seguintes passagens, para este fim: Cf. *Assembleia da Mulher* 558-567, 590-591, 594-598, 606, 611-614, 635-643, 655-661, 673-674, e 1029 com *República* 442d10-443a7, 416d3-5, 417a6-7, 464b8-c3, 372b-c, 420a4-5, 457c10-d3, 461c8-d2, 465b1-4, 464d7-e7, 416d6-7, 493d6. Cf. *República* 451c2 com *Tesmoforiantes* 151, 452b6-c2 com *Lisístrata* 676-678, e 473d5 com *Lisístrata* 772. Considerar também 420e1-421b3.

Na *República*, que é o diálogo exemplificado por Strauss, a solução da justiça e da vida boa, a felicidade universal, tal como na *Assembleia*, se abstrai, propositalmente, de algo fundamental para a sua realização, isto é, a vida individual, a dimensão corpórea, para ser exato. Assim, as soluções, tanto da *República* como da *Assembleia*, na interpretação de Strauss, esbarram na questão do *eros*²⁰, que torna impossível o esquema político de ambos, que é contrário as determinações deste. Não obstante isso, tanto Platão como Aristófanes constroem todo um discurso e esquema poético-retórico impossível de ser realizado; por isso, Strauss alega que ambos os textos carregam em si esse sentido cômico, pois tratam como possível algo impossível e irrealizável²¹.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, temos os três principais pontos sobre o método hermenêutico de L. Strauss para a leitura dos diálogos platônicos. Primeiro, a) a ironia de Sócrates (ocultação do saber) como elemento chave, ao lado da logografia, para compreensão da construção e para a abordagem correta das cenas e das conversas dos diálogos de Platão, que são caracterizadas de forma ambígua, contendo uma mensagem dirigida ao consenso e opiniões úteis e outra ao saber e à verdade, estas últimas acessíveis se lermos os diálogos desde um ponto de vista poético e retórico até obtermos a dimensão filosófica e argumentativa.

Em segundo lugar, b) o caráter dramático-cômico dos diálogos, pelo qual entendemos, seja pela via epistemológica-metafísica, relativa à ideia de Strauss da dialética do todo e da parte, ou pela via literária, relativa ao paralelo

²⁰ Cf. L. Strauss, 1957, p 3-13, e também Strauss, 2005, p.160-170.

²¹ Cf. Strauss, 2005, p. 95

com a comédia aristofânica, que os diálogos de Platão, intencionalmente, se afastam de elementos, um ou vários, essenciais ao seu tema, que oferecem soluções ou respostas para as questões e problemas enfrentadas ignorando ou abstraindo de algo fundamental para a possibilidade e realização dessas mesmas soluções ou respostas, sendo esta a razão de seu aspecto ridículo: se trata o impossível, ou certo tipo de impossibilidade como possível ou realizável, seu sentido será ridículo” (Strauss, 2005, p 95).

A resposta mais relevante, relativa ao método de Strauss, que chegamos, uma vez formulados os princípios da ironia e da comédia, é que o autor não nega, a despeito do fato da aproximação dialógica, a possibilidade de atribuir a Platão certas ideias ou doutrinas, bastando para isso o entendimento da ideia de bom escrito de Platão sustentado no *Fedro* e, com base nela, lermos o diálogo desde o ponto de vista de seus atos e não só de seus argumentos, bem como de lermos como obras dramáticas de natureza cômica.

A fim de concluirmos, convém dizer que não nos dedicamos, ao longo deste trabalho, a avaliar o “potencial explicativo” do método de L. Strauss, o quão capaz ele é de oferecer resposta para a indagação ‘como devemos ler os diálogos de Platão?’ e qual seria o seu potencial e implicações para o entendimento dos diversos problemas particulares, sejam eles exegéticos ou filosóficos, presente nos textos de Platão. De igual forma, não medimos a sua força comparativa, confrontando a qualidade do método de Strauss, suas vantagens e desvantagens, à luz de outras abordagens hermenêuticas, das mais convencionais às mais heterodoxas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANNAS, J. *An Introduction to Republic of Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1981.
- ARISTÓFANES. *A Revolução das Mulheres*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- BENOIT, H. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. São Paulo: Annablume, 2015.
- KLEIN, J. *A Commentary on Plato's Menon*. The University of North Carolina Press, 1965.
- PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 13 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- PLATÃO. *Mênon*. Tradução. Maura Iglesias. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- STRAUSS, L. *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2005.
- STRAUSS, L. *O que é filosofia política*. In: STRAUSS, L. *Introdução à filosofia política: dez ensaios*. Tradução de Élcio Verçosa Filhos. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2016. Cap. 1, p. 27-75.
- STRAUSS, L. *Perseguição e a arte de escrever*. Tradução de Hugo Langone. 1 ed. São Paulo: É Realizações, 2015.
- STRAUSS, L. *Seminar on Plato's Menon*. Chicago: University of Chicago, 1966.
- STRAUSS, L. *Seminar on Republic's Plato*. University of Chicago, 1957.
- THOMPSON, J. A. K. *Irony: An Historical Introduction*. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- VEGETTI, M. Defender Platão de Popper (ou de si mesmo?). In: VEGETTI, M. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Tradução Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010. Cap. 7, p. 193-227.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, Ana Elias Pinheiro. 1.ed. Coimbra University Press, 2009.