

5

A distinção entre *διάνοια* e *νόησις* na passagem da *Linha*

5.1.

A *διάνοια*

Historicamente, diferenças sutis entre a mera percepção de um objeto ou objetos, ou seja, a sensação (*αἴσθησις*) e uma outra espécie de consciência psíquica que vai além dos dados dos sentidos e percebe coisas menos tangíveis, como semelhanças e diferenças entre os objetos, podem ser encontradas já em Homero, onde a segunda é identificada com o “órgão” chamado *νόος*⁸⁹. Mas é somente a partir da filosofia que essa diferença começa a ser problematizada.

Desde o ataque de Parmênides à percepção sensível em termos de instabilidade do seu objeto, parece ter se tornado entre os filósofos, uma necessidade epistemológica distinguir entre os perigos óbvios da *αἴσθησις* e um “verdadeiro conhecimento” mais ou menos independente dos sentidos, como sugerem, entre outros, as dúvidas de Empédocles sobre a confiança na nossa

⁸⁹ SNELL, BRUNO. *A Descoberta do Espírito*. Trad. Arthur Mourão, Edições 70, Lisboa, 1992. Segundo esse autor, não se pode encontrar em Homero nenhuma palavra que corresponda à concepção de alma como sendo a unidade onde se reúne os fenômenos psíquicos. Estes, estariam, de algum modo, distribuídos entre vários “órgãos”, dos quais se destacam dois: *θυμός* (sede das emoções) e *νόος* (sede da inteligência). Curiosamente, o termo *ψυχή*, quando aparece em Homero, significa coisa bem diferente da tradução atual. Em Homero, a *ψυχή* é apenas um simulacro, uma sombra. Entretanto, Snell sublinha que se, por um lado, podemos traçar uma clara distinção entre *ψυχή* e *θυμός*, por outro, no que diz respeito a *θυμός* e *νόος*, essa distinção já não seria tão clara assim. (p. 28 ss.)

percepção sensível e na necessidade de auxílio divino (Fr. 2, Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 122-14)⁹⁰.

Outro exemplo é Heráclito que suspeita explicitamente da falibilidade da sensação na apreensão da verdadeira natureza das coisas: *a natureza gosta de ocultar-se* (frg. 123)⁹¹. Realidade oculta que parece pôr-se definitivamente fora do alcance dos homens, na medida em que estes se fiam demasiado implicitamente em seus sentidos (frg. 107 e 132)⁹². Heráclito, no entanto, não é muito claro com relação a como é que a outra faculdade que é capaz de discernir o *λόγος* oculto das coisas operaria; de seus fragmentos, sabemos apenas que o *νοῦς* que está dentro de nós é ativado pelo seu contato, através dos canais da sensação (*αἰθητικῶν πόρων*), com o *logos* divino (*θεῖον λόγον*), contato esse que é mantido de modo atenuado pela respiração durante o sono (frg. 129)⁹³.

Segundo Aristóteles (*De an.* III, 427a; *Meta.* 1009b), ainda que problematizada, os pré-socráticos não estabeleceram, no entanto, uma distinção real entre a *νόησις* e a *αἴσθησις*; e a razão que ele dá para sustentar essa opinião é que todos eles teriam tentado explicar as operações da alma (*ψυχή*) em termos puramente físicos, procedimento que, de acordo com Aristóteles (*loc. cit.*), não pode explicar o erro uma vez que o semelhante pode conhecer o semelhante⁹⁴. Heráclito, p. ex., embora faça uma distinção entre sensação e inteligência (frg. 107), não se pode dizer que esse filósofo tenha operado uma separação total entre essas atividades na medida em que, para ele, os sentidos seriam uma espécie de condição para a *νόησις* (frg. 129).

Os fragmentos que chegaram até nós dos pré-socráticos e o testemunho de Aristóteles nos permite concluir, portanto, que se, na atitude pré-socrática, podem ser encontrados fortes indícios que caracterizariam uma distinção, no mínimo, em

⁹⁰ G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994. p. 298.

⁹¹ Op. cit. p. 192.

⁹² Loc. cit.

⁹³ Op. cit. *Id.*, p. 190.

⁹⁴ A teoria dos *ὅμοιοι* é, talvez, a mais vulgar das teorias do conhecimento gregas. Ela se funda basicamente no pressuposto de que o *semelhante conhece o semelhante*. Expressões dela podem ser encontradas já em Homero, *αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἀγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον* (a divindade sempre impele o semelhante em direção ao semelhante, *Od.* 17, 218). Em Platão temos, p. ex., *ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ (φίλος)* (o semelhante é amigo do semelhante, *Górgias* 510b); e em Aristóteles, *ὁ ὅμοιος ὡς τὸν ὁμοῖον* (o semelhante vai em direção ao semelhante, *Ética a Nicômaco*, 8, 1). Cf. F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977. *Sub voce* *ὅμοιος*.

grau, entre o pensamento *νόησις* (e seu correlato epistemológico *ἐπιστήμη*) e a sensação *αἴσθησις* (e seu correlato epistemológico *δόξα*), parece não haver, no entanto, nada que nos diga que eles as distinguiam também, em espécie, em gênero.

É com Platão que essa distinção se opera de modo radical:

Considera, então, que existem dois reis, reinando um sobre o campo do inteligível (νοητοῦ γένους) e o outro, do visível (όρατοῦ): não digo do céu, com receio de que penses que brinco com as palavras. Mas consegues imaginar estes dois gêneros, o visível (όρατόν) e o inteligível (νοητόν)?

(Rep. 509d)

No *Fédon*, Platão nos oferece uma concepção da alma (*ψυχή*) na qual esta é descrita como pura e unitária. É essa alma pura e unitária que, sendo absolutamente de natureza diferente do corpo, torna-se o correlato epistemológico das *ιδέαι* e pode desempenhar todas as atividades cognitivas que os filósofos pós-parmenidianos associavam ao *νοῦς* mas foram incapazes de explicar ao nível da substância (Aristóteles, *loc. cit.*). Mas Platão inova mesmo é quando, afirmando que a alma é a *ἀρχή* de toda atividade cognitiva, faz a sensação depender da inteligência, invertendo, assim, a relação que até então envolvia *αἴσθησις* e *νόησις*: a sensação seria a percepção pela alma através do corpo e a inteligência uma operação apenas da alma (*Fédon* 79d). Entretanto, essa concepção unitária da alma põe Platão diante de paradoxos⁹⁵ que o levam, nos diálogos posteriores, a apresentá-la tanto dividida em três partes quanto dividida em quatro partes.

Voltando à passagem da Linha que nos ocupa, vimos, que ao se referir a atividade noética, Platão acrescenta a essa descrição um certo pormenor. Além da distinção referida acima entre sensação e inteligência, ficamos sabendo que há mais do que um tipo de atividade noética: a *διάνοια* e a *νόησις*.

⁹⁵ Não será lugar aqui de tratarmos essa questão mais detalhadamente. A título de ilustração podemos apontar que o mais notório desses paradoxos é o problema da *ἀκρασία* (fraqueza da vontade) no interior da ética socrática; mas essa concepção teria também sérias implicações epistemológicas. No *Fédon* a alma é apresentada como a *ἀρχή* de toda a atividade cognitiva, sensível ou inteligível. A sensação é aí explicada em termos de uma percepção da alma através do corpo. Ora, segundo o mesmo princípio (o semelhante conhece o semelhante) utilizado para definir a natureza da alma com relação às *ιδέαι*, temos que para que alma possa apreender o sensível, é preciso que ela de alguma forma tenha em si algo de sensível, o que caracterizaria o paradoxo. No *Timeu* (35a ss.), na tentativa de escapar a esse obstáculo, a alma é criada pelo demiurgo como uma mistura complexa onde entram elementos tanto do inteligível quanto do sensível. Para uma análise mais profunda da questão, remetemos ao excelente artigo de Maura Iglésias “Platão: a descoberta da alma”, in *Boletim do CPA*, nº 5/6, janeiro/ dezembro 1998.

Vimos também que a explicação de Platão para tal distinção se concentra principalmente na definição do correlato metodológico da *νόησις*, a dialética, como um estudo das *Formas puras*, apoiando-se unicamente sobre a razão, sem fazer uso nem de imagens nem de supostos princípios. E que essas características levam Platão a tomar a *νόησις* como superior à *διάνοια* e a apresentar a dialética como a única merecedora verdadeiramente do nome de ciência (*ἐπιστήμη*):

Glauco — *Compreendo-te em parte, mas não satisfatoriamente, porque trata de um tema muito difícil. Queres estabelecer que o conhecimento (θεωρούμενον) do ser (όντος) e do inteligível (νοητοῦ), que é adquirido pela ciência da dialética (διαλέγεσθαι ἐπιστήμη), é mais claro (σαφέστερον) que aquele que é adquirido pelo que denominamos artes (τεχνῶν), as quais possuem hipóteses como princípios (ὑποθέσεις ἀρχαί). É certo que aqueles (οἱ θεώμενοι) que se consagram às artes são obrigados a utilizar o raciocínio (διανοίαι), e não os sentidos (αἰσθήσεσιν). No entanto, visto que nas suas investigações não apontam para um princípio (ἀρχήν), mas partem de hipóteses (ἐξ ὑποθέσεων), julgas que eles não têm a inteligência (νοῦν οὐκ ἴσχειν) dos objetos estudados, embora eles sejam inteligíveis (νοητῶν) quando apreendidas junto com um primeiro princípio. Parece-me que denominas conhecimento discursivo (διάνοιαν), e não inteligência (οὐ νοῦν), a geometria e outras ciências do mesmo gênero, considerando esse conhecimento (διάνοιαν) intermediário entre a opinião (δόξης) e a inteligência (νοῦ).*

Sócrates — *Compreendeste-me bastante bem. Aplica agora a estas quatro seções estes quatro estados (παθήματα) da alma: a inteligência (νόησιν) à seção mais elevada, o conhecimento discursivo (διάνοιαν) à segunda, a fé (πίστιν) à terceira, a imaginação (εἰκασίαν) à última; e dispõe-nas por ordem de clareza, partindo do princípio de que, quanto mais seus objetos participam da verdade (ἀληθείας), mais eles são claros (σαφήεις).*

(511c-e)

Mas, fora o fato de se tratar de um “estudo das *Formas puras*, apoiando-se unicamente sobre a razão, sem fazer uso nem de imagens nem de supostos princípios”, que parece pouco explicar, em que consistiria, afinal, a distinção entre a *διάνοια* e a *νόησις*? Será que devemos associar a *διάνοια* ao raciocínio discursivo em geral, silogístico, e a *νόησις* à imediata intuição intelectual em moldes semelhantes àqueles que Aristóteles (*Anal. Post. II, 110b*) distingue entre *λογισμός* e *νοῦς*? Segundo Aristóteles, a *νόησις* corresponderia a uma espécie de compreensão intuitiva adquirida a partir de um processo de indução das experiências individuais que nos levaria ao conceito universal e à proposição universal, os quais serviriam de premissas não demonstráveis de toda demonstração. Esse processo não seria um processo discursivo e, ao contrário da indução perfeita (*Anal. pr. II, 68b*), não poderia ser reduzida a um tipo de silogismo.

Aristóteles, num passo em que descreve a origem da *Teoria das Idéias*, faz notar que Sócrates foi o primeiro a empregar “argumentos indutivos” (*ἐπακτικοὶ λόγοι*; *Meta.* 1078b). Entretanto, ainda que tal compreensão possa encontrar algum apoio na descrição da dialética encontrada no *Fédro* (265c-266b) onde se identifica o caminho ascendente com a operação de generalização, e o caminho descendente com a operação de divisão, o testemunho de Aristóteles deve ser relativizado, na medida em que nem a metodologia de Sócrates nem a terminologia de Platão apontam para um uso estritamente aristotélico⁹⁶.

Como se vê, não é de espantar que a passagem da Linha dividida tenha gerado, e ainda gere, tantas controvérsias quanto à distinção entre esses dois estados (*παθήματα*) envolvidos na atividade intelectual.

Existem três passagens encontradas no *Teeteto*, no *Filebo* e no *Sofista* que podem nos ajudar a entender essa distinção.

Chamas pensar (διανοεῖσθαι) a mesma coisa que eu? Pergunta Sócrates na seqüência da definição, dada por Teeteto, de “opinião falsa” (*ἄλλοδοξίαν*) como “pensamento sobre algo existente em que se toma uma coisa pela outra” (*Teeteto* 189d – 189e). Diante da hesitação de Teeteto, Sócrates descreve o que ele tem em mente:

Um discurso (λόγῳ) que a alma faz para ela mesma sobre as coisas que ela examina. Como ignorante é que te dou essa explicação; mas é assim que imagino a alma ao pensar (διανοουμένη): não é outra coisa para ela senão dialogar (διαλέγεσθαι), dirigir-se a si mesma as questões e as respostas, passando da afirmação à negação. Quando ela se decide, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e permanece constante em sua afirmação e não mais duvida, é isso que afirmamos ser, nela, opinião (δόξαν)(...)

(Teeteto 189e4 – 190a7)

Platão chama pensamento (*διάνοια*), portanto, o diálogo que a alma formula para si mesma através de perguntas e respostas, acerca daquilo que ela está examinando. Quando a alma deixa de duvidar, esse diálogo cessa e a afirmação ou a negação resultante é o que denominamos opinião (*δόξα*). Essa mesma definição é reaparece no *Sofista* (263e3 – 264b3), acrescida com outros detalhes:

1. Pensamento (*διάνοια*) e discurso (*λόγος*) são a mesma coisa. A diferença é que o pensamento é o diálogo (*διάλογος*) interior e silencioso da alma consigo

⁹⁶ F.E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977

própria, enquanto o discurso é entendido como uma emanção da alma que sai pelos lábios em emissão vocal.

2. Que no discurso há afirmação e negação e que seu correspondente no pensamento é o que chamamos opinião (*δόξα*), entendida como a conclusão de todo pensamento.

3. Quando a opinião se apresenta, não espontaneamente, mas por intermédio da sensação, a afecção (*pathos*) na alma é descrita como imaginação (*phantasia*), isto é, uma combinação de opinião e sensação que, assim como o discurso, pode se mostrar, algumas vezes, falsa.

No *Filebo* (38c2-e7), Platão apresenta uma descrição da gênese psicológica da *δόξα* e do “esforço de *δόξα*” que se apóia na mesma representação de pensamento como “diálogo interior da alma consigo própria” descrita acima:

*Sócrates — E nesse particular, não será inevitável proceder da seguinte maneira? Protarco — De que jeito? Sócrates — Por vezes, não pode acontecer que, ao perceber ao longe alguém um objeto que não se deixa distinguir claramente, não dirás comigo que essa pessoa deseja determinar o que seja aquilo? Protarco — Acho que sim. Sócrates — E nessas circunstâncias, não passará ela a interrogar-se a si mesma? Protarco — De que maneira? Sócrates — Que será o que parece estar embaixo daquela árvore, ao pé do morro? Não és de opinião que esse indivíduo dirija a si mesmo essa pergunta, quando perceber algo nas condições descritas? Protarco — Sem dúvida. Sócrates — E a seguir, se dissesse, como se falasse a sós consigo: é um homem, não responderia direito? Protarco — É evidente. Sócrates — Mas também poderá enganar-se, e, na suposição de que se trata de obra de algum pastor, dará o nome de imagem ao que percebesse naquele momento. Protarco — Exato. Sócrates — E no caso de haver alguém ao seu lado, explicar-lhe-á por meio da palavra o que falara para si mesmo, com o que dirá pela segunda vez a mesma coisa, transformando, assim, em discurso o que antes dera o nome de opinião(*δόξα*). Protarco — Nem poderá ser de outra maneira. Sócrates — Mas se estiver sozinho quando lhe ocorrer semelhante idéia, pode bem dar-se que por algum tempo ele continue seu passeio sem comunicá-lo a ninguém.*

Trata-se, evidentemente, de uma definição meramente nominal, intuitiva, quase do senso comum⁹⁷; Não é a essência (o que é o pensamento?) que ela visa,

⁹⁷ R.B. Onians (*The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, 1951) nas primeiras linhas de seu capítulo sobre os “processos da consciência” (Parte I, ch. I, “Some Processes of Consciousness”, p. 13), aponta que essa representação do pensamento já está presente na obra de Homero.

mas apenas o referente que “cai” sob esse termo: *Como ignorante é que te dou essa explicação.*

Três pontos chamam imediatamente a atenção nas passagens citadas. O primeiro é a forte analogia estabelecida entre o pensamento (*διάνοια*) e diálogo (*διάλογος*). Platão toma o diálogo, entendido como troca de perguntas e respostas, como modelo empírico de sua descrição do pensamento. As diferenças apontadas, a falta da oralidade e da presença de um interlocutor, parecem não representar qualquer prejuízo: por um lado, as articulações fonéticas do diálogo são apresentadas como o exato reflexo das articulações silenciosas do pensamento; por outro, a alma se mostra capaz de tomar a si própria como interlocutor de seu diálogo interior. O ponto central da analogia se apóia, sobretudo, na estrutura discursiva e interrogativa particular a ambos, isto é, no *movimento* de perguntar e responder. Nesse sentido, a descrição de Platão parece sugerir que a alma, ao *pensar*, como que se desdobra sobre si mesma num *ir e vir* que se reflete sobre a dupla forma de questão e resposta que lhe arranca de sua imobilidade e unidade original, mas que, no entanto, não ameaça a sua integridade: é sempre a *mesma* alma a ouvir as suas questões (eu *me* pergunto) e a *se* responder (e de contestar suas próprias respostas).

O segundo ponto refere-se ao fato de que é preciso que a alma experimente incerteza diante dos objetos que ela examina para que o processo do pensamento seja desencadeado. A alma é levada a pensar, isto é, a dialogar consigo própria, quando aquilo que ela apreende não se deixa identificar imediata e espontaneamente. Diante da incerteza, a alma se veria constrangida a determinar exatamente aquilo que ela percebe, desencadeando, assim, o processo do pensamento.

O terceiro ponto diz respeito ao fato de no momento exato em que afirma ou que nega, isto é, que julga, a alma, segundo a descrição de Platão, deixa a esfera do pensamento e entra no da *δόξα*: (...) *Quando ela se decide, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e permanece constante em sua afirmação e não mais duvida, é isso que afirmamos ser, nela, opinião (δόξα)*. Opinando, isto é, determinando, a alma suprime o seu movimento anterior, ela não mais duvida, não mais oscila (*Teet.* 190a), retornando, assim, à sua imobilidade original. Ao experimentar a *δόξα*, a alma ultrapassa o seu desdobramento, ela se reunifica. Isso

por que o objeto também se unifica, ele não provoca mais incertezas e é enfim tomado como sendo tal como aparece. As passagens mencionadas sugerem que a inquietude do pensamento nasce da possível diferença entre o ser e o aparecer: suprimindo essa diferença, a opinião termina o pensamento que a precedia; ela lhe põe fim e alcança seu objetivo.

Portanto, a alma é *provocada* a pensar quando experimenta incerteza diante dos objetos que examina, e só pensa enquanto se interroga, enquanto ela não está satisfeita com as respostas que ela tenta dar às suas próprias questões. Quando ela cessa de se interrogar, de dialogar consigo própria, ela se imobiliza, ela é *una* consigo mesma, ela não pensa.

Ao compararmos o que Platão chama de *διάνοια* nos três textos citados e o que é dito na passagem da *Linha* surge imediatamente uma questão: se não haveria uma contradição, ou ao menos, uma ruptura no pensamento de Platão na medida em que, na passagem da *Linha*, Platão confere à *διάνοια* uma situação e uma função intermediárias que parecem não ter nenhuma relação com o que ele chama *διάνοια* nos três textos citados. Segundo esses últimos, a *διάνοια*, entendida como diálogo interior, vem sempre antes da *δόξα* e, segundo o *Filebo* pode se aplicar também a objetos sensíveis, enquanto que na passagem da *Linha*, ela vem depois da *δόξα* e se relaciona apenas com objetos inteligíveis. Não haveria realmente nenhuma relação? Evolução ou imprecisão terminológica? Passemos à *Linha*.

A novidade do esquema da *Linha* em relação às passagens do *Teeteto*, do *Sofista* e do *Filebo* é que não é mais o processo de pensamento — *o diálogo interior da alma consigo própria* — que é chamado *διάνοια*, mas o próprio resultado desse processo, isto é, a própria apreensão cognitiva resultante.

E é essa ambigüidade com que Platão utiliza o termo *διάνοια* que dá a impressão de uma contradição ou de uma ruptura entre os textos citados. Em Platão, o termo *διάνοια*, pensamento, designaria não só o processo, discursivo, que leva a uma apreensão cognitiva, mas a própria apreensão cognitiva. Platão, como se sabe, considera sofística a preocupação excessiva com a coerência no uso das palavras⁹⁸, uma vez que o importante é saber a que a palavra se refere. Nesse

⁹⁸ V., por exemplo, *Menon* 75 e; *Teeteto* 184 c-d; *Timeu* 28 b3-4.

sentido, a contradição se desfaz se considerarmos que a *διάνοια*, mencionada no *Teeteto*, no *Sofista* e no *Filebo* refere-se ao processo — *o diálogo interior da alma consigo própria* — que leva a uma apreensão cognitiva; enquanto que a *διάνοια* mencionada no esquema da *Linha* nomeia um tipo de apreensão cognitiva.

Mas que tipo de apreensão é essa? E por que Platão a considera inferior a *νόησις*? No sentido de responder a essa questão vamos analisar algumas das interpretações que foram dadas a essa questão e ver se podemos extrair daí algumas conclusões.

5.2. A *νόησις*

Platão, na passagem da *Linha*, define a dialética e a sua maneira de proceder basicamente contrastando-a com a maneira de proceder das matemáticas. Essa definição, assim como foi o caso das matemáticas, se dá a partir de dois pontos.

De um lado, a atitude do dialético em relação às hipóteses de que parte em seus raciocínios:

Sócrates — *Percebes agora que entendo por segunda divisão do mundo inteligível(νοητοῦ) aquela que a razão (ὁ λόγος) alcança pelo poder da dialética (διαλέγεσθαι δυνάμει), considerando suas hipóteses (τὰς ὑποθέσεις) não princípios (οὐκ ἀρχάς) mas simples hipóteses, isto é, pontos de apoio (ἐπιβάσεις) e trampolins (ὀρμάς) para se elevar até o princípio universal (παντὸς ἀρχήν) que já não admite hipóteses (ἀνυποθέτου). Attingido esse princípio, ela se apega a todas as conseqüências que decorrem dele, até chegar à última conclusão, (...)*
(511b)

De outro, o fato de que o dialético não usa imagens sensíveis em seus raciocínios: “(...) sem recorrer a nenhum dado sensível (αἰσθητῶν), mas somente às idéias (εἶδεσιν), pelas quais procede e às quais chega”(511b). O dialético, diz Platão, parte de hipóteses, as quais ele considera, não princípios, mas simples pontos de apoio ou trampolins, para se alçar, pela força da dialética, até o princípio universal, não hipotético. Uma vez attingido esse princípio, ele retorna, etapa por etapa, extraíndo as conseqüências desse princípio, até a última conclusão, que não é outra senão a hipótese de que partiu. Nesse percurso (das hipóteses ao princípio e do princípio à conclusão) ele não faz uso de nenhum dado sensível (imagens), mas apenas das idéias nas quais se “apóia” e as quais retorna.

Ao contrário da descrição dedicada à matemática, não temos nenhuma dificuldade em identificar, aqui, o que Platão tem em vista quando diz que o dialético parte de hipóteses: *sem recorrer a nenhum dado sensível (αἰσθητῶι), mas somente às idéias (εἶδεσιν), pelas quais procede e às quais chega*. As hipóteses do dialético são, portanto, *idéias*, isto é, a essência una e inalterável de cada coisa, aquilo, por força do qual, cada coisa é o que é (*Mênon* 72c-e). Que em seu manuseio, o dialético exclua todo uso de imagens sensíveis é algo que não traz maiores problemas, uma vez compreendido a noção de εἶδος no interior do pensamento platônico.

O que é obscuro, o que, historicamente, tem gerado tantas controvérsias, é esse considerando suas hipóteses (τὰς ὑποθέσεις) não princípios (οὐκ ἀρχὰς) mas simples hipóteses, isto é, pontos de apoio (ἐπιβάσεις) e trampolins (ὀρμάς) para se elevar até o princípio universal (παντὸς ἀρχὴν) que já não admite hipóteses (ἀνυποθέτου). O vocabulário usado por Platão, aqui, sugere que o “movimento” de uma hipótese à outra no processo dialético tem, num primeiro momento, um caráter “ascendente”. Inicialmente, uma explicação pode ser dada no sentido de pensar esse movimento como a subsunção de uma hipótese por outra mais geral, até se chegar a um princípio que não seja ele mesmo uma hipótese, mas bem ao contrário, algo que justamente não admite mais hipóteses. Uma vez atingindo esse princípio, o dialético, então, “desceria” agarrando-se às conseqüências que desse princípio podem ser deduzidas, e que não são outras que as hipóteses de que, no movimento ascendente, se partia.

Em relação à natureza da νόησις e da dialética, tal como essa é descrita na passagem da *Linha*, existe uma interpretação que se tornou célebre. Trata-se do trabalho de A. J. Festugière, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*.

Em sua obra, Festugière se detém, principalmente, sobre o termo utilizado por Platão para se referir ao modo de conhecimento da νόησις: a θεωρία, traduzido aqui por “contemplação”:

Glauco — Compreendo-te em parte, mas não satisfatoriamente, porque trata de um tema muito difícil. Queres estabelecer que o conhecimento/contemplação (θεωρούμενον) do ser (ὄντος) e do inteligível (νοητοῦ), que é adquirido pela ciência da dialética (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης), é mais claro (σαφέστερον) que aquele que é adquirido pelo que denominamos artes (τεχνῶν), as quais possuem hipóteses como princípios. É certo que aqueles (οἱ θεώμενοι) que se consagram às

artes são obrigados a utilizar o raciocínio (*διστοιαι*), e não os sentidos (*αισθησειν*).

(511c-d)

Remarca-se que a dicotomia operada por Platão no *τόπος νοητός* entre duas espécies de conhecimento estende-se igualmente ao termo *θεωρία*: de um lado, os matemáticos são também chamados de *οι θεώμεινοι* e, de outro, o *θεωρούμενον* adquirido pela ciência da dialética é visto como “mais claro” do que àquele adquirido pelas matemáticas.

Em resumo, a tese de Festugière consiste no seguinte: o termo *θεωρία*, cujo sentido primeiro se ligava à idéia de visão, mais especificamente uma visão “atenta”, normalmente dirigida, de um lado, à observação das coisas celestes, dos fenômenos da natureza e, de outro, no campo religioso, de uma estátua religiosa ou de uma festa ritual, tem, com Platão, seu sentido especializado e passa a designar o modo próprio de conhecimento das formas e, principalmente, da Idéia do Bem (p. 14 e ss.). Para isso, Platão acrescenta, à concepção comum de *θεωρία*, “um algo mais” que a distingue de uma mera consideração ou abstração das essências ou dos primeiros princípios (Prefácio, p.5.). Esse “algo mais” se daria em termos de “um sentimento de presença”, de um “contato” com o Ser apreendido em sua existência; apreensão que, pela própria natureza do objeto próprio de contemplação (*θεωρία*) — o Ser supremo, que é mais que uma Forma, o “divino” por excelência —, “ultrapassaria a linguagem e a intelecção”.

E é a tal contato, a uma tal união que nos conduziria a dialética ascendente do *Banquete* e da *República*, pelo menos “é o que nos mostram esses diálogos se concordamos em dar às palavras seus sentidos óbvios, ao invés de tomá-las como metáforas”, diz Festugière (Prefácio, p.6.). Interpretada à luz do *Banquete*, a dialética mencionada na passagem de *A República*, adquire contornos de uma experiência “purificadora”. Ela é descrita como um processo que visa preparar o *noûs*, afastando-o o máximo possível do corpo e de toda representação sensível, para o salto em direção a esse primeiro princípio que ultrapassaria a intelecção, a esse Ser que estaria para além da *ousia*, e cuja existência só pode ser apreendida, como presença, por uma “visão”: “e a dialética ela mesma pode ser chamada, por conseguinte, uma espécie de purificação, não mais dos hábitos, mas do espírito.”

Como se vê, não é à toa que a interpretação de Festugière é considerada *mística*... Mas não vamos tão rápido e tratemos de nos deter um pouco mais nos

argumentos de Festugière. Para começar, o pressuposto básico que norteia a tese de Festugière é esse: é a natureza do objeto de conhecimento que determina a maneira de conhecê-lo e o gênero de conhecimento adquirido (p.42).

Em relação ao primeiro ponto, segundo Festugière (p. 110 e ss.), podemos distinguir, a partir das conclusões do *Crátilo* (439d – 440b) e das premissas do *Fédon*, três proposições principais da “epistemologia” platônica.

Primeiro, o divórcio radical *αἰσθησις* e *νόησις*. Os sentidos só se dirigem ao que é mutável; eles não alcançam, portanto, nem a verdade nem o Ser. Só existe conhecimento do que é imutável, de modo que o objeto de conhecimento deve ser de um gênero diferente dos *αἰσθητα*. O Ser está, portanto, alhures, invisível aos sentidos, mas visível a um outro “órgão” do conhecimento, a um outro olho, o olho da alma. A distinção entre mutável e imutável leva à distinguir dois mundos: o sensível (*αἰσθητόν*) e o inteligível (*νοητόν*). A *θεωρία*, por sua vez, só se dirige ao *νοητόν*.

Segundo, que, apesar de distintos, esses dois domínios não são separados; existe uma relação entre o sensível e o inteligível: o inteligível seria a causa material e formal do sensível.

Terceiro, a escolha do *melhor* é o que nos guia em nossas ações. Paralelamente, o que determina a ordem atual do mundo, é que tal ordem, para o mundo, é a melhor. Essa causa última não é outra que a Idéia do Bem. Causa final, a Idéia do Bem, é também a causa eficiente do conhecimento, do real e do agir.

A maneira como Festugière relaciona essas três proposições se apóia sobre o *status* “hipotético” da própria *Teoria das Idéias*. Se o *εἶδος*, do ponto de vista lógico, resolve o problema do conhecimento e da existência sensível ao subordinar o sensível múltiplo e cambiante ao inteligível uno e sempre igual a si mesmo, isso não garante, no entanto, que do ponto de vista ontológico, as idéias devam existir necessariamente. A necessidade lógica não se desdobra em necessidade existencial (p.102). Para que as idéias deixem de ser “hipóteses”, elas devem, por sua vez estar ligadas a um princípio que não seja ele mesmo uma hipótese, a um princípio não hipotético. Além disso, o problema do Um e do Múltiplo, resolvido uma primeira vez pela passagem do sensível ao inteligível,

uma segunda vez pela passagem do *μαθηματικόν* ao puramente formal, volta a se por com toda a força, como vemos no *Parmênides*, no centro mesmo do *νοητοῦ γένους*. De forma que uma vez que o *εἶδος* é ao mesmo tempo uno e múltiplo, ele pode ser considerado também uma espécie de *μιχτά*, e como tal exigiria também um princípio unificador.

Deve existir, portanto, um princípio tal que cumpra, no âmbito das idéias, a mesma função que a idéia em relação ao sensível. Isso nos levaria a colocar no mais alto grau de hierarquia a *Unidade* pura, um *UM* absoluto, não composto, sem mistura, que seria princípio e causa, não mais categoria, do ser. E é, justamente, esse princípio supremo, que seria o objeto, por excelência, da *θεωρία* (p. 202) . Veremos um pouco mais adiante que Festugière, no que se refere à distinção entre os modos de apreensão respectivos a cada uma das seções do inteligível, reserva tal distinção apenas à esse *UM* supremo; entre os princípios dos matemáticos e as formas haveria praticamente uma assimilação entre a *διάνοια* e a *νόησις*.

Mas será que esse *UM* supremo, causa formal e final das idéias, conseqüentemente do sensível, enfim, do universo todo inteiro, pode ser considerado Deus? Festugière defende que, se por um lado, Platão não diz isso diretamente, por outro, de acordo com a doutrina “eminente” platônica na qual o *summum* do ser e da inteligibilidade corresponde ao *summum* do divino, Platão deixaria a entender que é bem esse o caso (p.205).

Mas isso não nos deve levar a pensar que Platão está simplesmente operando uma síntese entre dois gêneros de contemplação usuais (o matemático e o religioso). Segundo Festugière, seria mais correto falar em uma “transposição” dos aspectos principais à cada âmbito para uma noção de *θεωρία* concebida, antes, como a contrapartida exigida pela “sublimação” do objeto de conhecimento operada por Platão ao longo de seus diálogos, especialmente no *Fédon*. A *θεωρία* platônica se ligaria somente ao inteligível, e isso a diferencia radicalmente de uma *θεωρία* religiosa. Entretanto, para Platão, o inteligível, por si só, não é capaz de justificar sua existência, ele exige, por sua vez, um princípio onde a essência determine sua existência (p. 168), a saber, o Ser Perfeito ou, em sua expressão religiosa, Deus.

Portanto, Festugière associa o princípio não hipotético / Idéia do Bem à Divindade. Uma vez determinado o objeto próprio à *θεωρία*, devemos nos deter agora na maneira como esse objeto deve ser conhecido, isto é, ao método.

Já nos referimos aqui àquela que é, talvez, a mais vulgar das teorias do conhecimento gregas, a teoria dos *ὅμοιοι*, que se fundaria, basicamente, no pressuposto de que o *semelhante conhece o semelhante*. Pois bem, segundo Festugière, esse pressuposto está também na base da teoria do conhecimento de Platão (p.107). Ora, se o conhecimento é o encontro de dois *ὅμοια*⁹⁹ e se o objeto próprio à *θεωρία* é o Ser perfeito absolutamente uno e puro, então esse objeto de conhecimento exige, para ser conhecido, um “órgão” que, por sua vez, também seja uno e puro (p. 105 e ss.).

Mas como conformar essa necessidade com a noção de uma alma plural que aparece na *República* (tripartida em IV (435c ss.) e quadripartida em *República* VI), e com a noção de uma alma “misturada” que aparece no *Timeu* (35a)?

Em relação às divisões apresentadas na *República* IV (435c ss.), temos que elas se referem principalmente às fontes de motivação da ação humana: o elemento racional fonte da razão e do desejo de conhecimento; o elemento concupiscível fonte dos desejos ligados à existência corporal; e por último, o elemento irascível, espécie de “instinto” moral que nos permite distinguir entre o justo e o injusto, fonte da indignação, da coragem e da honra e que se ligaria tanto à parte racional quanto à concupiscível. Essa tripartição, longe de ser arbitrária, segue um rigoroso princípio de economia explicativo com o objetivo de dar conta dos inúmeros paradoxos a que a noção de alma como una e pura que aparece no *Fédon* nos leva. Entre esses paradoxos está, principalmente o problema da *ἀκρασία* (fraqueza da vontade). Se a alma é una, então razão e desejo se assimilam. Ora, se todo desejo é desejo do melhor, se o melhor é o conhecimento e se alma é inteiramente racional, então como explicar que tenhamos ações contrárias ao que consideramos certo? A tripartição da alma resolve esse problema na medida em opera uma tripartição dos desejos, reconhecidos como originários e irreduzíveis uns aos outros e, portanto, passíveis de conflito. Nesse sentido, a

⁹⁹ É curioso notar que Platão explica a apreensão sensível (vide *Teeteto* 156a-e) também em termos de uma teoria dos *ὅμοιοι*. O que nos leva a perguntar apesar de todo esforço de distinção, o quanto a noção de apreensão do inteligível é devedor do modelo da experiência sensível. Festugière parece indicar que ela é paradigmática (op. cit. p.114).

harmonia da alma consistiria na realização, em cada uma das partes, do bem que lhe é próprio.

A quadripartição da alma, vista na passagem que inspira essa dissertação, segue uma outra motivação, de caráter mais epistemológico: distinguir quatro graus, pelo critério de “clareza”, na apreensão cognitiva da alma. Essa nova maneira de dividir a alma não se choca com a anterior pois tais distinções dizem respeito apenas à parte, distinguida acima, como a racional (*λογιστικόν*); que vem a ser, como já mencionamos anteriormente, a *ἀρχήν* de toda atividade cognitiva. No que se refere aos quatro graus de clareza, temos que eles dependem da natureza dos objetos a serem conhecidos: (...) *e ordena-as por ordem de clareza, partindo da noção de que, quanto mais seus objetos participam da verdade, mais eles têm clareza* (511d-e). Esses objetos são basicamente de duas naturezas: sensíveis visíveis, de um lado, e inteligíveis “invisíveis”, de outro.

Entretanto, essa descrição de Platão nos leva a uma dificuldade. Como compreender que a alma, e mais propriamente a parte dela distinguida como racional, cuja natureza é definida como correlata à natureza dos objetos inteligíveis “invisíveis”, pode apreender os objetos sensíveis visíveis, cuja natureza, até aqui, é descrita em termos opostos? O mesmo princípio dos *ὅμοιοι* utilizado para justificar a possibilidade de apreensão cognitiva no âmbito inteligível não seria um obstáculo à possibilidade de apreensão cognitiva no âmbito sensível? A menos que ...

A menos que a alma tenha em si algo do sensível. É o que parece ser o caso se levarmos em consideração a descrição dos elementos que compõem a “alma do mundo” apresentada no *Timeu* (35a ss.)¹⁰⁰ e que são, basicamente, os mesmos que entram na constituição da parte intelectual da alma humana, se bem que numa mistura já bem degradada. Platão nos diz, portanto, que a alma é composta de três elementos: da substância indivisível correspondente ao inteligível sempre idêntico a si mesmo; da substância divisível correspondente ao sensível submetido ao devir; e de uma terceira substância, produzida pela mistura das duas primeiras. De modo que composta por três elementos, alma seria essencialmente um *μιχτά*.

¹⁰⁰ Não há consenso, entre os comentadores, quanto a quais sejam exatamente os ingredientes dessa mistura. O problema parece envolver, inclusive, diferenças no estabelecimento do texto (Iglésias, loc. cit.). No que se segue, nos mantemos estritamente no texto de Festugière cujo interesse é, basicamente, sublinhar o caráter “impuro” da alma humana.

Mas se alma é um *μυχτά*, como ela pode conhecer o Ser uno e puro? Voltamos aqui a questão inicial. A resposta, segundo Festugière (118 ss.), é que, ainda que misturadas num todo, cada parte manteria a sua identidade, que de outra forma, inviabilizaria a ascensão do sensível ao inteligível, ou seja, o processo de conhecimento. Na medida, portanto, em que o verdadeiro objeto de conhecimento não é outro que o inteligível sempre idêntico a si mesmo, a parte da alma própria a conhecê-lo, o *νοῦς*, deve, por um lado, se afastar, o máximo possível, de tudo aquilo que é estranho à natureza do puro inteligível, e, por outro, ela deve ser, ela mesma, depurada.

E aqui temos o cerne da interpretação de Festugière: o objeto próprio à *θεωρία* é o ser supremo, essencialmente uno e puro. Esse objeto exige em contrapartida, para ser apreendido, um “órgão” com as mesmas características. Entretanto, por um lado nossa alma é essencialmente um *μυχτά*, por outro, os entes que nos fazem “lembrar” dele são também essencialmente um *μυχτά* (p.201) De modo que para que haja *θεωρία*, tanto a alma quanto o objeto de conhecimento devem passar por um processo de “purificação” onde se procura liberar a alma e o de conhecimento de tudo que é estranho à natureza desse ser supremo.

É aí que entra em jogo a *χάταρσις*, procedimento que, segundo Festugière, Platão transpõe dos rituais do culto religioso e que ganha, com ele, um novo significado ao ser associada a todo um sistema moral que determinaria uma revolução do espírito (p.145).

Essa *χάταρσις* operaria em duas frentes. Em primeiro lugar, a alma como um todo deve se purificar do corpo. Na medida, porém, que essa purificação não é um fim em si própria, ela deve ser comandada por uma “mística”, isto é, por um desejo de se assemelhar o máximo possível ao ser supremo (p.127).

Se existe um Bem em si que nós podemos conhecer, então a verdadeira virtude consiste em se pôr de acordo com ele, em o imitar (p.145). Ora, o ser supremo é essencialmente justo e bom¹⁰¹, logo o homem deve se esforçar em se tornar, o máximo possível, justo e bom. Nota-se, que essa primeira *χάταρσις* se refere, antes de tudo, àquela noção da alma dividida em três partes que aparece em *República IV*. Nesse sentido, ela parece se dirigir especialmente à parte

¹⁰¹ Essa tese sobre o Bem corresponde à primeira das leis normativas que Platão estabelece para a uma “sã” teologia, *República* 379a.

denominada irascível que é, na passagem mencionada, concebida como uma espécie de contrapeso às duas partes radicalmente antagônicas, a racional e a concupiscível, podendo se ligar tanto a uma quanto à outra. De forma que para que a parte racional realize o bem que lhe é próprio, ela deve trazer a parte irascível para o seu lado, para, assim, sobrepujar a parte concupiscível vista como obstáculo. Ora, como esse elemento irascível é definido como uma espécie de “instinto” moral que nos permite distinguir entre o justo e o injusto, como fonte da indignação, da coragem e da honra, a *χάταρσις*, nesse momento, opera, principalmente, em termos de uma “purificação” dos hábitos, visando afastar a parte irascível o máximo possível da parte concupiscível para aproximá-la da parte racional: é vivendo numa cidade virtuosa e exercendo atos virtuosos que se aprende a ser virtuoso.

Segundo Festugière (p. 148), há um exato paralelismo entre a descrição, nos Livros II e III de *A República*, do programa de educação e de seleção dos cidadãos e a doutrina esboçada no *Fédon* sobre como a alma, se separando do corpo, se dispõe, purificada, à contemplação. Enquanto que no *Fédon*, sublinha-se, principalmente, o quanto a justiça, a temperança e a força favorecem à ascese que separa a alma do corpo, a *República*, mostraria como essa *χάταρσις* se organizaria e qual a ordem em que elas levam à harmonia.

Entretanto, essa purificação moral não basta para o exercício pleno da *θεωρία*. Ela é certamente uma condição necessária por afastar os obstáculos que impedem a contemplação, mas não é o suficiente. É preciso ainda que o “olho” da alma se habitue a discernir, naquilo que é apenas um reflexo, a fonte, justamente, de toda luminosidade, e que, tendo-lhe discernido, ela se acostume a olhá-lo diretamente. Essa segunda purificação, segundo Festugière, que concerne tanto ao *νοῦς* quanto ao *νοητόν*, é uma tarefa da dialética (p. 157).

Mas o que cauda maior surpresa na interpretação de Festugière sobre a natureza e o status da *νόησις* e de seu correlato metodológico, a dialética, é que ele defende que a dialética não é do âmbito da *νόησις*, mas permaneceria ligada essencialmente à *διάνοια*.

Por dialética, Festugière entende principalmente o método socrático de perguntas e respostas que visa circunscrever o objeto a definir. Nesse sentido, ele explicitamente passa por cima de qualquer consideração sobre a evolução da

noção de dialética no interior do pensamento de Platão (p.164). A distinção entre períodos defendida, p. ex., não é sequer sugerida por ele, mas, ao contrário, o que se vê é uma assimilação das “diferentes” descrições da dialética características a cada período, todas interpretadas à luz do mesmo paradigma: a ascensão em direção ao Belo em si descrita no *Banquete*.

Festugière identifica, na descrição mencionada, dois movimentos que definem o papel da dialética em relação à circunscrição do objeto a ser apreendido: uma abstração de ordem qualitativa e uma abstração de ordem quantitativa: primeiro, passamos da beleza vulgar à beleza mais nobre; depois, da multiplicidade dos vários belos à unidade da Beleza em si. A dialética, portanto, tenderia a unificar o objeto a ser apreendido pelo *νοῦς*, definindo-o como um objeto que é único e que é um. Essa unificação é vista em termos de uma apreensão sinóptica (*συναγωγή*) nos mesmos moldes descritos no *Fédro* (265c-266b), ou seja, identificando o caminho ascendente com a operação de generalização (p.167 e 187). Nesse mesmo movimento, a dialética unificaria também o *νοῦς*.

Festugière vê um exato paralelismo entre a descrição do *Banquete* e os movimentos, já citados por nós, presentes na *República*, que tratam do dualismo entre sensível e inteligível: a passagem da Analogia do Sol (507-509c), a passagem da Linha dividida (509D-511E), a passagem da Alegoria da Caverna (514a-521b) e, por fim, a passagem referente à descoberta das ciências preparatórias à mais alta educação (521c-534e). Nesse sentido, o *Banquete* determinaria o objeto a ser conhecido e a necessidade de se educar o olho da alma, já as exposições encontradas na *República*, descreveriam essa educação (p.168).

No que se refere à passagem da Linha, a *διάνοια* é vista como algo intermediário entre a opinião e a intuição (*νόησις*), e compreenderia aquilo a que se chama *razão discursiva*. Como tal, ela seria relativa, essencialmente, às ciências matemáticas e, também, à dialética. A diferença entre a geometria e dialética, segundo Festugière, se limitaria basicamente a uma diferença de atitude frente aos “princípios” de que partem, geométricas e dialéticas, em seus raciocínios. Enquanto o matemático considera os princípios de sua ciência primeiros na ordem do raciocínio, o dialético considera os princípios de sua ciência apenas hipóteses cuja validade dependeria de um princípio, ele mesmo não hipotético. Neste

sentido, enquanto que, na matemática, o movimento seria em apenas uma direção — do princípio à conclusão —, na dialética, de acordo com o modelo do *Fedro*, a alma se dirigiria em duas direções, de um lado, da hipótese ao princípio, e, do outro, do princípio à conclusão. Mas tanto o movimento ascendente quanto o descendente da dialética permaneceriam estritamente relacionados à esfera da *διάνοια* (p.170).

Festugière vê a dialética como o último degrau antes do *θεωρεῖν*, que ele sustenta como sendo de outra ordem. Nesse sentido, a apreensão do *παντὸς ἀρχὴν* seria obra apenas do *νοῦς* (*loc. cit.*). A diferença entre dialética e *θεωρία* é definida em termos de uma diferença entre *discurso* e *intuição* (p. 186). A dialética seria uma espécie de caminho, de viagem, que corresponderia ao esforço ascensional pelo qual a alma se eleva, de gênero em gênero, na tentativa de apreender todas as ligações que os une. Já a *θεωρία* é definida essencialmente como uma *visão*, voltada para a apreensão, simples e imediata, do múltiplo no um. Entretanto, a *θεωρία* se definiria também por um *sentimento de presença*, sentimento, que seria a garantia de que se alcançou o Ser supremo, o Ser existente, divino por excelência. Tal experiência é explicada em termos de um *contato* que vai além de uma simples intelecção das essências e se constituiria em *sentir* o Ser como existente (p.187). É essa *sensação* que garantiria que o dialético não está sonhando...

Festugière explica que o modo próprio à *θεωρία* é concebido por Platão como correlato exato desse Ser supremo, que, segundo Platão, não é *essência mas está muito acima desta em dignidade e poder*. Ora, conhecer, para Platão, é conhecer a essência. Mas trata-se aqui da definição de conhecimento discursivo. Na medida, porém, em que este Ser supremo é ilimitado, ele não pode servir a um conhecimento distinto no qual seria definido pelos seus caracteres negativos, em se declarando o que ele não é. Circunscrito, ele não seria mais que uma essência. De modo que se a dialética nos leva à postulá-lo, ela, no entanto, é ineficaz em sua apreensão. Entretanto, o *νοῦς*, apontado por Platão como a parte da alma que participa ao Divino, purificado pelo longo processo de *κάθαρσις*, no qual se inclui a dialética, e portanto livre dos elementos estranhos à sua origem divina, torna-se apto a “sentir” o Ser em sua existência, a tocá-lo. O princípio continua o mesmo, *o semelhante conhece o semelhante*, e como, no Ser, essência e existência

se confundem (p.234), a sensação de sua presença corresponderia à apreensão de sua essência. Esse contato, segundo Festugière, se configuraria como uma espécie de êxtase, que não seria outra coisa que o prazer advindo do reencontro do *νοῦς* com a sua origem.

De modo que segundo a interpretação de Festugière, o modo próprio de intelecção da *νόησις* se definiria em termos outros que aqueles que definem o modo próprio de intelecção da *διάνοια*. E como tal se definiria como uma espécie de contato para além da apreensão das essências, como uma união inexprimível, onde o *νοῦς*, perdido em seu objeto, o toca sem poder definir isso que ele toca, não tendo outro sentimento que o sentimento de sua *presença* (p.226). E essa experiência, por sua própria natureza, não pode ser traduzida por nenhum discurso, ela é inefável (p.191).

Apesar de célebre, a interpretação mística de Festugière nunca foi, no entanto, unanimidade. Já na época de sua aparição Emile Bréhier¹⁰² lhe dirigia sérias reservas, nas quais foi seguido mais tarde por H. Joly¹⁰³. Mais recentemente, entre os trabalhos que retomam a questão, destaca-se o artigo de Yvon Lafrance, *Platon et la Géométrie: la méthode dialectique en République 509d-511e*, cuja motivação, explicitamente, não é outra que a de enterrar de vez tal interpretação.

Afinal, pergunta Lafrance (p. 48) como compreender, por um lado, que a Forma inteligível do Bem apresentada na passagem da Linha em tanto que princípio não hipotético como o mais claro do saber e, por consequência, o mais inteligível, torna-se de acordo com a interpretação mística o menos inteligível de todos os princípios do saber já que ele não pertence nem mesmo ao âmbito do conhecimento? E, por outro, que Platão, chame a atenção aos matemáticos e geomêtras de seu tempo para as ambigüidades de suas *τέχναι* fundadas só em hipóteses e ofereça em troca uma espécie de experiência mística de ascensão do espírito em direção ao inefável e ao indefinível?

Em oposição à interpretação mística de Festugière, Lafrance propõe uma leitura “geométrica” da Linha, onde os métodos aí expostos seriam, pelo lado da

¹⁰² *Revue des Études Grecques*, 51, 1938, p. 489- 498. *apud.* Yvon Lafrance, *Platon et la Géométrie: la méthode dialectique en République 509d-511e*. p. 46

¹⁰³ *Le Renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974, p. 97-109. . *apud.* Yvon Lafrance, loc. cit.

διάνοια, uma retomada do método hipotético dos geômetras gregos, e, pelo lado da *νόησις*, uma retomada do método analítico e sintético originário, também, da geometria grega, e que, portanto, todos os processos envolvidos na descrição de Platão permaneceriam estritamente relacionados à esfera racional (p.49). segundo Lafrance, se tantas controvérsias surgiram é porque erradamente se super valorizou a distinção entre a *διάνοια* e a *νόησις*.

O engano estaria em se acreditar que a distinção entre *διάνοια* e a *νόησις* com relação a diferença de método sublinhada por Platão — por um lado, o matemático que toma certas hipóteses como ponto de partida e segue em linha descendente até chegar a conclusão do que ele se tinha proposto anteriormente: um teorema a demonstrar ou um problema a resolver; por outro, o dialético que parte igualmente dessas hipóteses, mas com um fim contrário, o de as ultrapassar. Usando-as como trampolins, de onde se lança em direção ao ponto mais alto: o Princípio Absoluto.— se funda, em última análise, na identificação da *νόησις* como um processo ascendente e regressivo onde se recorreria a intuição e a *διάνοια* como um processo descendente e progressivo onde se progrediria por dedução, nos mesmos moldes descritos no *Fédro* (265c-266b) e no método socrático de perguntas e respostas.

Lafrance visa, aqui, principalmente, Robinson que em sua interpretação distingue cinco características do método hipotético (hipótese, dedução, compatibilidade, provisório e aproximativo)¹⁰⁴, descrito por Platão, que o afastariam de uma origem geométrica e o aproximariam do método socrático de perguntas e respostas. Entretanto, segundo Lafrance, ainda que tal interpretação esteja de acordo com a ênfase dada por Platão ao caráter essencialmente dedutivo das matemáticas, ela se encaixaria mal na passagem da Linha, e por duas razões: Em primeiro lugar, não se vê como os exemplos dados por Platão, para ilustrar as hipóteses de que partem os matemáticos (o par e o ímpar; os ângulos e as figuras), possam ser consideradas como opiniões provisórias e não como verdades de base. Em segundo lugar, tampouco se vê como associar à demonstração geométrica um caráter provisório e aproximativo. Como sublinha Lafrance (p.64), a

¹⁰⁴ ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford, Oxford University Press, 1953. p. 256. Yvon Lafrance, op. cit. p. 64.

demonstração geométrica, uma vez estabelecida e aceita, é considerada definitiva e completa em relação ao objeto que ela queria provar.

Segundo Lafrance, além dessa versão socrática do método hipotético, haveria uma outra, sobre a qual pouco se falou, e que parece se encaixar melhor no contexto: a versão que Proclus apresenta em seu comentário sobre Euclides.

Nesse texto, Proclus¹⁰⁵ diz que todo procedimento geométrico, seja a solução de problemas seja a construção teoremas, consiste de seis etapas: a proposição, a exposição, a determinação, a construção, a demonstração e a conclusão. Para Lafrance, essa descrição de Proclus, reproduziria, de forma mais fidedigna, os mecanismos do raciocínio geométrico na medida em que, ainda que possam ser encontrados casos que não concentrem todas essas seis etapas, de acordo com Proclus, pelo menos três delas estariam sempre presentes necessariamente: a proposição, a demonstração e a conclusão. O quê, a aproximaria, perfeitamente, da descrição de Platão.

Segundo Lafrance, Platão estava suficientemente a par dos mecanismos matemáticos de sua época, para desconhecer os procedimentos descritos por Proclus. Se Platão se limita a descrever o procedimento matemático, apenas em termos da atitude dos matemáticos face aos princípios de que partem em seus raciocínios e no uso de imagens, isso se deveria menos à ignorância de Platão, e mais à preocupação epistemológica de sublinhar dois aspectos fundamentais da ciência geométrica.

De modo que a “deficiência”, apontada por Platão, com relação ao método hipotético dos geômetras, não seria por causa do caráter provisório e aproximativo de seus resultados, como defendeu Robinson, mas por causa do caráter *derivativo* dos princípios de que partem. Segundo Lafrance, Platão não estaria negando a validade, do ponto de vista da *διάνοια*, da matemática e da geometria, mas simplesmente apontando que, do ponto de vista da *νόησις*, elas não poderiam ser consideradas ciências perfeitas, na medida em que ainda haveria lugar para um saber superior capaz de levar a uma maior inteligibilidade do real. O fato de Platão ter considerado os princípios da geometria e das matemáticas como simples hipóteses, isto é, como princípios derivados, responderia, portanto, à sua

¹⁰⁵ *apud*. Yvon Lafrance, op. cit., p. 66.

convicção na possibilidade do espírito humano de atingir um saber absoluto, universal e infalível (p.71).

Mas isso não quer dizer que Platão, em contrapartida, esteja oferecendo um método de uma outra “natureza”, mesmo por que, acrescenta Lafrance (p.72), a preocupação em se alcançar um princípio unificador era prática comum entre os geômetras e matemáticos de sua época.

Lafrance se apóia, novamente aqui, em Proclus. Segundo Lafrance, Proclus faz referência a três espécies de métodos utilizados pelos geômetras gregos: o método analítico-sintético, o método de divisão e o método de redução ao absurdo. Entre eles, o analítico-sintético era considerado o mais “belo” por levar a investigação a um princípio comum.

A descrição desse método, no entanto, Lafrance vai buscar no testemunho de Pappus, um dos mais importantes comentadores gregos da matemática e que viveu no final do séc. III de nossa era¹⁰⁶. Segundo Lafrance, Pappus nos descreve o método analítico-sintético como sendo composto de dois momentos: o primeiro, chamado analítico por seu caráter regressivo, consistia em supor o que é procurado como estando já produzido e depois examinar o antecedente de onde ele poderia ter resultado e novamente examinar o antecedente desse último, e assim sucessivamente até se chegar a alguma coisa já conhecida ou da ordem de um primeiro princípio. Já o segundo momento, a síntese, consistia no caminho oposto. Tomando como já produzido o que se alcançou em último lugar pela análise, e arranjando segundo sua ordem natural as conseqüências que anteriormente eram antecedentes, ligando umas as outras, chega-se finalmente ao estabelecimento do que era procurado.

Lafrance vê nesse método, justamente, a fonte de inspiração de Platão na formulação do método dialético apresentado na passagem da Linha dividida. Assim como foi o caso na descrição da *διάνοια*, o manancial de Platão, permaneceria, aqui também, a própria matemática. Contra a opinião de Proclus¹⁰⁷, de que teria sido Platão, o inventor do método analítico, Lafrance argumenta que devemos compreendê-la nos mesmos termos em que se diz que Aristóteles teria sido o inventor do silogismo, ou seja, assim como, antes de Aristóteles, já se

¹⁰⁶ LINTZ, Rubens G.. *História da matemática*, vol. I, Ed. da FURB, Blumenau, 1999. p. 105.

¹⁰⁷ *apud*. Yvon Lafrance, *op. cit.*, p. 78.

utilizava o silogismo sem se estar plenamente consciente de todas suas implicações lógicas, também os geômetras anteriores a Platão já utilizariam o método analítico sem estarem plenamente conscientes de suas implicações epistemológicas e metodológicas (p.78).

Mas, o mais importante para a compreensão do tipo de mecanismo que Platão tem em vista quando tenta descrever a dinâmica da potência *noética*, segundo Lafrance, é o caráter das implicações lógicas desse método analítico.

Examinando melhor esse método vemos que sua validade supõe a reciprocidade ou a equivalência das proposições envolvidas. E isso só é possível se, em ambos os momentos, o processo envolver dedução. E aqui esbarramos no ponto central da tese de Lafrance. Isso por que não é fácil mostrar como as premissas de uma demonstração podem se tornar as conseqüências de uma conclusão¹⁰⁸.

Para Aristóteles, p. ex., a análise envolvida na *νόησις*, não envolve dedução, mas, antes, corresponderia a uma espécie de compreensão intuitiva adquirida a partir de um processo de indução das experiências individuais que nos levaria ao conceito universal e à proposição universal, os quais serviriam de premissas não demonstráveis de toda demonstração (*Meta.* 1051a 21ss; *Ética a Nicômaco* 1112b 20ss). Esse processo não seria um processo discursivo e, ao contrário da indução perfeita (*Anal. pr.* II, 68b), não poderia ser reduzida a um tipo de silogismo.

Lafrance defende, no entanto, que a explicação de Aristóteles é parcial e que, de fato, existiriam, na geometria grega, duas formas de análise: de um lado, a de caráter intuitivo, mencionada por Aristóteles, e de outro, a de caráter dedutivo que aparece nas obras de Euclides, Arquimedes e Pappus. Segundo Lafrance, a reciprocidade ou a equivalência das proposições geométricas figuraria, entre os geômetras gregos, uma espécie de ideal a alcançar, como se pode ver no esforço de Euclides, em seus *Elementos*, no sentido de mostrar a reciprocidade das proposições geométricas aí apresentadas. É bem verdade que eram conhecidos casos em que as proposições geométricas não admitiam reciprocidade, mas essas representariam, ao olhos dos geômetras, um escândalo da mesma forma que, para os pitagóricos, os números irracionais eram motivo de espanto (p. 82 ss.).

¹⁰⁸ Essa seria a razão por que Cornford (citado por Lafrance) rejeitaria uma interpretação dedutiva da análise.

Lafrance apresenta um exemplo, tirado de Robinson¹⁰⁹, que ilustra a possibilidade¹¹⁰ de haver conseqüências lógicas nos dois sentidos da análise e da síntese:

$$\begin{array}{ll} (1) 3x = 4y & (3) 3x + 2y = 6y \\ (2) 3x + y = 5y & (2) 3x + y = 5y \\ (3) 3x + 2y = 6y & (1) 3x = 4y \end{array}$$

A partir daí, Lafrance conclui que este duplo movimento de análise e de síntese assim como a reciprocidade das proposições geométricas constituíam, aos olhos de Platão, o arquétipo por excelência de toda metodologia científica, e que é essa versão do método analítico que Platão tem em vista quando tenta nos descrever a dinâmica da potência *noética*. Nesse sentido, Lafrance distingue quatro características do método analítico-sintético dos geômetras gregos que podem ser encontradas nas exposições metodológicas de Platão adaptadas à argumentação filosófica: 1) o duplo movimento de regressão em direção a um princípio e de progressão em direção a uma conclusão. 2) o uso de hipóteses em diversos sentidos, seja como verdades de base ou como proposições provisórias. 3) o processo de dedução na maioria dos casos, o processo de indução sendo considerado um “mal passo”, o último recurso. 4) a possibilidade de redução ao absurdo ou ao impossível.

No caso da passagem da Linha, segundo Lafrance, seu esquema geral reproduziria, mais do que qualquer outra, os traços essenciais do método analítico – sintético: a *noesis* consistiria em considerar os princípios das ciências matemáticas como princípios derivados, isto é, hipóteses, e a se elevar dessas hipóteses a um princípio universal e não hipotético, num movimento regressivo inspirado na descrição de Pappus e, portanto, de caráter dedutivo. Uma vez atingido esse princípio, o movimento *noético* consistiria em deduzir desse princípio universal certas propriedades para chegar à conclusão última, e mais uma vez o modelo aqui seria aquele descrito por Pappus em relação a síntese. A *noesis* em seu movimento descendente se confundiria, portanto, com a *dianóia* enquanto que se distinguiria dela pelo seu movimento ascendente que lhe é característico (p. 88).

¹⁰⁹ R. Robinson, *Analysis in Greek Geometry*, p. 469 e 472. *apud*. Yvon Lafrance, *op. cit.*, p. 82.

¹¹⁰ Alguns comentadores (Lafrance cita Cornford) rejeitariam essa baseados na dificuldade em se mostrar como as premissas de uma demonstração podem se tornar as conseqüências de uma conclusão.

Lafrance, entretanto, sublinha que essa afinidade entre o método analítico – sintético dos geômetras gregos e o método dialético apresentado por Platão na passagem da Linha, não deve ser entendida em termos de uma simples redução. Isso seria ir contra o texto explícito de Platão onde é dito, claramente, que há uma diferença entre o método matemático e a *dianóia*, de um lado, e o método dialético e *noésis*, de outro. A sua proposta é que se considere esse método analítico – sintético dos geômetras gregos como o arquétipo comum sobre o qual trabalha Platão e, do qual, suas descrições metodológicas seriam uma espécie de variação.

Segundo Lafrance, o que autorizaria Platão a apresentar o seu método dialético como diferente do método das matemáticas, era a introdução de duas idéias novas mais do que um novo método: a idéia de um saber universal e infalível e a idéia do valor metodológico da intuição, que os geômetras de sua época tendiam a descartar em favor da dedução. Mas que, no entanto, quando Platão tenta nos descrever a dinâmica da potência *noética* e da dialética, ele dá mostras de estar desprovido dos meios metodológicos e que, portanto, é bem provável que seu ponto de referência permanecesse o mesmo: a geometria e a matemática (p. 88).

Lafrance aponta que é, sobretudo, em relação à última etapa do método dialético — a *intuição* do princípio não hipotético — que a interpretação de Festugière funda sua interpretação “mística” do método dialético. E, que nesse sentido, ele se apóia, principalmente, no uso repetido dos verbos *ἅπτεται* (511b4) e *ἀψάμενος* (551b7), que sugeririam a metáfora do “tocar”.

Para Lafrance, no entanto, nada indicaria aqui que esse “toque do espírito” implique uma experiência de ordem “mística”. Ele vê, no texto, antes de tudo, o esquema de uma classificação das ciências e de graus de conhecimento fundada sobre graus de realidade. Tampouco ele vê, na série de metáforas sugestivas da Alegoria da Caverna, algo que remeta a um gênero de experiência que fosse propriamente “mística”, elas lembrariam, antes, uma experiência de ordem moral. E quanto ao:

(...) Admite, portanto, que as coisas inteligíveis não recebem do Bem apenas a sua inteligibilidade, mas também tiram dele a sua existência e a sua essência, apesar de o Bem não ser a essência, mas está muito acima desta em dignidade e poder.

(Rep. VI. 509 a-b).

Lafrance afirma que essa passagem indicaria, sem dúvida, uma prioridade da forma inteligível do Bem sobre as outras formas inteligíveis, mas, daí, supor que esse Bem estaria para além da ordem normal de conhecimento, é um passo que o texto não autorizaria. Se o Bem aparece como causa da ciência e da verdade e como para além da essência é, justamente, porque os princípios da ciência derivam todos da forma inteligível do Bem, em tanto que princípio não hipotético, e não porque o Bem não pertence à esfera inteligível. A distinção fundamental subentendida tanto na passagem da Linha dividida (509D-511E), assim como nas igualmente famosas passagens da analogia do sol (507-509c) que a antecede, a alegoria da caverna que a sucede (514a-521b) e, por fim, a descoberta das ciências preparatórias à mais alta educação (521c-534e), é uma distinção entre opinião e ciência, ou seja, duas experiências fundamentais do espírito humano, não se vendo, portanto, como uma experiência “mística” poderia tomar lugar no interior dessa distinção (p.90).

No que se refere especificamente a essa intuição, Lafrance segue Robinson¹¹¹ e afirma que devemos entender essa intuição do princípio não hipotético não em seu sentido moderno de saber assegurado mas não obtido através de um método, mas como o resultado e o produto do método dedutivo: O movimento ascendente do espírito dialético em direção ao princípio não hipotético imitaria o movimento analítico ou regressivo do espírito geométrico que “caminha” de hipótese em hipótese por via dedutiva. Nesse percurso em direção ao princípio não hipotético, pode acontecer que o dialético ponha uma hipótese cujas conseqüências sejam contraditórias entre si. Nesse caso ele deve procurar uma outra hipótese e examinar de novo suas conseqüências. Se as conseqüências não são contraditórias, então o dialético deve retornar sobre a hipótese em si mesma e se perguntar se ela não é derivada de uma outra mais fundamental, e assim sucessivamente. O dialético, continua Lafrance, deve continuar nesse processo até o dia em que a última hipótese, após ter passado por um longo proceso de reflexão nas quais suas conseqüências não apresentaram nenhuma contradição entre elas, aparecerá como uma verdade absoluta, universal e

¹¹¹ R. Robinson, *L'emploi des hypothèses selon Platon*, p. 262-266. *apud*. Yvon Lafrance, *op. cit.*, p. 90.

infalível. Nesse momento, essa última hipótese torna-se não hipotética e, nessa última etapa, a dedução é substituída pela intuição.

Lafrance conclui que Platão considerava a intuição racional como o complemento de um processo dedutivo e, portanto, todos os mecanismos envolvidos permanecem estritamente relacionados à esfera racional. De modo que Platão reprovaria aos geômetras de seu tempo, não só o fato de tomarem seus princípios como primeiros na ordem do conhecimento, mas também e, principalmente, de negligenciarem a parte devida à intuição na busca pelo saber.

Lafrance termina seu artigo reconhecendo que seja possível encontrar aspectos do pensamento de Platão profundamente marcados por um certo misticismo. Mas descarta, veementemente, a possibilidade de fundar esse misticismo do platonismo sobre o método dialético já que esse não seria o caso nem no que diz respeito à *dianóia* nem à *noésis*, e nem, tampouco, à intuição do princípio não hipotético. Mas, ao contrário, o método dialético representaria o cerne estritamente racional da filosofia de Platão e exprimiria seu esforço último para escapar à esfera do irracional e atingir os fundamentos indubitáveis do saber humano.

Antes de passarmos à conclusão desse trabalho, gostaríamos de fazer algumas considerações sobre as duas interpretações analisadas: a chamada interpretação mística de Festugière e a versão geométrica de Lafrance.

Se há um ponto, com relação à passagem da Linha, com o qual todos os comentadores consultados concordam, é a existência de uma tensão, na descrição de Platão, entre, por um lado, a certeza e a importância no que se refere ao fim a atingir pela dialética, e, por outro, a imprecisão referente aos meios de alcançá-lo. E, de fato, uma leitura mais atenta não deixa dúvidas quanto a isso: de um lado, nada mais nada menos, que o *παντὸς ἀρχήν*, isto é, não um princípio qualquer, mas, justamente, o Princípio que faz com que todas as coisas sejam o que são, de outro, uma exposição do método dialético fundada, basicamente, a partir do contraste com o método matemático, mas que, ao mesmo tempo, sugere uma relação não explicitada entre ambos os métodos.

Dois caminhos se oferecem, portanto à interpretação: um em torno do fim a alcançar, o outro em torno da relação não explícita entre o método dialético e o

método matemático. Para além das conclusões radicalmente contrárias a que chegam as interpretações de Festugière e Lafrance quanto à índole da experiência *noética*, nota-se entre elas, antes de tudo, uma diferença na ênfase dada a cada um desses aspectos. Festugière se concentra, principalmente, em torno do *παντὸς ἀρχὴν*, que, segundo ele, é considerado por Platão como o divino por excelência, o princípio supremo ou, em uma palavra, Deus. Já Lafrance detém-se basicamente na questão do método e na sua inspiração matemática, vendo nesse *παντὸς ἀρχὴν* não mais que um postulado lógico.

Queremos crer que é justamente essa diferença na ênfase dada a cada um dos aspectos mencionados, o que determina o antagonismo dessas interpretações e, também, arriscamos, seus respectivos “excessos”.

Vejamos primeiro a interpretação de Festugière:

Para começar, é preciso ser dito, a favor da tese de Festugière, que existem pelo menos três indícios que levam a argumentar no sentido de que o Bem platônico tem claras conotações religiosas e teológicas:

Em primeiro lugar, a forma analógica como Platão decide apresentar o Bem. Com efeito, ao comparar a posição do Bem e suas funções no mundo inteligível com a posição do Sol e suas funções no mundo sensível, Platão se esforça em matizar que o ponto de comparação, ao que, por outro lado, denomina *engendrado do Bem* (Rep. 507a), não é só em termos de um objeto em condição de igualdade ao resto dos objetos do mundo sensível, mas uma divindade:

Sócrates — *Qual é, então, na tua opinião, de todos os deuses do céu, aquele que pode realizar essa união, aquele cuja luz faz com que os olhos vejam da melhor maneira possível, e que os objetos visíveis sejam vistos?*

Glauco — *O mesmo que tu e todas as pessoas reconhecem como senhor: o Sol.*

(Rep. 508 a)

Por outro lado, a validade dessa metáfora parece não se apoiar somente em razões formais (isomorfia estrutural e funcional), mas em razões ontológicas. Pois o elemento análogo ao Bem, a divindade solar, não é algo absolutamente distinto do Bem, *mas o qual o Bem engendrou análogo a si mesmo* (Rep. 508b). Portanto, dado que em toda geração tem de existir necessariamente uma certa co-naturalidade entre o gerado e o que gera, é evidente que somente o divino pode proceder do divino. Além disso, sendo o Bem o Absoluto, o princípio único

fundante e não condicionado de tudo o que tem ser, a perfeição mesma não participada, é possível pensar que o Bem não é outra coisa que a divindade, não algo divino, mas a divindade em si mesma.

Em segundo lugar, é conveniente recordar o caráter divino que Platão outorga sempre às idéias, ao modelo eterno. No *Hípias Maior* (297c-d), Sócrates afirma que a beleza “dos deuses” participa da Beleza em si¹¹² e, levando-se em conta a identidade platônica entre Beleza e Bem, também a sua bondade e perfeição. Portanto, na medida em que Platão apresenta o Bem na *República* como Absoluto e fundamento das idéias, na medida em que o modelo eterno é o divino, o Bem pode ser compreendido aqui como o divino em si mesmo.

Em terceiro lugar, a caracterização que Platão faz do Bem, uma caracterização não isenta de conotações religiosas e teológicas:

a) o Bem é um absoluto — é a fonte e o fundamento de todo o existente, mas o mesmo não se acha determinado em sua existência. É, pois, manancial do Ser, mas ele mesmo não é alterável, não cabem fissuras no Bem, diferenciações, possibilidade de predicação, pois no domínio do Bem não existe distinção alguma. Portanto, se recordarmos, a propósito disso, um dos princípios normativos que Platão estabelece no Livro II de *A República* (379 a-383c) como demarcador da validade teológica, veremos que, para Platão, a divindade era algo simples no duplo sentido de que: a) nela não cabe diferenciação ou multiplicidade alguma e b) no sentido de que não pode aparatar-se da forma ou do estado que lhe é próprio. As coisas mais perfeitas, portanto, são aquelas que sofrem as menores transformações por causa de outras coisas. Mas a divindade, diz Platão, é o verdadeiramente perfeito. Logo não cabe mutação nela, nem sequer por vontade própria. Toda ação da divindade é devida à necessidade.

b) o Bem é causa de todo reto e belo que existe em todas as coisas — por ser o Bem a perfeição mesma e por ser a causa de todo o existente, do eidético e, indiretamente, de todo o resto, o Bem está participando em tudo e é, por isso, causa do bom e belo que existe em todas as coisas. O Bem não pode ser causa do mal. Essa tese sobre o Bem corresponde, portanto, à primeira das leis normativas

¹¹² Devemos sublinhar, no entanto, que a expressão *αὐτο το χαλοι*, que aparece no texto, não implica o sentido metafísico que lhe dará Platão no diálogos da maturidade. (ver E. Chambry, *notice sobre Hípias Maior*, ed. Garnier, 1947)

que Platão estabelece para a uma “sã” teologia¹¹³: que a divindade é essencialmente boa e não pode ser, em consequência, causa do mal.

c) o Bem é a causa produtora de todo o existente — no *Timeu*, Platão apresenta a imagem de um “demiurgo” que fabrica todas as coisas do mundo atendo-se ao modelo perfeito das Idéias. Isso já foi interpretado no sentido de que o Bem de *A República* seria apenas um princípio lógico. Contudo, em *A República*, é o Bem quem dá o ser e a essência das Idéias. Além do mais, o Bem engendra (sem mediação de demiurgo algum) *Helios* à sua semelhança que, por sua vez, é a causa do ser e da essência do que devém no mundo sensível. (Rep. 508b-c, 517c). Na *República*, por conseguinte, é tudo produção do Bem. De modo que a hipótese do “demiurgo” no *Timeu* não desmentiria uma interpretação teológica do Bem na *República*.

d) O Bem é inefável e incomunicável — o que equipararia a experiência do Bem não a uma experiência cognoscitiva, mas a uma experiência místico-religiosa.

Além disso, a tese platônica segundo a qual o Bem não é *essência mas está muito acima desta em dignidade e poder* (Rep. 509b) tem evidentes consequências no que se refere à possibilidade de conhecimento Bem e ao seu estatuto ontológico. Com efeito, se o Bem é algo que está para além de toda essência, devemos considerar seriamente a hipótese da impossibilidade do conhecimento de o que o Bem é em si. Segundo Platão, o conhecimento é conhecimento somente de essências, de idéias. Conhecemos uma coisa quando nossa alma transcende o particular sensível para apreender seu *eidos*, aquilo que é comum à multiplicidade, aquilo que faz com que cada coisa seja o que é. Conhecer é reduzir a multiplicidade de nossa experiência sensível à idéia correspondente, isto é, é o processo e o termo pelo qual encontramos um princípio unificador (*eidos*) da multiplicidade da experiência.

O conhecimento é possível porque, ainda que o concreto esteja em um devir perpétuo, a realidade espaço-temporal tem uma certa consistência ontológica, consistência que lhe vem por ser “participação” ou “imitação” imperfeita no modelo eterno. Se o real concreto não participasse de algum modo desse modelo

¹¹³ Rep. 379a

eterno, careceria de harmonia, de estrutura, de consistência e, assim, seria absolutamente irreduzível a um princípio unificador, isto é, seria incognoscível. Conhecer é, pois, conhecer a essência. De modo que afirmar que o Bem é algo que está para além de toda essência sugere *sim* que o em si do Bem é incognoscível, ao menos, nos moldes de um conhecimento pela essência.

Mas será que podemos concluir, a partir daí, que o que Platão tinha em vista era uma espécie de experiência mística nos moldes de uma mística cristã como defende Festugière apoiado na tradição neoplatônica?

A nossa opinião é que o texto não permite isso, nem que Platão tenha concebido a Idéia do Bem com as características que normalmente se associa a Deus em nossa cultura cristã. A questão é que Festugière não se dá conta que se, por um lado, a Idéia do Bem não é *εἶδος*, uma vez que sua natureza não é essencial, ela permanece, todavia, uma *ιδέα (ἀγαθοῦ ιδέαι)* e que, portanto, toma parte da realidade imutável e eterna do *τόπος νοητός*. Esse aspecto deve nos pôr em alerta contra a tendência de se tomar muito ao pé da letra esse *para além da essência*. Se Platão desejava caracterizar a Idéia do Bem como sendo *absolutamente* de outra ordem de conhecimento, não se entende por que então essa caracterização aparece no meio de uma classificação das “ciências”. A própria “tensão” mencionada entre, por um lado, a certeza e a importância no que se refere ao fim a atingir pela dialética, e, por outro, a imprecisão referente aos meios de alcançá-lo fica completamente esvaziada de sentido na medida em que Festugière coloca a dialética, contra o texto explícito de Platão, no âmbito da *διάνοια*. Reduzida a uma espécie de purificação do espírito, a dialética adquire um papel apenas secundário na apreensão da Idéia do Bem, o que também vai contra o texto platônico. Em suma, a interpretação de Festugière cria um tal hiato entre o modo de conhecimento ordinário representado pela *διάνοια* e o modo de conhecimento envolvido na *νόησις* que realmente só através de uma “visão” ou de um “salto” que ultrapassaria a inteligência, seria possível transpô-lo.

Mas será então que Lafrance tem razão e que devemos nos esforçar em “exorcizar”, de uma vez por todas, a interpretação mística e sua influência na compreensão dos textos platônicos por ela distorcer a real inspiração de seu autor no que se refere ao método dialético aí apresentado assim como à essência do platonismo? Não vamos tão rápido.

O grande mérito da interpretação de Lafrance é, sem dúvida, revelar uma certa continuidade entre a *διάνοια* e a *νόησις* que torna o contraste sublinhado por Platão nesses dois níveis de inteligibilidade um pouco mais coerente. Entretanto, como Lafrance mesmo sublinha, a relação entre o método dialético e o método geométrico não pode ser vista em termos de mera redução na medida em que o texto explícito de Platão defende uma distinção clara entre o método dos matemáticos e a *διάνοια* de um lado, e o método dialético e *νόησις*, de outro. Apesar de seus esforços, a interpretação de Lafrance não consegue, no entanto, definir bem esses limites na medida em que reduz o momento “ascendente” da dialética a um mero processo dedutivo. Pois não se entende como simples desdobramentos tautológicos tais como os que ele apresenta como exemplos de reciprocidade entre as proposições, característica do método dedutivo, expostos por Platão no *Mênon*: a virtude é ciência, logo, a virtude se ensina; a virtude se ensina, logo, a virtude possui mestres e discípulos, pode produzir ou resultar na intuição do *summum principium*.

E é justamente nesse ponto que vemos o ponto fraco da interpretação de Lafrance. Ele parece não dar muita importância à distinção ontológica que Platão confere a Idéia do Bem face às outras idéias. Para Lafrance (p. 92), a intuição do princípio não hipotético da Idéia do Bem na dialética platônica seria tão “mística” quanto a intuição do *cogito* no pensamento cartesiano ou aquela dos primeiros princípios das ciências de Aristóteles. Entretanto, não nos parece claro que o princípio da não contradição aristotélico ou o *cogito* cartesiano respondam às mesmas exigências que Platão reclama para o seu primeiro princípio (Rep.VI. 509a):

Confessa, então, que o que derrama a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e proporciona ao indivíduo o poder de conhecer é a Idéia do Bem. Podes concebê-la como objeto de conhecimento por ela ser o princípio da ciência e da verdade, mas, por mais belas que sejam estas duas coisas, a ciência e a verdade, não te equivocarás se pensares que a idéia do Bem é distinta delas e as ultrapassa em beleza. Como no mundo visível se considera, e com razão, que a luz e a visão são semelhantes ao Sol, mas se acredita, erroneamente que são o Sol, da mesma forma no mundo inteligível é correto pensar que a ciência e a verdade são, uma e outra, semelhantes ao bem, mas é errado julgar que uma ou outra seja o Bem; a natureza do Bem deve ser considerada muito mais preciosa.

De modo que acreditamos que nem a interpretação de Festugière nem a interpretação de Lafrance conseguem dar conta de todas as questões envolvidas na mencionada tensão, na passagem da Linha, entre, por um lado, a certeza e a importância no que se refere ao fim a atingir pela dialética, e, por outro, a imprecisão referente aos meios de alcançá-lo. Ao super valorizarem um aspecto em detrimento do outro, cada uma delas tende a oferecer uma visão apenas parcial dos liames que ligam esses dois pólos.

E aqui terminamos as análises dos textos a que nos propomos no início desse trabalho. É chegada a hora de tirarmos algumas conclusões ...