

## RESENHA

### **PLATÃO, DE MICHAEL ERLER**

**ERLER, MICHAEL. PLATÃO. TRADUÇÃO DE ENIO P. GIACHINI. REVISÃO TÉCNICO-CIENTÍFICA DE GILMÁRIO GUERREIRO E GABRIELE CORNELLI. SÃO PAULO: ANNABLUME; BRASÍLIA: ED. DA UNB, 2013.**

**Ricardo Leopoldino<sup>1</sup>**

Recebemos, com entusiasmo, a tradução brasileira do livro de Michael Erler, *Platon*, publicado em 2006 pela CH Beck (ISBN 978-3406541100). Trata-se de um trabalho de fôlego desenvolvido pelo autor, que parte da inequívoca importância de Platão para a história do pensamento. O livro, redigido de forma didática e objetiva, percorre, atento ao aspecto literário e filosófico, desde aquelas informações básicas sobre o filósofo, que o colocam no centro de uma tradição, até desenvolvimentos que nos permitem situá-lo agora, e no seu tempo, por relação à crítica e aos comentários. Nos permite também entender o modo como ele construiu seus argumentos, a partir e a despeito de uma tradição que o envolve, lançando-o e a seus escritos, para o centro da história da filosofia ocidental. Assim, integra o acervo dos Pressupostos Metodológicos do autor a composição de sua família, por exemplo, e suas

---

<sup>1</sup> Doutorando IFCH/UNICAMP, departamento de Pós-graduação em filosofia. E-mail: ricardoleopoldino@yahoo.com

implicações no desenvolvimento de suas obras. Disso decorre a escolha do método de escrita, delimitando ciosamente as fontes, mesmo aquelas consideradas inautênticas ou duvidosas. Situá-lo em sua época a partir da situação política permite aferir os elementos que Platão elegeu para compor seus temas, assim como sua trajetória na academia. As observações sobre sua juventude, denotam de forma rápida e precisa todas suas aproximações da política e da poesia, redirecionadas a partir da trajetória de seu encontro com Sócrates. Desse encontro avança o autor para as experiências que empreendeu o filósofo em suas viagens, sobretudo à Sicília, acentuando, a partir das várias fontes, por doxografias comprováveis ou não, todos os elementos que comporão os temas em exame na Academia, que funda. Dessas experiências decorre o itinerário que, segundo Erler, orienta sua concepção de filosofia, e que é colhida no acervo de obras disponível, sem a antiga preocupação com relação a autenticidade ou não dos escritos, como veremos no segundo capítulo, dedicado à Obra e autor. Enfrentando o espinhoso tema da organização dos diálogos, seja em tetralogias (Trasílio) ou trilogias (Aristófanos de Bizâncio), anota que o *Corpus Platonicum*, no esforço de ver-se sem lacunas, acaba por fazer-se compor também pelos textos de autenticidade duvidosa ou mesmo de inautênticos. No que se refere à cronologia dos escritos, aponta para a observação platônica de que é questão de pouca relevância, o que adota em sua análise. A par disso, observa que todos os métodos acabam por apresentar dificuldades, anotando que o modelo que vem despertando interesse é o da “cronologia ficta” (p. 61). Este modelo se atém ao interno dos diálogos, e é considerada relacionável às obras de Friedrich Ueberweg (1826-1871), historiador e filósofo alemão<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Que, entre nós remeteria à metodologia desenvolvida por Hector Benoit desde seu *Sócrates: o nascimento da razão negativa* (Editora Moderna, 1996) até sua *opus magna*, *A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*, no que nomeia “temporalidade da léxis”, isto

É que o autor julga, como ele, que “vale a pena levar a sério as datas dramáticas, mesmo que não sejam mencionadas em sua totalidade”. Analisa com igual rigor o estilo e o conjunto orgânico da obra, destacando, a partir da questão “como devo viver (*pos bioteon*)” (p. 67) o eixo que parece percorrer sua leitura, e que será melhor examinado no capítulo relativo “Filosofia prática de Platão”, sobretudo na seção relativa à ética e a política”. Aqui ele anota que a dimensão ética extravasa as demais questões examinadas no labor filosófico de Platão, lembrando o que se chamou de “caráter poliédrico” do pensamento platônico.

No aspecto literário, enfrenta a polêmica relativa ao chamado gênero “diálogo filosófico” desde sua origem, recolocando-o em lugar de destaque face à condução de “mensagens filosóficas” dentro da obra literária que produz, com perfil próprio. É que, diz Erler, nosso autor parte do “mundo da vida, dando aos diálogos uma aparência de autenticidade” (p. 72) obtida por intermédio de descrições detalhadas dos fatos, apontando figuras históricas do exato período a que se refere o diálogo. Situa também, no seu texto, pensadores no período cronológico específico, fazendo nele refletir o conjunto de concepções morais, ideias políticas, e até os preconceitos que os colore, inclusive o de Sócrates, seu “protofilósofo” (p. 75). No exame da “forma dos diálogos”, destaca o modo como “o filósofo deixa o leitor participar das conversas como alguém que ‘espreita’ para dentro da tragédia e da comédia como testemunha dos diálogos”. É, a seu critério, deste modo de exposição narrativa, que mantém uma certa distância entre leitor e autor,

---

é, “da maneira pela qual os *Diálogos* foram postos fenomenologicamente em um determinado tempo pelo próprio autor” (p. 11). Daí ele pode colocar os “entes no tempo que lhes concedem um ser temporal que se expressa como projeto conceitual, ou temporalidade da *noesis* (ação rigorosa de pensar). Nesse método são os indícios inscritos no texto dos *Diálogos* orientam sua ordenação em sua própria temporalidade, permitindo uma nova perspectiva de leitura diversa da tradição e dos comentadores. Todo o método é desenvolvido pelo autor em *Platão e as temporalidades*: a questão metodológica (Annablume, 2015).

que transforma os diálogos socráticos em um “gênero literário artístico” (p. 79). Neste sentido comparecem os “mitos” que, para Erler, são um “modo de exposição da verdade que pode ser assegurado argumentativamente no discurso filosófico” (p. 84).

No terceiro capítulo, Platão é contextualizado na sua relação com as tradições e com a “cena cultural” ateniense, a partir de como recebe e lida com estes dados integrando-os (p. 88) e inovando (p. 94) de forma específica a cada tempo de sua produção. O caso paradigmático para Erler é o do “conceito de platônico de filosofia”, analisado mais detidamente (pp. 94-105), de onde colhemos o exame dos diversos métodos do filosofar coetâneos. Disso decorreria a “crítica platônica da cultura”, examinada como consistindo no movimento entre “conservar e renovar” presente no discurso filosófico de nosso autor, e eixo condutor do quarto capítulo. Neste sentido, comparecem “teses e modelos de comportamento de Sócrates” como o “ceticismo”, no que tange à possibilidade de aquisição do conhecimento (p. 108), a “cura e preocupação com pela alma”, o “culto a deus” e o exame da religião tradicional (p. 111), e seus reflexos na noção de justiça que está em questão. Estaria também presente a integração do discurso filosófico com elementos religiosos (p. 112), fazendo comparecer o tradicional e o novo como fundamentação para o desenvolvimento das teses filosóficas. Assim, “apesar de toda a sua crítica, portanto, Platão não procura marginalizar ou desqualificar representações religiosas tradicionais, como tentam fazer às vezes os sofistas; ao contrário, ele as insere em um novo contexto filosófico” (p. 116).

Outro elemento da vida cultural examinado é a retórica (pp. 117-129), já que, “ao lado da religião, a retórica constitui um elemento central da vida cultural de Atenas” (p. 117). Erler destaca no exame do *Górgias* e do *Fedro*

(onde, aliás, diz ser ampliada, pp. 124-128), a perspectiva da “cura da alma”, tomando como “pano de fundo” a questão o “como devo viver?”. Usando agora um “novo tipo” de retórica, põe em curso seu projeto de terapia da alma que vimos utilizar diante do tribunal, que não fala o que o outro quer ouvir, mas o que é realmente bom (pp.122-123). Neste exame, a crítica da tradição, a crítica da retórica e a crítica da escrita convergem sobre os meios de transmissão, tendo como elemento central o cuidado com a alma diante da proliferação dos textos escritos com meio didático, em voga no século V a.C.. Verifica-se aqui, de forma rápida, o eixo da crítica platônica aos escritos, contraposta à sua validação da eficácia do discurso oral, em que pese, como indica Erler (pp. 134-138), isso não afastar as críticas que faz também à oralidade. É que nela transitam os elementos indispensáveis à formação do homem, isto é, para a resposta à questão sobre os modos de vida a serem adotados, ou seja, sobre a educação. Assim, será analisada a formação (*Paidéia*) à luz do exame de *A República*, tomada sobretudo como discurso ético (p. 139). Anota que, apesar de aparecer como antigo subtítulo da obra o tema da justiça, a discussão se conduz em torno da felicidade (*eudaimonia*) e da busca da correção de conduta (“justiça”) como corolário do “modo de ver filosófico na alma e no Estado” (*idem*). O que se verifica, ao final deste exame, é o “programa de educação platônico”, mescla de tradição e inovação, onde, para sua efetividade, há necessidade de auxílio externo (p. 145). Na educação (*Paidéia*) o tema da poesia estará no alvo das críticas. A novidade anunciada por Erler está no modo como Platão concebe o embate entre tradições culturais, o modelo vigente à época e a proposta que avança. Neste sentido, argumenta que “Platão avalia a poesia sob os pontos de vista da estética dos efeitos, da ética, da ontologia e da filosofia” (p. 145), diversamente do modelo então vigente, em que a poesia recebia

sua determinação da exposição pública e da representação teatral. Daí se produziria a influência sobre os ouvintes.

Platão teria verificado e tematizado, no *Íon*, “a discrepância entre a pretensão e a realidade nos poetas e em seus intérpretes” (p. 146). A discussão poetológica, que relacionaria a interpretação poética, a relação entre a poesia e filosofia, a competência racional ou inspiração irracional não se limitaria a esses temas (p. 148), o que conduz, enfim, ao ponto de vista literário e à motivação do leitor. As análises relativas aos poetas no *Íon* são aprofundadas no exame da educação em *A República* (p. 149), no exame da educação, sempre considerada do ponto de vista de sua intermediação social, mas sob o aspecto filosófico (p. 150), tomando como parâmetro da crítica, suas concepções metafísicas e a teoria sobre a alma, ali desenvolvidas.

Elerer anota, por fim, que a função dos diálogos seria aquela de oferecer uma nova forma de drama, purgada, dentro do possível, dos “defeitos” e perigos dos textos tradicionais (p. 153).

O quinto capítulo analisa, na preocupação socrática com o cuidado com a alma (*therapeia tés psychés*), a via para o conhecimento. Entretanto, para nosso autor, é possível compreender este tema como “autointerpretação” de Platão (p. 156) a partir do exame de diálogos como *Laques*, *Carmides*, *Eutífron*, *Protágoras*, *Lísias* e *Eutidemo*. Nesses diálogos, descritos como “exterminador[es] de cura d’alma”, Sócrates figuraria como “rédea e freio”, o que, pela situação aporética engendrada, procederia do exame. Assevera que também o leitor participa da tarefa, o que já estaria no escopo platônico. Assim descortinaria um objetivo do filósofo ao redigir o diálogo, qual seja: “não apenas expor como Sócrates examina o saber de seus parceiros e desmascara seu pretense saber. Os textos, portanto, devem desencadear, no leitor, aquilo que Sócrates operou em seus parceiros de diálogo (...) abrindo espaço no homem para o ensinamento” (p. 146).

Revisão para os primeiros, ao tomar como eixo a verdade, e efeito pedagógico para o leitor, na medida em que, pela dúvida, se avança para o itinerário da busca pelo conhecimento, o que é demonstrado por Erler no exame do texto.

Neste roteiro, o método socrático do *elenchos* será perseguido desde suas raízes até consistir-se no *Teeteto* (210b-c – p. 159), em “recurso da terapia filosófica que busca a libertação das falsas pressuposições e prepara para o verdadeiro ensino”. Da análise deste diálogo verifica-se a validade e a eficácia (sem descurar as críticas que a tradição lhe endereçou), e os sentidos ensejados pela situação aporética que, quiçá, impõe a cada momento dos diálogos, e suas implicações, nas teses desenvolvidas em seu curso. Neste sentido, trás Erler para o primeiro plano o embate socrático com os Sofistas em torno da virtude e de seu ensino (p. 174, seg.).

De igual modo é analisada a questão relativa ao erotismo (ligado à figura de Sócrates e à filosofia), desenvolvido a partir do *Fedro* e do *Banquete*, componente importante da teoria platônica do conhecimento da alma. Erler aponta como Platão expõe o tema, nos diálogos, “em conjunto[,] diversos aspectos e fases do trato erótico” (p. 185) intercalados em sua concepção de filosofia. Para ele, Platão dá nova interpretação ao tema da sexualidade/homossexualidade, agora vinculado ao “desejo pelo conhecimento como resposta à pergunta por que os homens veem o mundo filosoficamente” (idem), transcendendo, assim, a experiência sensível. O exame nos apresenta *Eros* como um *Daimon* no *Banquete* (201d-212c), e como loucura divina no *Fedro* (244a-245a), e explora até que ponto nos seria permitido aproximá-lo de temas modernos, como o da “sublimação” freudiana. Anota Erler que é na diferença entre antigo e moderno que vislumbramos a importância da “ética socrática na teoria platônica sobre o homem e suas possibilidades” (p. 191).

A linguagem (*Logos*) tomada como recurso na busca da verdade e base para o filosofar é o tema do sexto capítulo. Nele, as relações com o *logos* com o verdadeiro e o falso na aventura platônica será examinada, sobretudo no *Crátilo* e n’*O Sofista*, tendo como eixo o simples interrogatório socrático, o que apontaria para a “função epistemológica da linguagem” (p. 195) em seus vários aspectos.

A antropologia é tematizada no sétimo capítulo. Partindo das concepções de alma homérica e pitagórica, tecerá seu modelo pioneiro, onde, no homem, a alma tem precedência frente ao corpo (p. 206). Mas, sínolo, compõe-se também do corpo, onde habitará (*Timeu*, 90e), e que ter-se-ia formado em analogia com o *Cosmos*, que igualmente possui alma, que é responsável pela sua estrutura e ordem (p. 207). “É dessa alma do mundo surge a alma racional do homem como o divino nele”, conclui a partir do *Timeu* (90a, *idem*). Neste capítulo, a “essência da alma”, seu significado e sua existência em suas várias nuances comporão a “psicologia platônica”. Erler examina as várias descrições desenvolvidas nos diálogos, aferindo os modelos e seus elementos integrantes. A analogia com a *pólis* em relação mútua (pp. 208-214) e a imortalidade (que era pressuposto inabalável de Sócrates (*Fedro*, 64b; p. 213)), é também marca específica da teoria platônica (p. 215). Aqui Erler persegue as demonstrações, fazendo emergir os argumentos da reminiscência, da analogia e a prova ontológica do *Fédon*, enfrentando também as questões delas decorrentes (pp. 219-220).

O oitavo capítulo está centrado na “teoria das ideias”, núcleo da doutrina que, para Erler, lhe concede “uma coerência que dificulta sua partição em disciplinas parciais filosóficas, tais como ontologia, física, lógica ou ética” (p. 222). É que ela forma a base para o projeto de cura da alma e é determinante das consequências para o indivíduo e para a cidade, portanto, para a ética (*idem*).



As ideias permitiriam responder à questão socrática relativa aos “conceitos de valor”: o virtuoso, o bom, a coragem. Elas seriam, portanto, a resposta platônica à pergunta sobre como se pode esclarecer os conceitos universais não apreensíveis empiricamente (p. 223), ou seja, enquanto fundamento dos fenômenos. As análises do autor perseguem as implicações da delimitação que faz, demonstrando, a partir do exame dos diálogos, como daí surgiram essas teorias, avançando em seguida para sua repercussão na história da filosofia (pp. 221-250).

**A “doutrina dos princípios”**, que trata de uma espécie de “protologia” (Reale, 2000, *apud* Erler, p. 257), é a teoria das primeiras pedras fundamentais do Ser, e será examinada no nono capítulo. Trata-se de percurso que, via escritos e diálogos, visa ao princípio ordenador do todo (*holos*), que se pretendia reduzidos aos fundamentais. Seu itinerário, a *teoria das ideias*, será a base. Erler observa que Platão estaria, de certo modo, “dando prosseguimento à tradição pré-socrática” (p. 252), “impressão” que põe em evidência, inclusive, a questão relativa às “doutrinas não escritas”, que é enfrentada no texto por vários ângulos, e a partir de hipóteses que refletem o exame cuidadoso da questão (pp. 252-265). Em última análise, “criar uma imagem do filósofo Platão” seria o objetivo que impõe considerar “a multiplicidade dos testemunhos” de forma séria, nos permitido analisar, com mais benefícios, passagens difíceis nos diálogos (p. 265).

Em perspectiva estará, no capítulo dez, a “filosofia prática de Platão”. O eixo dos argumentos é a passagem de 352d de *A República*, em que o “modo de vida”, os modos de agir para que o homem venha a ser o que deve ser – o que implica seu itinerário filosófico, é o ponto de partida para o cuidado da alma. Neste sentido, faz aí convergir os temas da ética/política, ontologia, epistemologia, cosmologia e psicologia. “O que hoje nos pode parecer

estranho, nos tempos de Platão era aceito como critério de julgamento para o agir correto ou falso; como tenho de viver para ser feliz? (...)” (p. 269). A questão relativa à busca da felicidade (*eudaimonia*) orienta vários diálogos como projeto factível, como de efetiva realização, um “projeto de vida com sentido, cujos pressupostos são transmissíveis universalmente, sendo este o mundo de se viver feliz, de alcançá-la” (p. 270), o que desde os antigos se alcança somente no fim (p. 271).

Da investigação sobre os modos de vida, Erler decanta, entre os diversos temas de que trata o *Górgias*, o de Sócrates, preocupado com a alma e, como decorrência, com o cuidado dela, com o agir correto, que faz com que a virtude se transforme em “propriedade das ações e em uma qualidade da alma do agente” (p. 274). A felicidade não provém de circunstâncias externas, mas jaz na alma do homem. A felicidade ou a infelicidade são medidas segundo o proveito ou prejuízo que atinge a alma (pp. 274-275). A partir daí são examinados os conceitos de ordem/desordem, e sua relação com a cura da alma socrática com a atividade política. Aqui Sócrates se mostraria como o verdadeiro político, já que a ordem na alma é a base para a ordem no Estado (p. 276).

Neste sentido, a partir da leitura de *A República*, mais do que a apresentação de um modelo, Erler anota que “Sócrates considera perfeitamente possível uma realização concreta do ideal (499b-d)” que lá esboça (p. 277). Em sua ótica, seguindo a leitura de Schleiermacher, neste diálogo “o ponto de partida das reflexões é a ética individual pela justiça do indivíduo” (*idem*), por “esta[r] em questão concretamente a justiça como base para um modo de vida individual, [o] que deve levar à felicidade pessoal” (p. 278). Da ordem interna, relacionada ao agir e à justiça, decorre o comportamento ético, que aponta para a esfera social. A estreita ligação

que há entre ética como terapia da própria alma, marca característica da estrutura de *A República*: “A justiça na alma e no Estado é considerada de forma analógica”. (p. 282). Neste sentido, Erler considera que tanto a cidade ideal postulada, quanto o exame da alma, são meios para responder à questão sobre o que seja a justiça. Disso decorre a estreita relação da ordem interna com a ordem externa, por decorrer da alma segundo o preceito “cada um faz o que lhe é próprio”, o que vale para todos os âmbitos. Ora, este modelo corresponde ao da tradição ancestral, com a novidade de que refere-se, doravante, à interioridade subjetiva e à relação entre os elementos que compõem todas as demais relações/atividades, e também à justiça, enquanto agir próprio. “Então, na alma vigem ordem e unidade como base para a paz entre homem e comunidade, entre felicidade individual e social” (p. 285). Seu cuidado (da alma) passará por um delicado processo educacional, definido no diálogo e ciosamente perseguido por Erler. A inovação introduzida no texto não está na sua competente abordagem, mas na anotação de que a base de interpretação que utiliza é aquela relacionada à ideia do bem desenvolvida “intra-academia”. Esse modo de interpretação já fora anunciado como relativo à “doutrina não escrita”, desenvolvida pela “Escola Tübingen-Milão”, mais conhecida pela “Nova interpretação de Platão”, de Giovanni Reale. Mas também, confessadamente, toma por base as conclusões de Schleiermacher, que mais do que conceber o itinerário de *A República* como crítica da tradição, anota, como vimos, como plenamente factível o modelo que se desenvolve – contrário à leitura de que seria apenas paradigmático o modelo –, centrado na ideia de bem (p. 285). Erler, neste sentido, ao equiparar a ideia do bem à unidade suprema, dá ao filósofo a habilidade de cuidar da salvação dos cidadãos e da cidade, alcançando-se, pela sua tarefa, a felicidade (p. 286). Esta seria a justificativa para o filósofo ocupar a função de governo, tornando-

se rei. Aqui, anota, apareceria uma distância entre a posição socrática, que aponta para o caráter paradigmático do projeto, e a de Platão, que, com base na interpretação “intra-acadêmica”, considera que é factível e mais evidente a relação entre a filosofia e a política. As dificuldades seriam o motivo para a consideração do projeto como utópico, e da negativa recepção da filosofia política de *A República*, anotada como “problemática”. Entretanto, todo o projeto não está centrado na melhoria das instituições, mas na cura da alma como verdadeira política (p. 288), questionável, diz, à luz das atuais sociedades em face da competência absoluta proposta.

Erlar aponta também, em diálogos posteriores como *As Leis*, que Platão, ao lidar com questões relativas à lida com conceitos político-filosóficos na realidade, teria redirecionado seu projeto: “Se na *República* está em questão a concepção ideal de uma Calípolis, em *As Leis* discute-se concretamente – em todo caso ao modo imaginário – sobre a fundação de uma nova cidade em Creta, Magnésia” (p. 289), onde estaria em questão “a realidade política do mundo da vida em uma medida mais elevada que anteriormente”. Há indicação de que agora não seria suficiente apenas a ideia para a prática do que seja justo, devendo agora fazer comparecerem o direito e a lei como organizadores do bem viver. Neste sentido, Erlar desenvolverá, a partir de *O Político* (associado ao *Sofista* e ao *Filósofo*), a caracterização da política como arte filosófica da tecelagem. O que está em questão são as “características e [a] competência de pessoas especializadas, reais ou supostas, para a organização da vida humana” (p. 291). Será analisada, também, a mudança na perspectiva platônica, que, na visão de Erlar, está “mais próxima à realidade” na medida em que a lei é considerada um recurso comprovado da direção do Estado (*República*, 194a-b; p. 293).

Na sequência o exame alcança *As Leis*, que pode ser considerada a obra inaugural de filosofia política (p. 294). Texto com finalidade prática, denota que Platão estaria convencido de que não haveria ligação entre o homem correto e as leis (*Leis*, 875c-e; p. 293). O exame passa pela *República* e pelo *Político*, marcando consonâncias e dissonâncias no modelo de cidade proposto – do ideal ao real.

A seguir, é a cosmologia do *Timeu* que será tematizada no capítulo onze, que examina a “contemplação da natureza como terapia da alma”. Erler indica a ligação do tema à ética (p. 299), mas ela aqui é uma aproximação com o deus. Anota que o comportamento mau está relacionado à presença de uma natureza corporal desvantajosa e daquilo que nomeia “educação ignorante”, sendo essa a origem de todos os males. Erler indica também a importância do texto para a filosofia da natureza e para a história do pensamento europeu. Toda a narrativa do surgimento do homem e do mundo, em contexto mais amplo, é orientada pela ética (p. 300). “Em primeiro lugar, portanto, cosmologia e antropologia e depois um relato sobre a sociedade ideal e o seu comportamento: essa é a programação das conversas, o ‘regalo com *logos*’ (*Timeu*, 27b) que foi providenciado” (pp. 300-301). Estes temas referem-se ao mundo e ao legado do homem, às regras e hábitos que os perfazem, já que Platão considera que ambos tem a mesma estrutura. A cosmologia tem função de terapia, na medida em que, como no cosmos, no homem a alma reina com comedimento, o que gera a saúde. Essa natureza pode desordenar-se no contato com o mundo, o que pode ser recuperado pela imitação da ordem divina. Essa seria a forma do estado originário, desejado pelo *Demiurgo* (p. 307). Assim, “a filosofia da natureza é uma parte importante de toda cura d’alma e de toda cura de si mesmo, que possibilita à alma transcender o mundo do devir” (p. 309). Em minuciosa

análise Erler percorre o pressuposto da pertença do homem à natureza como parte importante da cura da alma e acesso à transcendência do mundo do devir pelo modo de vida adotado (*idem*). “É por isso que a consideração da ordem da natureza pode providenciar aquela ordem da alma (*Rep.* 500), pressuposto para um comportamento correto na vida frente a comunidade” (*idem*). Na sequência ele demonstra os elementos da concepção platônica enquanto decorrentes da divisão entre “natureza e material apreensível pelos sentidos, e uma natureza ideal formal” (p. 310), percorrendo a etimologia da palavra grega *physis* enquanto “unidade entre natureza e ser humano, física e ética”, que teria se tornado problemática no século V a.C.. Platão, diz Erler, teria se ocupado do tema em algumas passagens de sua obra (no *Górgias*, 482c-484c; 507e-508a; no *Fédon*, 96a-101e) Para Platão, o homem é parte da natureza, e de seu confronto com ela decorre a *boa vida*, não obstante a existência de uma estrutura espiritual como base do mundo dos fenômenos. Daí decorreriam as ressonâncias do platonismo entre os cientistas da natureza, indica (p. 312).

Erler anota ainda que o objetivo de Platão seria, segundo o estabelecido em *República* 618d, é orientar a distinção entre as formas de vida, e a escolha das melhores mediante exame constante, a preparação para a morte (p. 313). Nessa direção aponta o epílogo do livro, o capítulo doze, que trata de “Platão e o bem viver”. Nele será examinada “a velha contenda entre prazer e razão”, ou seja, a delimitação da atividade buscada pelo filósofo, após a distinção das formas boas e ruins: a escolha das melhores (*República*, 618d). A “cura da alma, relacionada à arte de viver, é, neste sentido, a via de aproximação aos deuses (*homoiosis tói theoi*, *Teeteto*, 176b)”. Ora, o que faria estabelecer a “contenda” anunciada seria o fato de não coincidir o que seja vantajoso/ melhor (*Ágathon*) com o bom/belo (*Kalón*), fazendo-se necessário distinguir

o útil (que coincide com o vantajoso/melhor) do que tem apenas a aparência do bem (o bom/belo). O critério para essa distinção será a razão, fazendo, entretanto, surgir casos em que as sensações determinariam as escolhas, o que gera o contencioso anotado. O exame do tema passa pela tradição hesiódica, por Xenófanés e pelos diálogos (p. 314), onde a postura socrática relacionada aos prazeres estará entre a crítica e o repúdio (p. 315); é que “uma vida realmente boa e a *eudaimonia* sempre estão ligadas com o saber e conhecimento” (p. 317), cuja demonstração, por Erler, será desenvolvida a partir do *Filebo* (pp. 317-324), onde a descrição a partir de “palavras-chave” é aprofundada em contexto ontológico (p. 318). Verifica-se, segundo nosso comentador, neste e nos diálogos posteriores (*Parmênides*, *O Político*, *Timeu*, e *As Leis*), uma perspectiva de análise “em certos aspectos mais realista” (p. 318), demonstrada sempre a discussão nos limites das regras de condução da vida. A inovação aqui é que saber e prazer estão, doravante, racionalmente articulados na direção do bem viver (319). Após a análise que aponta para o conteúdo do prazer, discernindo entre os prazeres verdadeiros e os falsos – e seus efeitos na alma (ira, medo, inveja, *Filebo*, 47e), conclui que “é só o verdadeiro prazer que pode contribuir para o bem viver” (p. 321). Isto impõe uma hierarquia dos elementos, encimada pelo bem, critério de aferição entre a razão e o prazer (p. 322). Ainda que no *Filebo* e em *As Leis*, a fundamentação seja religiosa, a discussão sobre o prazer acaba por fixar o bem como padrão de medida, secundado pela razão e, na sequência, pelo prazer. Todos esses elementos são articulados à condução da vida e ao se alcançar um viver bom e feliz, o que é demonstrado pelo autor na análise dos diálogos *A República*, *Protágoras*, *Timeu*, acentuando a mudança da fundamentação em *As Leis*, que “é religiosa” (pp. 322-323). Erler considera que o caráter aporético esboçado no final do *Filebo* (em 67b), relacionado

ao “pequeno ponto”, estaria ligado à convicção platônica da possibilidade, em princípio, de se alcançar a vida feliz (p. 323), desde que utilizada a via pavimentada pela razão e pelo saber (*Eutidemo*, 279d, ss). A premissa de que a recompensa está na harmonia interna, a partir da contemplação das ideias, considerando, no processo, os afetos, seria o núcleo dos ensinamentos do *Filebo*.

Por fim, Erler analisa a recepção da filosofia de Platão a partir das possibilidades interpretativas que inaugura sua leitura a cada época, e que se confunde com a própria filosofia, conforme já teria acentuado Alfred North Whitehead. Ora, é exatamente daí que decorre o confronto e o embate das “figuras platônicas” desde a antiguidade, e que poderíamos dizer que se constitui como que a própria história da filosofia. É que, anota, todos os desenvolvimentos na filosofia estão postados em relação ao platonismo acadêmico. Desse ambiente, a partir do eixo principal – a teoria das ideias –, desenvolvem-se as discussões que avançam em uma descrição histórica até alcançarem a tradução feita por Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) de 1808-1028, *Platon: Sämtliche Werk*. Acentua, sobre a tradução, que Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772-1829) teria incentivado à demonstração “da forma interna dos diálogos e sua autonomia”, o que transforma o diálogo em obra de arte autônoma, visão ainda sob vivo exame (p. 341). O que estava em questão era a “tentativa de desvencilhar Platão de seus intérpretes neoplatônicos, e a visão de que a interpretação alegórica neoplatônica eventualmente desvirtuava a filosofia genuína de Platão”. Neste sentido, faz detida análise da tradução de Schleiermacher, sobretudo pela consideração da “doutrina oral” (p. 342). Assim, a forma literária será avaliada por relação ao caráter dialógico, meio de comunicação da verdade, portanto, idêntica à filosofia (*idem*), com naturais consequências na caracterização



do diálogo como forma de comunicação ideal. Os diálogos doravante serão lidos por relação ao conjunto da obra. Erler aponta as consequências da identificação da forma literária com o enunciado filosófico que desemboca nas investigações histórico-filológicas, na medida em que, face à questão da interpretação correta, emerge a necessidade da fidelidade, sob o pano de fundo da crítica ao neoplatonismo, com outros desdobramentos, que enfrenta. Indica as mudanças no viés da pesquisa, até alcançar, já no século XX, Ulrich von Vilanowitz-Moellendorff (1848-1931), que, deixando o aspecto filosófico deliberadamente, tematiza o autor enquanto humano (p. 343). É o que faz inaugurar novo capítulo na interpretação e na crítica platônicas. A par disso, aponta a importância de Platão em vários meios literários, matemáticos, lógicos e filosóficos. Enfrentando, por fim, o delicado problema das “tendências atuais”, aponta a continuidade do exame das questões e controvérsias em torno da obra de Platão. Parte das indicações de Schleiermacher como desencadeadoras da nova pletera de discussões e de visadas para a leitura de Platão em diversos locais onde a obra é examinada. O que conclui, entretanto, ainda que de forma sutil, não é novidade: o caráter polissêmico e poliédrico do pensamento platônico permite que se desencadeie uma “multiplicidade de iniciativas de propostas de solução [que] não deveria ser avaliada como sinal de arbitrariedade e insolubilidade de problemas, mas como testemunha da grande inspiração que representa hoje a obra de Platão” (p. 348).

A leitura do livro é quase obrigatória para qualquer interessado no filósofo. Certamente o erudito poderá reclamar a singeleza com que temas de grande profundidade são tratados. Por outro lado, poderá o iniciante intimidar-se frente ao universo das questões apontadas, que demandariam o fôlego de um mergulhador de Delos para as enfrentar. Todas as dificuldades

podem ser amenizadas pelo fato de que, como o autor assenta no prefácio, o que está em questão neste livro são “questões fundamentais a partir de situações do mundo e da vida” (p. 21), que em tempos sombrios como os que atualmente vivemos, em que as incertezas estão em maior número do que os balizamentos que norteavam nosso caminho, servem para sedimentar a crença ética de que é possível ao homem, como ensina Aristóteles nas “*Elegias de Eudemo*”, “[...] ser bom e feliz ao mesmo tempo” (Arist. Frz. Ross, p. 146; Trad. Gaiser; p. 22).