

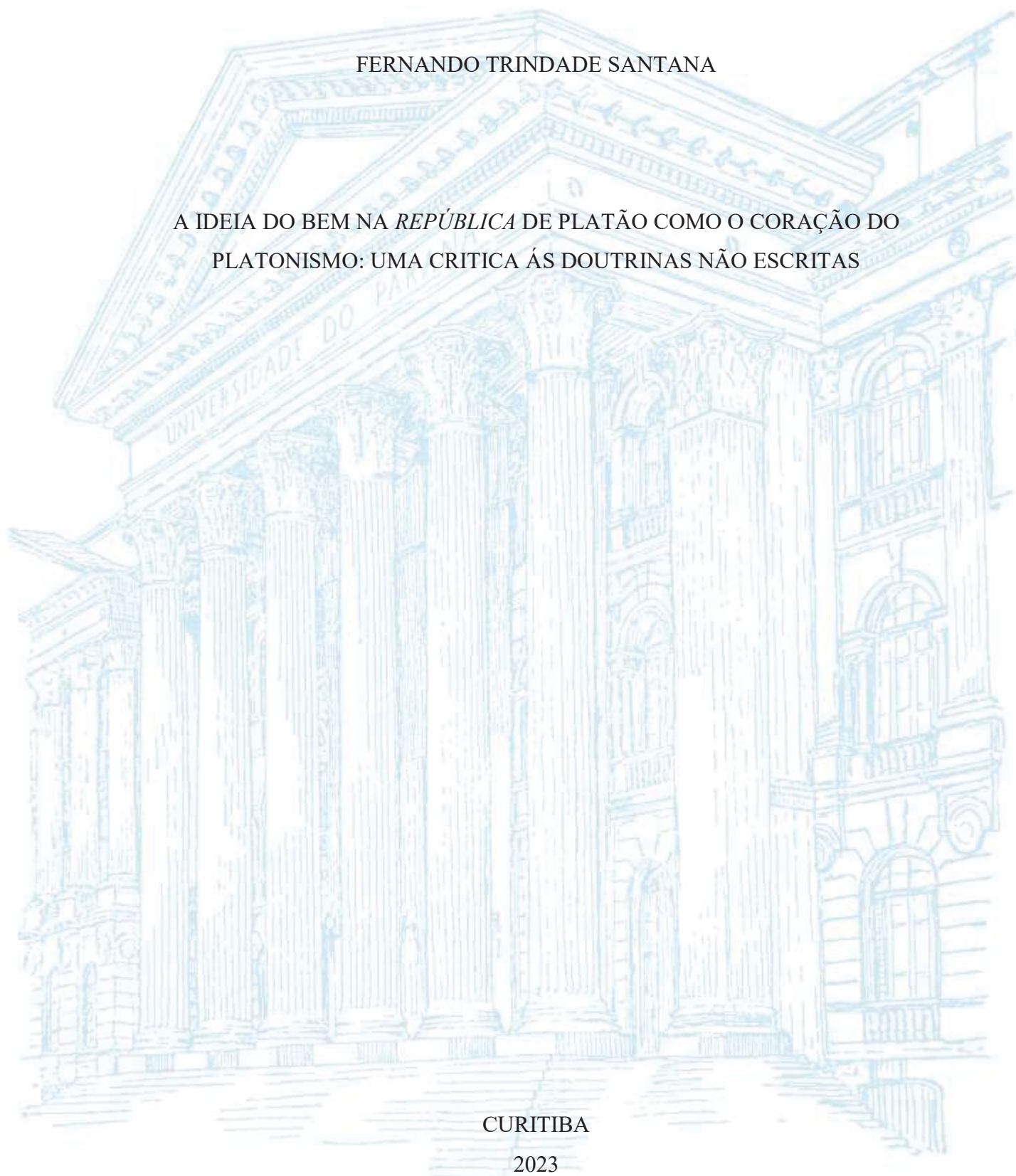
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

FERNANDO TRINDADE SANTANA

A IDEIA DO BEM NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO COMO O CORAÇÃO DO
PLATONISMO: UMA CRÍTICA ÀS DOCTRINAS NÃO ESCRITAS

CURITIBA

2023



FERNANDO TRINDADE SANTANA

A IDEIA DO BEM NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO COMO O CORAÇÃO DO
PLATONISMO: UMA CRÍTICA ÀS DOCTRINAS NÃO ESCRITAS

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em
Filosofia, Setor de Ciências Humanas da Universidade
Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof Dr. Maicon Reus Engler

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Santana, Fernando Trindade

A ideia do bem na República de Platão como o coração do
Platonismo : uma crítica às doutrinas não escritas. / Fernando
Trindade Santana. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação em Filosofia) – Universidade Federal do
Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação
em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maicon Reus Engler.

1. Platão. República. 2. Dialética. 3. Uno (Filosofia). I. Engler,
Maicon Reus, 1988-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa
de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de FERNANDO TRINDADE SANTANA intitulada: A IDEIA DO BEM NA REPÚBLICA DE PLATÃO COMO CORAÇÃO DO PLATONISMO: UMA CRÍTICA ÀS DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS, sob orientação do Prof. Dr. MAICON REUS ENGLER, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 31 de Janeiro de 2023.

Assinatura Eletrônica

01/02/2023 12:01:45.0

MAICON REUS ENGLER

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

01/02/2023 12:39:10.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

01/02/2023 20:35:14.0

JEAN CARLOS HERPICH

Avaliador Externo (INSTITUTO FEDERAL DE EDUC., CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO PARANÁ)

Dedicatória.

Dedico o mérito da pesquisa e o cabo de sua conclusão como dissertação mestrado à minha família: em primeiro lugar à minha Mãe, Divina Abadia Trindade Santana, que foi a minha primeira Professora e continua sendo até os dias de hoje; ao mesmo tempo presto gratidão e respeito à minha irmã, Vanessa Trindade Santana, que me acolheu nos momentos difíceis. Aos amigos que me apoiaram: L. Rigdsin, L. Yeshe, Halima, Mestre Júlio Migliorini, André Dutra, Willian Franklin, Rodrigo Enoque.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPQ pela bolsa concedida, ao Departamento de Filosofia da UFPR pela estrutura de apoio, bem como pelos demais auxílios obtidos durante o tempo de pesquisa e estudo necessário para elaborar essa Dissertação.

Aos Professores que estiveram ligados a mim durante a graduação e a pós-graduação: Paulo Viera, Maurizio Filipo, Maria Isabel, Cristina Forôni. E também a todos serviços prestados pela secretaria da PRPPG e seus funcionários que sempre estiveram dispostos a solucionar problemas solicitados pelos alunos.

Ao mesmo tempo rendo respeito e gratidão à equipe da PRAE, e ressalto a importância destes profissionais na vida de nós estudantes, onde faço menção honrosa a Psicopedagoga Melissa que me conduziu aos programas de permanência da UFPR, sem estes não teria conseguido chegar até aqui.

Devo também demonstrar minha gratidão aos Professores que fizeram parte da banca de qualificação: Bernardo Brandao que participou da elaboração do meu projeto de mestrado e deixou suas observações sobre o texto, ao professor Jean Herpich pela atenção e pelos comentários relacionados aos problemas da dissertação. E sobretudo expresso respeito e gratidão a meu orientador, Maicon Reus Engler, pelos conselhos e incentivos.

Uma causa única para todas as coisas jamais existiu!
(SHANTIDEVA, 2013, p.197)

RESUMO

O objetivo dessa dissertação é mostrar que a ideia do Bem não deve ser dissociada da metafísica das ideias, bem como da conexão entre os mitos e imagens que Platão oferece. O primeiro capítulo apresenta o de nível de dificuldade que encerra o problema do Bem. E discute porque o Bem não pode ser considerado um conceito de conteúdo restrito. Nesse caso, caracteriza a dialética ascendente como a via que conduz o aprendizado da lição máxima. O segundo capítulo trata da escola de Tübingen, mediante o aperfeiçoamento dado por Reale, este apresenta as principais teses dessa escola: A identificação do Bem com o Uno, e as doutrinas não-escritas. O capítulo três trata da postura de Altman que considera a ideia do Bem como órgão central da *República*. E revela as inconsistências e fraquezas do sistema de Reale, provando que a identificação com o Uno é falsa e não encontra concordância com a *República*. Assim, evidencia a irrelevância das doutrinas orais e o modo elas revelam posições diferente de Platão. O capítulo quatro, justifica que a vertente hermenêutica de Pierre Hadot é fundamental pois apresenta a modalidade existencial da filosofia antiga como um caminho direcionado ao bem viver. Dessa forma, a filosofia de Platão busca através do exercício da dialética a realização do bem. A Conclusão pretende mostrar que a metafísica do Bem se traduz na elevação dialética, e situa a concordância entre filosofia e modo de vida filosófico. O Bem é por excelência um aprendizado que sugere além de estudo uma vivência que termina em uma transformação. É colocado a importância da ideia do Bem no sentido que esta entrelaça vários elementos da filosofia de Platão. Nesse ponto é denunciado que as doutrinas não escritas violam o caráter epistemológico da filosofia platônica pois discordam dos ensinamentos escritos de Platão recorrem aos testemunhos e fontes indiretas para justificá-la.

Palavras-chave: Ideia do Bem, Uno, Dialética, Doutrinas não escritas

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to show that the idea of the Good must not be dissociated from the metaphysics of ideas as well as from the connection between the myths and images that Plato offers. The first chapter presents the difficulty level that ends the problem of Good. And it discusses why the Good cannot be considered a concept of restricted content. In this case, he characterizes the ascending dialectic as the path that leads to the learning of the maximum lesson. The second chapter deals with the Tübingen School, through the improvement given by Reale, it presents the main theses of this school: The identification of the Good with the One, The unwritten doctrines. Chapter three deals with Altman's position that considers the idea of the Good as the central organ of the Republic. And it reveals the inconsistencies and weaknesses of the Reale system, proving that the identification with the Uno is false and does not agree with the Republic. Thus, it highlights the irrelevance of oral doctrines and the way they reveal positions different from Plato. Chapter four justifies that Pierre Hadot's hermeneutic aspect is fundamental because it presents the existential modality of ancient philosophy as a path directed to living well. In this way, Plato's philosophy seeks through the exercise of dialectics the realization of the good. The Conclusion intends to show that the metaphysics of the Good translates into dialectical elevation, and locates the agreement between philosophy and a philosophical way of life. The Good is par excellence a learning that suggests, in addition to study, an experience that ends in a transformation. The importance of the idea of the Good is placed in the sense that it intertwines several elements of Plato's philosophy. At this point it is denounced that unwritten doctrines violate the epistemological character of Platonic philosophy because they disagree with Plato's written teachings and resort to testimonies and indirect sources to justify it.

Key-words: Idea of the Good, One, Dialectic, Unwritten Doctrines

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – DIAGRAMA VERTICAL.....	37
FIGURA 2 – DIAGRAMA HORIZONTAL.....	68

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	16
2	AS DIFICULDADES CONCEITUAIS EM RELAÇÃO AO BEM.....	18
2.1	A DEFORMAÇÃO DO SENTIDO.....	18
2.2	O JULGAMENTO DE ARISTÓTELES	19
2.3	A TEORIA DAS IDEIAS	21
2.4	A IDEIA DO BEM E O INTELIGÍVEL	24
2.5	O DIALÉTICO E A DEFINIÇÃO DO BEM.....	27
2.6	A METAFÍSICA DO BEM	29
2.7	A DIALÉTICA ASCENDENTE.....	31
2.8	O SOL COMO IMAGEM ANALÓGICA.....	33
2.9	O SÍMILE DA LINHA DIVÍDIDA.....	36
2.10	A CAVERNA.....	38
3	O SISTEMA TUBIGINENSE E A DOUTRINA DE REALE.....	43
3.1	ADAPTAÇÃO OS CONCEITOS DE KUHN.....	43
3.2	OS PARADIGMAS DO PLATONISMO.....	45
3.3	MODERNIDADE.....	49
3.4	A ESCOLA TÜBINGEN-MILÃO.....	50
3.5	A TRADIÇÃO INDIRETA.....	52
4	AS CRÍTICAS DE ALTMAN AO SISTEMA TUBIGINENSE.....	59
4.1	A POSIÇÃO DE ALTMAN PERANTE O PROBLEMA.....	59
4.2	A CRÍTICA AO CONCEITO DE PARADIGMA.....	63
4.3	UNO COMO UMA HIPÓTESE.....	66
4.4	A EXPOSIÇÃO DAS CONTRADIÇÕES CONFORME ALTMAN.....	68
4.5	O DESMONTE DOUTRINÁRIO.....	69
5	A FILOSOFIA DO BEM COMO MODO DE VIDA.....	73
5.1	A FILOSOFIA E O DISCURSO FILOSÓFICO.....	73
5.2	O PERÍODO DE TRANSIÇÃO.....	74
5.3	A PERSPECTIVA DA FILOSOFIA ANTIGA.....	76
5.4	OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS (<i>áskesis</i>).....	77
5.5	A DIALÉTICA COMO INICIAÇÃO.....	83
6	CONCLUSÃO.....	89

7	REFERÊNCIAS.....	91
---	------------------	----

1. INTRODUÇÃO

Ao analisar a questão da ideia do Bem, nos deparamos com um quadro que instalou grandes dificuldades no entendimento da proposta fundamental do pensamento de Platão, surgindo assim diversas interpretações conflitantes sobre o tratamento correto desse problema. Esse trabalho restringe seu escopo a esse único objeto, e levanta o véu que envolve os problemas incidentes; haja visto que algumas interpretações apresentam incoerências sobre o Bem, cabe aqui a tarefa de estabelecer quais são as inconsistências associadas a esse problema. O intento desta pesquisa não é expor um quadro histórico relacionado ao conceito de Bem, e muito menos circunscrever quais foram os debates cruciais sobre este tema. Trata-se de um longo assunto que envolveria problemas fora do âmbito tratado por uma dissertação de mestrado. Então, é importante assinalar que a questão central é a ideia do Bem, e que a referência ao tema é unicamente a obra magna de Platão, *A República*. Essa escolha se justifica pelas condições em que esse diálogo específico foi escrito, tratando o tema do Bem como parte central da obra, e além do mais, se trata de um escrito que traduz a época da maturidade filosófica de Platão. É sob este aspecto que trataremos o problema do Bem, mantendo a orientação nesta obra particular; os comentários e citações de outros autores também se dirigem à obra especificada. A escolha de utilizar um único diálogo para tratar a problemática ideia do Bem permite também incluir uma análise mais direta e precisa do tema. E com isso pretendemos excluir fatores que adicionam mais complexidade ao assunto, pois se os diálogos foram escritos em diferentes épocas, isso por si mostra que os conceitos podem sofrer variação de sentido. Um estudo sobre o Bem que incluía um maior número de diálogos levaria anos de pesquisa especializada, o que está além do objetivo de uma dissertação de mestrado. Embora o conteúdo geral se concentre em um único diálogo, há, contudo, algumas referências que foram acrescentadas devido à necessidade de tratar de assuntos secundários que estão relacionados ao tema principal: o primeiro caso se tratando do “*Fedro*”, e em segundo caso a “*Carta VII*”, de que utilizei unicamente breves passagens que são exploradas no momento exato ao tratar das doutrinas não-escritas e do sistema de Reale.

Feito isso, devemos agora relatar quais são temas que compõem os capítulos, e quais os assuntos de que cada qual pretende tratar. O primeiro capítulo esclarece qual é o nível do problema e quais são as dificuldades que envolvem a temática do Bem. Neste caso, a preocupação é mostrar que o Bem não deve ser tratado simplesmente como um conceito, o que resulta simplesmente em um engano. Aqui a questão mais importante é a ocorrência de uma solução que busca simplificar o problema, e trata mais precisamente de uma forte

tendência de reduzir a ideia do Bem ao nível de um conteúdo restrito e específico. O segundo capítulo encerra uma análise do sistema hermenêutico de Tübingan-Milão, mediante o aperfeiçoamento e a contribuição de Giovanni Reale.

O terceiro capítulo é dedicado à postura crítica que Altman direciona às doutrinas não-escritas, a qual revela as contradições dessa linhagem interpretativa. Disso é feita uma demonstração detalhada sobre as principais teses dessa escola, mostrando como os vários problemas por eles levantados foram mal interpretados e tomados como uma autêntica descoberta. Um destes problemas é identificar o Bem com o Uno, e outro ponto é adotar um caráter epistemologicamente negativo que impossibilita conhecer a ideia do Bem.

O último capítulo discorre sobre a vertente hermenêutica inaugurada por Pierre Hadot, e nisso pretendemos mostrar um aspecto fundamental da filosofia antiga, que compreendia a teoria e prática como uma maneira de viver, que empregava técnicas e meios permanentes de observação e modificação da vida quotidiana. Contudo, são feitas algumas observações sobre as condições atuais da filosofia, principalmente em relação ao discurso filosófico. E por último demonstramos que a filosofia dos antigos gregos era um modo de vida, e como essa modalidade existencial se direciona intimamente ao tema do Bem como maneira de viver dentro do Platonismo.

2. AS DIFICULDADES CONCEITUAIS EM RELAÇÃO AO BEM

A respeito da conceitualização e da definição do que é o Bem, podemos observar que foi um tema que sempre motivou o interesse dos filósofos, e ainda possui um lugar de mérito e respeito diante dos problemas abordados pela filosofia ocidental. O Bem inspirou muitas reflexões filosóficas, e estas reflexões definiram parâmetros e padrões de valoração que permitem julgar se algo é de fato bom ou se é ruim. Diante da inegável influência no âmbito da civilização e da cultura do Ocidente, essas definições serviram como os alicerces de preceitos éticos e normativos. Apesar da larga produção de estudos e pesquisas, realizadas no decorrer do tempo por muitas autoridades no assunto, ainda existe um vasto horizonte aberto ao debate sobre o que é a natureza do Bem em si. Mas o problema é que, sobre a noção de Bem em Platão, ainda não há consenso sobre o que Platão tentou realmente transmitir em seus escritos.

2.1 A DEFORMAÇÃO DO SENTIDO

Um grave problema que envolve este assunto reside no fato de tratar um texto da Antiguidade com as classificações modernas, que separam as áreas da filosofia como campos especializados. Convém esclarecer que o critério formulado por T. Szlezák é útil neste momento em que pretendemos mostrar como uma interpretação pode ser adulterada de acordo com certos preconceitos. Ainda que este seja um autor que defende posição contrária à adotada aqui, é impossível discordar do critério por ele estabelecido neste ponto. Segundo ele, para analisar temas da filosofia antiga e principalmente do platonismo, não caberia usar categorizações posteriores. Convém reconhecer que se trata de um fenômeno recorrente, que constitui a deformação do sentido textual, designado tanto pela subjetividade do leitor quanto pelos preconceitos de época.

O leitor que não descobre o fator deformador que representa corre o risco de ficar preso numa compreensão superficial. No entanto, o fator deformador não precisa ser de natureza puramente individual-subjetiva. Não apenas indivíduos se introduzem na leitura, mas também épocas inteiras. Isso pode fazer com que coisas que estão no texto não sejam vistas ou consideradas ao longo de gerações, somente porque não se ajustam ao pensamento da época (SZLEZÁK, 2005, p. 27).

A discussão sobre a maneira de ler um texto da Antiguidade, e nesse caso principalmente em relação à leitura de Platão, envolve também discutir as intenções que o

leitor tem ao ler o texto. Isso se trata especificamente dos condicionamentos que o leitor carrega consigo. A partir de uma atitude incorreta, o leitor facilmente deixa de questionar essa tendência inerente que é o preconceito de época. E ao pretender que as classificações são o melhor caminho para o entendimento, ocorrem equívocos, sendo o mais comum julgar que o problema do Bem pode ser analisado e dividido em partes menores, tentando assim simplificar as dificuldades que o envolvem. Isso constitui um grave erro, pois ao pretender que as classificações sirvam como chave de leitura, negligencia-se que historicamente o pensamento platônico antecede essas classificações, e sendo assim, não opera distinções nítidas da mesma forma que as categorizações estabelecidas por Aristóteles.

2.2 O JULGAMENTO DE ARISTÓTELES

Embora a influência desse notável filósofo seja marcante na história da filosofia ocidental, não podemos deixar de apontar que suas observações a respeito da questão das ideias, e principalmente em relação ao Bem concebido por Platão, revelam certa parcialidade, e que isso originou uma cadeia de compreensões errôneas durante muitos séculos. Muitos filósofos influenciados por Aristóteles seguiram suas observações críticas a respeito de Platão, sem, contudo, questionar se eram totalmente corretas, e um dos problemas mais graves é quando suas críticas são aceitas como a apreciação de uma verdade inquestionável.

É importante mostrar que a perspectiva de Aristóteles não tenta desqualificar o problema: parece mais uma tentativa de solucioná-lo de uma outra maneira, ou seja, uma tentativa de dissociar os elementos do pensamento de Platão. Tal interpretação, ou tentativa de solução, aparece no Livro 1, 6, da *Ética a Nicômaco*, a qual realiza uma análise crítica do Bem¹ e, ao questionar a existência das formas, entende que o Bem deve enquadrar-se mediante as predicções sob emprego de determinadas categorias. Com isso o Bem de fato existe no sentido teleológico, na finalidade e no ato. Na *Metafísica*, Aristóteles (*Metaph.* 990a 34-b6) tece uma crítica à teoria das ideias, que averigua e constata a ocorrência de uma duplicidade de nomes entre as coisas sensíveis e as formas. E diante dessa duplicação nominal, observa

¹ Sobre essa análise do livro VI da “*Ética a Nicômaco*” (EN. 1141, b33, 1142, a30), é tirado o argumento que funda essa suposta transferência de temas, e Gadamer (2009, p.35) conclui com base no texto aristotélico principalmente sobre a noção de conhecimento técnico que o Bem buscado por Sócrates é “*phrónesis*”. Doravante, Gadamer evidência que a ideia do Bem tem um lugar privilegiado diante de todos os demais objetos noéticos¹, sendo hierarquicamente superior a todas as ideias. E ainda inclui uma explanação a respeito do caráter inefável do Bem, e que supostamente é capaz de revelar a sua própria condição de ancianidade.

que o belo em si, o justo em si, designam qualidades e não substâncias. Logo, afirma que essa teoria, além de duplicar entidades, aumenta sua quantidade numérica de forma que não se legitima, haja visto que, se cada sensível teria uma ideia, existiriam tantas ideias quantos sensíveis. E, pelo que ficou conhecido como argumento do terceiro homem, Aristóteles afirma que as ideias não são eficazes para explicar o sensível, fato que causaria uma regressão ao infinito, pois se o homem sensível surge da ideia de homem, seria necessária uma ideia de um terceiro homem que a antecedesse, e assim surgiria cada vez outra ideia anterior.

Por conseguinte, Di Camilo (2010, p.171) assevera que há uma interpretação que distorceu e manipulou a crítica aristotélica acerca das teses defendidos pelos predecessores. E surge disso uma adulteração que desvaloriza os pontos de vista observados de tal forma, que posteriormente eclipsou a própria crítica que o Estagirita faz mediante o pensamento dos precedentes. Isso também revela a existência de um preconceito de época em relação à teoria das ideias. Nesse caso, a respeito da autoridade, e sobretudo da crítica que Aristóteles, é preciso observar que em certos casos existiu um partidarismo que propagou a desvalorização desta teoria, sob o ponto de vista que muitos aceitaram a questão de maneira ambígua e tomaram uma posição favorável ao crítico sem antes perscrutar o sentido que Platão atribui ao conceito de ideia. Essa oposição histórica marcou o Ocidente em duas posições antagônicas e, segundo Di Camilo (2010, p. 175), “expressam perspectivas incomensuráveis, ou que pelo menos, haveria na crítica de Aristóteles uma séria incapacidade para compreender a filosofia de Platão”.

Muitos filósofos analíticos trabalharam no mesmo sentido da crítica, buscando eliminar ambiguidades desnecessárias e consolidar uma metodologia conceitual baseada numa chave ético-política, evitando e suprimindo as questões metafísico-ontológicas. Terry Penner (p.208, 2007) reconhece a dificuldade dessa investigação e situa o problema num âmbito mais restrito, o campo das atividades e ações particulares. Assim, para que as ações sejam boas, é necessário que exista um fim particular para cada uma. Nesse caso, se a finalidade para cada ato for o Bem, logo temos um ideal normativo, que rege as ações de um modo geral. Esse seria o fim que define as boas ações. Contudo, ainda que exista essa determinação, é importante observar que em cada ato existe uma motivação, e assim não é possível generalizar os atos humanos como uma plena manifestação do Bem. Em todo caso, se uma ação é boa, por sua vez ela é um meio para atingir um fim maior no sentido coletivo. Mas, com isso, a única conclusão que temos é que as ações são meios de alcançar o Bem, o que determina um ideal ético normativo. A situação do problema continua no mesmo patamar, embora o método analítico empregado por Penner forneça certa segurança e precisão, não consegue nos dar uma

solução eficiente sobre o problema, e isso é claramente percebido quando fazemos a pergunta: se existem atos bons, o que é o Bem? Logo, a dimensão metafísica do Bem parece ser um problema que muitos deixaram de lado. Tampouco as tese de Tübingen sobre o Uno-Bem conseguem resolver essas dificuldades, pois de fato remetem ao mesmo tipo de ambiguidade que é identificar o Bem a um outro conceito, e temos outra vez o mesmo movimento circular. Então, transparece nitidamente a presença dos conceitos de Aristóteles², que relacionam o Bem com o princípio de geração e utilizam o termo “*Arché*” (ἀρχή), E cria-se o argumento que identificou o Bem com o Uno, o princípio produtor da realidade. A característica geral deste princípio é afirmar a capacidade de explicar que a multiplicidade pode ser reconduzida a um eixo comum, sendo assim formulada a seguinte hipótese: o Uno liga-se a todos os múltiplos e os reconduz a si mesmo.

2.3 A TEORIA DAS IDEIAS

Tendo em vista essas noções preliminares, pretendemos abordar a questão do Bem a partir da teoria das ideias, pois além de ser uma doutrina indispensável, ela constitui o caminho metafísico que progride em direção ao Bem. E depois disso, pretendemos analisar quais são as consequências decorrentes de suprimir a metafísica platônica. Se o tema está cercado por dificuldades, uma delas se dá pelo fato de negar-se a dimensão metafísica do inteligível. Como vimos, a negação da realidade ontológica das ideias é uma possível ocorrência de distorção por causa da subjetividade individual do leitor. Conforme explicado, uma das causas dessa distorção é o preconceito de época.

Conforme Trabattoni (2002, p.100), “A teoria das ideias de Platão é considerada a primeira metafísica da filosofia ocidental”. Logo, é necessária uma compreensão adequada da teoria das ideias para entender a ideia do Bem. As ideias inteligíveis sempre permanecem sendo a aquilo são, ou seja, são imutáveis. E no sentido que são percebidas como conhecimento intelectual, elas expressam especificamente uma realidade fundamental. Platão apresenta as ideias através de uma via dialética, que parte dos objetos visíveis em direção à realidade que os sentidos não conseguem perceber. A definição de ideia sugerida por Trabattoni (2002, pg. 89) levanta a importância da teoria das ideias e da ação do intelecto

² Essa notável e inconcebível posição da ideia do Bem que a distingue de outras ideias existentes, porque ele seria mesmo ‘O Primeiro’ e por esse motivo estaria isento de toda e qualquer derivação. Seria mais tarde aquilo que levaria a denominação de princípio. (GADAMER 2009, p. 30).

na obtenção de conhecimentos. A formulação da teoria das ideias postula a existência de um mundo de objetos inteligíveis que mantêm com o sensível uma relação de unidade e multiplicidade, ou de universal e particular. Segundo o mesmo autor a situação das coisas visíveis depende do registro da temporalidade, e, embora sejam grandes e belas, tais entes só existem temporariamente, “enquanto as ideias correspondentes a elas existem de modo absoluto e eterno” (TRABATTONI. 2002, pg. 89).

O conceito de eidos (εἶδος), tanto quanto o conceito de ideia (ιδέα), assinala a principal diferença da percepção dos seres e das coisas sensíveis em relação aos seres e coisas intelectivas. Disso se segue que a percepção intelectual pode observar o entrelaçamento de duas questões: o critério ontológico, que se refere aos seres enquanto são; e a classificação gnosiológica, que os conhece pela “forma” como aquilo que eles são. Esse entrelaçamento mostra que uma ideia possibilita conhecer pelo ser e distinguir as coisas que parecem ser daquilo que realmente elas são. Enquanto o sensível é conhecível pelos sentidos, dada a forma como este se apresenta e pelo que parece ser, a ideia não se refere a um sentido fixo ou petrificado; ela apenas é o algo em si. No conhecimento desse algo em si, a percepção do inteligível, o pensamento se depara com objetos que estão em sua propriedade íntegra e em sua própria natureza. Conhecer o ser de cada coisa é conhecer a ideia.

As noções que temos de grandiosidade, beleza ou justiça, pois, existem no mundo inteligível como a grandeza em si, a beleza em si, e a justiça em si; e se tais objetos são únicos e universais, livres do tempo, do espaço e de qualquer forma de devir, representariam aquilo que são realmente, em sua essência pura e não contaminada. Isso se refere a um mundo de objetos qualitativamente diferente dos objetos sensíveis. Todavia, as ideias existem independente da mente humana e para além da realidade física. Então, seria melhor entendê-las como “entes inteligíveis” que se destacam pelo caráter imutável e pela natureza atemporal.

Partindo do princípio de que o plano inteligível tem identidade e natureza própria, segue-se que estas ideias não têm sua origem na propriedade dos entes sensíveis. Se o inteligível tem sua própria identidade, logo, não pode ser de nenhum modo uma duplicação do visível, e por isso o inteligível existe independente deste. E sobre essa questão ocorre a famosa divisão entre dois modos de perceber a realidade: o inteligível é capaz de explicar o sensível e corrigir dos erros de percepção dos sentidos através do intelecto.

Essa separação estabelece meios pelos quais o filósofo pode investigar as coisas de um modo mais confiável; trata-se de uma via de mão dupla, tendo em mente que a inquirição do sensível revela sua natureza mutável e, num sentido contrário, a natureza do inteligível é permanente pelo fato que não sofre mudanças, não se degenera e não é corruptível. Então, se

entendermos que o inteligível apresenta um vasto horizonte ao intelecto, e que a filosofia trabalha com conceitos, logo os elementos que participam deste plano seriam em primeira instância entidades gnosiológicas acessíveis ao conhecimento e à inquirição intelectual.

Os conceitos, porém, não são nem palavras nem coisas, mas aquilo que tanto permite ligar palavras e coisas quanto aquilo que permite entender por que estão necessariamente separadas. Aquilo que ordinariamente chamamos de conceitos receberam em Platão sua primeira explicitação através de diversos termos, dentre os quais o mais usual é o termo Forma “eidos”. (ALMEIDA, 2019, p. 184).

Se as ideias são entes-conceitos, o plano inteligível representa um vasto campo acessível ao intelecto. Contudo, os elementos do inteligível não devem ser definidos de acordo com as propriedades tangíveis do sensível: tamanho, cor, quantidade etc. Essa diferença torna evidente que as coisas inteligíveis constituem percepções do intelecto. Por isso, uma forma ideal é concebida como uma percepção intelectual, que posteriormente pode ter uma descrição nominal, mediante a linguagem, como um conceito. Contudo, a ideia no sentido platônico não é palavra e nem é uma representação do objeto; ela pode ser melhor entendida como um ente-conceito, e por sua função ligar elementos, ou formar conexões e ramificações com outras ideias-entes.

Todo ser requer necessariamente três coisas para que seu conhecimento seja obtido; o conhecimento é a quarta coisa, enquanto como quinta devemos postular o próprio objeto que é cognoscível e verdadeiro. Em primeiro lugar vem o nome, em segundo a definição, em terceiro a imagem, em quarto o conhecimento. Há um objeto chamado círculo, que possui, como seu nome, essa palavra que acabamos de indicar; em segundo lugar, ele possui uma definição constituída de nomes e verbos, uma vez que ‘aquilo que é em todo lugar equidistante das extremidades com referência ao centro’ é a definição desse objeto ao qual se aplicam os nomes redondo, esférico e círculo. Em terceiro lugar, está o que retratamos e apagamos, e que é torneado e que é destruído; entretanto, o próprio círculo, ao qual todas elas se referem, não sofre nenhuma dessas ações porque é delas distinto. Em quarto lugar, estão o conhecimento, a inteligência e a opinião verdadeira (relativamente a esses objetos), que devemos assumir como formadores de um único todo, o qual é inexistente na articulação da voz ou nas formas corpóreas, existindo apenas nas almas, do que se infere que evidentemente distingue-se, tanto da natureza do próprio círculo quanto dos três anteriormente indicados. E destes, a inteligência se aproxima o mais estreitamente em termos de parentesco e semelhança do quinto, ao passo que os demais são distanciados. (*Ep.* 342 b – d).

Essa ramificação de ideias parece revelar a natureza do inteligível pela capacidade de formar camadas que se organizam numa estrutura ampla e complexa, o que demonstra através

do Símile da Linha Dividida³, analisada de forma mais ampla em seus por menores no momento oportuno. Neste momento cabe apenas mostrar que seus segmentos classificam as propriedades de cada plano. E convém aqui já antecipar que a dialética é a ciência que ascende através dessa conexão de conceitos a “ideias puras”, e que as “formas” mais elevadas estão subordinadas à ideia do Bem. Cada conceito tem um “*locus*” dentro dessa constelação de ideias; assim, cada um tem identidade e sentido próprio em paralelo à multiplicidade sensível.

2.4 A IDEIA DO BEM E O INTELIGÍVEL

A ideia como conceito essencial tem todas as propriedades da unidade e o visível tem todas as propriedades da multiplicidade. Essa propriedade é o que Platão chamou de essência. A questão proposta por Sócrates discute a existência relativa das coisas e implica a preexistência das ideias, que demanda que as coisas visíveis tenham um modo temporário de existência, sujeito ao esgotamento de suas qualidades em uma ação degenerativa. Essa relação entre multiplicidade e unidade não pretende reduzir o sensível às ideias; ao contrário disso, ela permite o conhecimento do real.

E que existe o belo em si, e o bem em si, do mesmo modo, relativamente todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente postulamos que cada uma corresponde a uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência. (R. 507 b - 6, 10).

Platão apresenta duas asserções importantes: a primeira delas se refere à multiplicidade das coisas em relação à unidade que é a ideia ou essência de cada coisa. Em segundo lugar, é feito o mesmo paralelo, mas em relação ao filósofo e à multidão: o fato de conhecer as coisas em si implica também saber a que existe ilusão na multiplicidade, pois se há muitas coisas belas, de fato existe a ideia de beleza, que é uma unidade inalterável.

Já que compreendeste tudo isto, lembra-te do seguinte: será provável que a multidão perceba e aceite que existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que existe cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares? De modo nenhum – respondeu

Chamaremos ciência à primeira divisão, entendimento à segunda, fé à terceira, e suposição à quarta, e opinião às duas últimas, inteligência às duas primeiras, sendo a opinião relativa a mutabilidade e a inteligência a essência. E, assim como a essência está para a mutabilidade, está a inteligência para a opinião, e como a inteligência está para opinião, está a ciência para a fé e o entendimento para a suposição. (R. 533 e- 8, 534 a- 1, 6).

ele. Por conseguinte – prossegui eu – é impossível que a multidão seja filósofo. (R.493 e- 2, 494 a- 1).

Num sentido único, a ideia se distingue da multiplicidade pelo fato que a forma inteligível sempre permanece, e nesse caso o conhecimento do que permanece imutável é designado por *ἐπιστήμη* e se caracteriza pela confiabilidade e segurança, em relação à percepção sensorial, contaminada pelo “*devir*” que rege sempre a transitoriedade. No pensamento platônico a distinção entre “*epsteme*” e “*doxa*” situa uma relação dual que define parâmetros: se a ciência está para o intelecto, para o ser, e para o imutável, a opinião está para a percepção sensória, para a aparência e a mutabilidade. E, diante das aparências, observamos a participação, “*méthexis*”, como o processo pelo qual os entes sensíveis tiram sua identidade por meio da participação nas ideias. Desse modo, toda forma de valor presente no sensível é símile de uma ideia de valor que lhe é correspondente. Assim, toda ação justa participa da ideia de justiça, mas não é a justiça em si mesma. Concomitantemente, a justiça só tem existência e valor devido ao fato de o Bem lhe garantir um status ontológico.

Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o ser e a essência são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas por estar acima da essência pela dignidade e poder. (R. 509 b- 6, 11).

A primeira ocorrência da ideia do Bem é encontrada no Livro II da *República*, onde já é apresentada como um conhecimento necessário e distinto de qualquer outro conhecimento e até mesmo do resultado que eles podem proporcionar.

Ora diz-me: não te parece que há uma espécie de bem, que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas, por o estimarmos por si mesmo, como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuírmos? – Parece-me – disse eu – que existe um bem dessa espécie. (R. 357 b- 5, 12).

E por essa via Sócrates irá anunciar no Livro VI importância do Bem como a ideia que define os níveis de subordinação que enquadra a totalidade das ideias no plano inteligível. E isso se dirige estrategicamente para uma apresentação da ideia do Bem, (R. 505 a, - 1, 3), “a mais elevada das ciências (lição)”. A palavra “lição” aqui empregada visa ampliar o sentido do termo anterior: “ciência”, no âmbito da afirmação que o Bem, é conhecível através do processo intelectual definido pela dialética, que se destina ao elemento final da instrução dos guardiões. Logo, a afirmação que Sócrates empregou deve ser analisada em relação uma ordem de dependência subordinada à ciência do Bem. Essa ordem tal que situa a justiça

juntamente às demais virtudes, numa escala que exhibe o sentido prático e a utilidade de cada uma:

Julgo que é mais por essa razão, uma vez que já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas. E agora já calculas mais ou menos que é isso que vos vou dizer, e, além disso, que não conhecemos suficientemente essa ideia. Se a não conhecemos, e se, à parte essa ideia, conhecermos tudo quanto há sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos, se não tivermos o bem. (*R.* 505 a- 2, b- 2).

Sem a ideia do Bem, o conhecimento das ideias é imperfeito, pois a ideia do Bem implica conhecer a origem e a geração das ideias. Por conseguinte, pode-se afirmar que no Bem reside o fundamento de tudo que pode ser conhecido pela mente “Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder é a ideia do bem (*R.* 509 e- 1, 2)”. É preciso observar um ponto importante sobre a ideia do Bem: foi dito por Sócrates que ela transmite a verdade sobre os objetos intelectuais e dá ao sujeito pensante o conhecimento e a posse dessa verdade; ora, isso é justamente o critério discriminativo capaz de avaliar os objetos pelo intelecto. Além disso, Sócrates mostra que o Bem supera todas as demais ideias, pois consegue revelar o conhecimento que determina a verdade e a ordem de cada objeto do conhecimento. Por isso, ele é o fundamento que avalia as coisas e áreas do conhecimento e as expõe de forma hierarquizada conforme a utilidade e a necessidade. Isso pode ser visto claramente na grade curricular dos guardiões que apresenta o Bem como a meta última que demanda inigualável esforço, sob pena que, sem isso, “jamais atingirá o fim da ciência, que é a mais elevada e a que mais lhe convém” (*R.* 504 d- 1,4).

Essa é uma forma pela qual o Bem pode ser conhecido, ou seja, pela medida de valor que ele agrega às coisas conhecidas. No sentido que existe uma dificuldade para alcançá-lo, a ideia do Bem é sempre ilustrada mediante grande sacrifício. Outra possibilidade é situar a ideia do Bem no auge de uma escala epistêmica que relaciona a dificuldade e o valor de cada nível de conhecimento: “Da mesma maneira que nada vale possuímos, se não tivermos o bem. Ou julgas que vale de muito possuir qualquer coisa que seja, se ela não for boa?” (*R.* 505 b- 1, 3). Feito isso, pode-se afirmar Platão imprime em primeiro lugar uma aspiração em busca da ideia do Bem, e em segundo lugar mostra os méritos desse conhecimento e a dificuldade que envolve a obtenção deste conhecimento. Até aqui portanto, vemos o Bem apenas pelos seus resultados, sem ter alguma tentativa de impor uma definição precisa.

2.5 A DIALÉTICA E A DEFINIÇÃO DA IDEIA DO BEM

Aqui ocorre algo diferente do caso anterior: temos duas definições (não satisfatórias) relacionadas a dois indivíduos e o que entendem a respeito do Bem. Pretendemos mostrar que essa é uma argumentação em que Sócrates testa definições para o Bem. Assim, são tomados de empréstimo conceitos submetidos à argumentação, e Sócrates levanta a questão (*R.* 505 b-7, 9) “para a maioria, é o prazer que se identifica com o bem, ao passo que para os mais requintados é o saber”. Isso corresponde a tentar definir o Bem através de outro conceito. E, por esse motivo, Sócrates relacionou o “prazer” e o “saber”, para demonstrar que a variedade das opiniões é sempre tendenciosa e carente de precisão, favorecendo o engano. Contudo, é preciso reconhecer que tanto no saber quanto no prazer há certo grau de participação no Bem.

E como não o seria, se, censurando-nos por não conhecermos o bem, falam como se nós o conhecêssemos? Declaram que é o saber do bem, como se nós compreendemos o que eles querem dizer quando proferem a misteriosa palavra bem. É verdade. E agora os que definem o bem como prazer? Acaso estão menos equivocados de erro do que os outros? Ou não são, também eles, forçados a concordar que há prazeres maus? (*R.* 505c- 1, 9).

O problema envolve duas definições ou dois conceitos que não se adequam perfeitamente ao Bem. No caso do prazer, o problema está na possibilidade de que alguma atividade prazerosa possa trazer malefício e prejudicar outros indivíduos. Ou seja, o prazer não pode ser identificado com o Bem, pois traz em si também a possibilidade de causar o mal. O mesmo vale para o saber, que pode ser usado com finalidades maléficas. Logo, isso revela um caráter dúbio em relação ao prazer e ao saber. Então, por essa análise ambas não refletem qualquer conhecimento real sobre o Bem. Embora esses dois conceitos tenham algum tipo de participação com o Bem, não são suficientes para uma definição adequada.

O caso é melhor visto da seguinte forma: o Bem não pode ser definido por nenhum outro conceito, e é impossível que uma opinião possa dizer algo a seu respeito. No caso da associação de conceitos ao Bem, temos outro problema: a dependência sequencial, que requer o auxílio de novos conceitos, nunca conclui um entendimento sobre o que é a ideia do Bem. E isso mostra que associar conceitos ao Bem não é uma estratégia totalmente adequada, justamente porque este não é formado ou derivado de outros conceitos. Veremos a esse respeito que o conhecimento da ideia do Bem depende de uma experiência que é resultado de um trajeto filosófico. Um ponto importante, tratado posteriormente, é a configuração literária e estilística de Platão, a qual revela uma interligação analógica como meio de explicar em

parte o que seria o Bem. A esse respeito, os significados que Platão expõem, na *República*, envolvem uma trama argumentativa que inclui mitos e elementos figurativos. Tais elementos se somam à dimensão metafísica, e negar algum destes aspectos resulta em distorcer o sentido e isso dificulta a compreensão do problema.

Outra situação similar pode ser encontrada em: *R.* 534 c- 1, 7, passagem que mostra Sócrates a discorrer sobre o tipo de definição provisória que empresta a definição de outro conceito ao Bem, e como estas definições são frágeis e não podem resolver o problema. Dentro dessa analogia há um combate que ilustra os movimentos da dialética, e quem não souber definir um conceito em sua essência é considerado ignorante em relação a este conceito. No caso do Bem, isso se torna evidente pelo combate que se esforça em mostrar que nenhum empréstimo de outro conceito é satisfatório, e ainda que qualquer imagem que se tome como um bem aparente é considerada por Sócrates como uma opinião.

Acaso também chamas dialético aquele que apreende a essência de cada coisa? E aquele que não a possui, negará que quanto menos for capaz de prestar contas dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos terá o entendimento dessa coisa? – Pois que outra afirmação poderia fazer? – Ora não é também da mesma maneira relativamente ao bem? Quem não for capaz de definir com palavras a ideia do bem, separando-a de todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas essas objeções com um raciocínio infalível – não dirás que uma pessoa nestas condições não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma com alguma imagem, é pela opinião, e não pela ciência que agarra nela, e que a sua vida atual a passa a sonhar e a dormir” (*R.* 534 b- 3, c- 9).

O dialético apreende a essência de cada coisa e exclui as aparências apresentando a falha que cada uma tem, pois são sujeitas a mudanças, e a opinião que elas sugerem também sofre oscilação constante. Uma característica importante é notar que, antes de prestar contas de uma definição aos outros, é preciso prestar contas dessa definição do Bem a si mesmo, e essa é a primeira prova de um entendimento cabal do que é a ideia do Bem. E, assim, perceber é preciso separar esta ideia de todas as outras, e de todos os demais conceitos. Isso se explica pela metáfora do campo de batalha, que mostra que as provas e refutações a serem exauridas são dirigidas às definições inadequadas geradas pela opinião e pelas aparências. Assim, aqueles se agarram a opinião ou aparência sensível estão dormindo em relação aos que possuem a ciência da dialética, e desse modo é difícil tarefa explicar algo que estes não estão preparados para entender.

Ao tratar da dialética⁴ como um campo de batalha, Platão como que exclui a possibilidade que tanto a multidão quanto os mais refinados possam definir o Bem. A definição do dialético apresentada em *R.* 534 b- 3,7 qualifica apenas esses filósofos para tal tarefa.

Acaso também chamas dialético aquele que apreende a essência de cada coisa? E aquele que não a possui, negará que quanto menos for capaz de prestar contas dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos terá o entendimento dessa coisa? – Pois que outra afirmação poderia fazer? – Ora não é também da mesma maneira relativamente ao bem? Quem não for capaz de definir com palavras a ideia do bem, separando as de todas as outras, e, como se estivesse num campo de batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar de todas as objeções com um raciocínio infalível – não dirás que uma pessoa nestas condições não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, se acaso toma contato com alguma outra imagem, é pela opinião, e não pela ciência que agarra nela”. (*R.* 534 b- 3, c- 8).

Em *R.*534 c- 1, 6, Platão define quais os indivíduos estão desqualificados para tal exercício da razão. Portanto, a ideia do Bem só pode ser definida em palavras entre dois dialéticos. Ora, como existem duas formas de dialética – uma horizontal, que trata de problemas menores e usa imagens; e uma dialética verticalizada, que trata dos grandes problemas e não usa imagens – notamos que a ideia do Bem deve ser entendida através dessa dialética superior, a ser explicado em um tópico específico.

2.6 A METAFÍSICA DO BEM

Tentar aparar arestas desse problema, no sentido de rejeitar a complexa trama que envolve a ideia do Bem, é um caminho escorregadio, que pode revelar preconceitos de ordem subjetiva. Ou seja, excluir a dimensão metafísica é negar um elemento inseparável da filosofia platônica. E partindo do princípio que os elementos da metafísica surgem gradualmente através das investigações epistemológicas, nota-se que ambas são inseparáveis, e mais que isso, são ligadas intimamente à política e à justiça no âmbito da *polis* ideal.

Ao considerar que o pensamento de Platão não dever ser analisado somente por critérios que tratam exclusivamente da análise e da articulação de argumentos, surge diante do

⁴ A dialética exprime não só o mais alto grau do conhecimento, mas também o momento em que o conhecimento se traduz em práxis. O degrau superior é o bem, a ideia do bem: só quem a possui com saber certo, com verdade e não com opinião, é capaz de enfrentar todas as batalhas da refutação e da ação. Só o dialético que possui a ideia do bem, possui a ideia do fim de todos os seus conhecimentos; e ele que não só conhece melhor que os outros, mas sabe agir melhor que todos os outros e é, por conseguinte, o único capaz de governar a cidade. (CASERTANO, 2011 p. 105).

leitor uma mudança de perspectiva. E a sensatez o leva a admitir que o Platonismo requer uma mudança de posição, no sentido de abandonar preconceitos e antecipar conclusões a fim de assimilar algo mais profundo e significativo. Nesse sentido, o primeiro passo seria avaliar as condições habituais às quais estamos submetidos.

O primeiro aspecto de singularidade da metafísica platônica consiste no fato de pôr a verdade fora das condições habituais em que vivemos e afirmar que ela só pode ser conquistada caso tais condições sejam radical e impiedosamente rompidas. Trata-se de uma compreensão atópica da verdade – para usar de um adjetivo grego (átupon) que significa “fora de lugar, “deslocado” e, por extensão, “absurdo” ou “estranho” – que se distingue da costumeira e ainda predominante compreensão proposicional da verdade, para qual esta pode ser enunciada em uma sentença (ENGLER, 2019, pg. 58).

O que segue disso é que a metafísica platônica exclui as análises costumeiras e exige uma mudança radical tanto no comportamento quando na atividade intelectual, a partir da qual surge muitas vezes certo desconforto. O fato de não encontrar verdades definitivas enunciadas em sentenças implica a permanente investigação; o sentido e a direção da investigação metafísica abarcam um conjunto de relações entre as demais áreas do seu pensamento filosófico. Com isso, podemos perceber que o problema do Bem se expande além das classificações que hoje são mantidas. Essa ligação quase sempre causa um ar de espanto, pela espontaneidade que é posta diante da possibilidade de conectar um assunto a várias formas de tratamento. Encarar este problema requer uma postura que exige ao estudioso o abandono dos condicionamentos adquiridos. E com isso em mente podemos ver que abordar a questão da ideia do Bem inicialmente pela análise metafísica é necessariamente estar diante de uma complexa trama. Logo, não devemos esperar respostas imediatas ou sentenças que estabeleçam dogmas a respeito da ideia do Bem. Então, em primeiro lugar, devemos estudar quais são as principais ligações e as formas que Platão utiliza para introduzir o problema do Bem. Nesse caso, é necessário um critério pontual que progride na questão, percebendo o seu sentido antes de encontrar sentenças proposicionais ou sintéticas sobre o Bem.

A metafísica do Bem revela uma imbricada relação entre as formas ideais e o sensível, através da permanente inquirição que perpassa níveis de entendimento em busca de conhecimento; e seria correto usar o termo “inquietação epistêmica”, pois é antítese de qualquer conhecimento elaborado e metódico, sendo sempre algo que se reconstrói.

Esta perspectiva de interpretação da metafísica platônica é a suposição de que a filosofia platônica se desenvolve como uma investigação sobre as condições que tornam possível e que regulam a realização das relações dos indivíduos consigo mesmos, dos indivíduos com os demais membros da comunidade humana, bem como a relação destes indivíduos e grupos com o mundo natural e histórico que

habitam. Estas relações são simultaneamente ético-políticas, lógico-epistêmicas e metafísicas, não podendo tais aspectos gerais serem separados de um modo completo e preciso. É essa inseparabilidade, aliás, que explica aquela sensação comum aos leitores de Platão: a impressão de uma filosofia totalmente orgânica e avessa às delimitações estanques e passageiras entre as chamadas “áreas” da filosofia. Essa organicidade é visível também em outra marca da filosofia platônica: a inseparabilidade, no âmbito das condições que tornam possíveis estas relações, entre pensamento e ação (ALMEIDA, 2019, p.191).

Essa perspectiva não pretende apresentar uma definição pronta e acabada do que é o método platônico, pois se baseia na direção que o próprio que Platão utilizou para apresentar a ideia do Bem: em primeiro lugar, as formas; e, em segundo, a consequência de uma longa jornada dialética e forçosamente parte do viver filosófico. É condição *sine qua non* para entender o Bem, e a ordem da percepção do inteligível, que haja etapas preliminares, logo depois etapas preparatórias que se destinam a capacitar os guardiões a uma jornada em busca do conhecimento da ideia suprema: a contemplação direta da natureza do Bem.

E com isso vemos que o Bem transforma o conhecimento em ação, pois cada ato o reflete como um ideal, e cada conhecimento é ordenado sistematicamente através de sua luz originária. Isso revela os caminhos que estas formas de conhecer tomam, e pelo objeto que perseguem e no qual centram seu foco, surgem resultados bastante peculiares. A opinião, portanto, se confunde com a diversidade das coisas que se apresentam aos sentidos, sendo semelhantes às sombras cambiantes. Disso se segue que a opinião faz surgir o engano, e isso é o que podemos esperar das aparências: delas, nada é confiável e seguro. A ciência se dirige às ideias pois reconhece que elas existem de um modo inalterável e pleno. E pelas ideias, podemos conhecer a essência de cada coisa, como as formas originais que regem o mundo sensível. Então, de acordo com Platão, a cada coisa corresponde a uma forma que é única e essencial, a forma está para os sensíveis de modo analógico como a luz está para a sombra.

Logo, o Bem é acessível exclusivamente à maturidade da experiência filosófica e dialética e por isso não é correto definir sua natureza antes dessa experiência. Outra forma de avaliar o problema do Bem é considerar a perspectiva existencial da filosofia de Platão, o que revela que muitos problemas de interpretação nascem da tentativa de reduzir o Bem a conteúdos linguísticos. No sentido mais preciso, o Bem não age dessa mesma maneira como os universais em extensão aos particulares, no sentido que a ideia do Bem fosse o exemplar mais perfeito do que é ser bem, ou ser bom. Esse tipo de julgamento traz o equívoco da circularidade, que sempre trata o Bem como conceito abstrato. É importante reforçar que o Bem é a lição final dos guardiões e somente eles podem defini-lo através da dialética.

2.7 A DIALÉTICA ASCENDENTE

Aqui é retomada a questão da função da dialética, e é importante notar que ela não se restringe à batalha argumentativa e que as imagens são recursos que a dialética utiliza como elementos do seu método. A dialética pode ser entendida por um critério que observa qual o alcance e a quais questões estão sendo submetidas ao processo de inquirição. A dialética vista por este aspecto se relaciona com a natureza e com a ordem de importância dos problemas. Ou seja, é como se ela apresentasse fases que demarcam a dificuldade destes problemas e os diferentes meios de tratamento que devem ser empregados em cada caso. Assim, é possível crer que existe uma fase onde a dialética aparece numa escala de menor alcance, lidando com questões menores, e existe outra fase onde dialética se ocupa de questões mais e se destina à ideia do Bem.

Segundo Platão, existem dois tipos de caminhos dialéticos: o caminho curto e o caminho longo. Primeiramente é necessário destacar o caminho curto antes de tratar das questões mais importantes. O nível dos debates que marcam os Livros de I a V definem uma dialética de escala menor que se desenvolve através da busca de definições para preparar o terreno para uma dialética de maior alcance que pretende contemplar os grandes problemas apresentados nos livros VI e VII. Assim, se observarmos este critério acima citado, o nível da dialética aumenta gradativamente conforme a natureza dos problemas a serem tratados.

Diante disso, Altman (2010, p.27) mostra que conceitos como a justiça, ainda que centrais, estão no caminho mais curto e são formulados dentro de estreitos limites racionais. A ideia do Bem é pertencente ao caminho longo e, diante disso, Altman argumenta que a justiça, conforme apresentada no Livro IV, não é a prole do Bem, tal como é registrado no Livro VI em relação à analogia do Sol. A confusão é desfeita quando são considerados os aspectos corretos de cada caso. A dialética menor ou horizontal se desenvolve em sua plenitude quando é definida como o método do caminho curto e se esgota quando problematiza as questões que idealizam a cidade perfeita (*R.* 423 c- 5) e sua organização política.

Porquanto talvez seja verdadeiro, ó Sócrates, o provérbio que diz que as coisas belas são difíceis. – Assim parece- repliquei eu – mas fica a sabê-lo bem, o Glaucon, que, em minha opinião, com os métodos de que estamos a servir-nos agora na discussão, jamais atingiremos rigorosamente o nosso fim – pois o caminho que aí conduz é outro mais longo e mais demorado. (*R.* 435 c- 8, d- 4).

Essa organização política parece estar ligada ao conceito de união que torna coesa a cidade ideal, isso tem a relação com a matemática que empresta o conceito de unidade ao conjunto dessa *polis*. Ao mesmo tempo é possível também ver a influência da geometria que traça os limites da cidade como os traços de regularidade que compõem as figuras geométricas. Isso é notável se pensarmos que cada indivíduo compõe uma classe, tal como pontos e retas que formam ângulos internos, e cada classe se distingue das demais por suas próprias características, e juntas formam uma estrutura ou ente maior que é a cidade.

A unidade das virtudes se revela na cidade através do indivíduo e, se este é justo por si mesmo, a cidade também o será, o que implica que essa sociedade é formada de células que refletem o todo que é a cidade ideal. Desse modo, essa unidade dá o modelo a qual a cidade pode ser pensada como um tecido homogêneo a qual pretende ser um todo, que prima pela coletividade: “Por conseguinte, o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, e será semelhante a ela.” (R. 435 b- 1, 2).

Sob o aspecto que analisa o alcance das questões destacamos a ordem de necessidade se apresenta sobre os problemas maiores e menores, e isso determina uma mudança de caminhos, disso temos um caminho curto e outro longo. E é visto uma mudança de nível em relação ao método dialético feita por Sócrates em (R. 435 d, 1, 6) onde mostra uma diferença metodológica entre os dois caminhos e por isso é necessário mudar o método para o tratar das questões mais difíceis.

2.8 O SOL COMO IMAGEM ANALÓGICA

O caminho longo trata da dialética do Bem como mais alto aprendizado a ser alcançado. Aqui, é importante apresentar como a dialética se serve do conjunto de imagens como apoio ilustrativo de sua investigação. E como foi dito anteriormente isso visa reforçar o aspecto que o Bem é uma lição a ser apreendida. Platão criou metáforas para ilustrar o Bem tornando-o compreensível por meio da aproximação analógica e figurativa. Sócrates usa a imagem do sol como parte de sua estratégia argumentativa, e faz isso a fim de trazer o conhecimento ao nível dos interlocutores.

De modo análogo ao sol e ao visível, a ideia do Bem manifesta sua potência e grandiosidade iluminando o inteligível. Vemos Sócrates instruir Glauco a esse respeito. A concepção do Bem mediante a metáfora do Sol assume dois termos importantes: dignidade e potência. E nesse caso Platão destina a metáfora solar para revelar algo da natureza e

potência do Bem. Todavia, como vemos na *República*, o Sol é apenas um símile das características visíveis; por isso é chamado de filho do Bem por Sócrates:

Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do Bem, que o bem gerou a sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação a inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível. (R. 507 b-13, 508 c- 3).

Embora esta faculdade esteja ligada ao sensível, Platão projeta sua esfera de ação e a eleva ao inteligível e às ideias, proporcionando um fenômeno de amplitude dada por meio analógico. No que diz respeito ao inteligível, Platão diz que o que transmite a verdade sobre os objetos do conhecimento é a ideia do Bem, e somente ela dá esse poder. Ao passo que o Sol é a causa da luz e calor, o Bem é a causa do saber e da verdade, sendo belos tanto o saber quanto a verdade, porém o Bem é ainda mais belo que eles. Platão mostra que tanto a vista como a visão guardam uma relação de semelhança com a atividade do Sol, eles se mantêm numa escala ontológica inferior ao Sol; do mesmo modo que a ciência e a verdade guardam semelhança com o Bem, estes dependem de algo superior que lhes fornece a propriedade ou o seu estatuto ontológico⁵, e mediante isso Sócrates diz que a semelhança entre os objetos elevados do conhecimento com o Bem deve ser encarada como uma forma de auxiliar o entendimento de que ainda é necessário forjar um conceito mais elevado a respeito da questão do que seja o Bem.

Percebe-se que a identidade ontológica do Bem também expressa uma finalidade ética, e que isso justifica a norma última que todos os guardiões devem cumprir. E, ainda, isso revela a que o Bem é o aspecto regulador da *polis*, e que isso atua como o critério absoluto para julgar e agir. Contudo, é preciso observar que do Bem surgem consequências normativas como manifestações secundárias, e que o Bem é antes de tudo uma ciência ou a grande lição a ser apreendida e isso destaca que o princípio gnosiológico é anterior ao axiológico, e que estes princípios operam em planos distintos como frutos da ação da ideia do Bem.

Como ideia atua na mente pelo esclarecimento, o Bem é descrito por essa irradiação e pela claridade intelectual, e por esse motivo é possível conhecer a plenitude da realidade inteligível. E é por esse motivo que Platão faz uso da imagem do Sol, a fim de mostrar que

⁵ Santos (2008, p. 319-339) observou que Platão justifica a ética através desse elemento transcendente, esse é o princípio absoluto de toda conduta na cidade. Portanto, a ideia do Bem é fruto de um imenso conteúdo programático que Platão desenvolveu para fundar a justiça. Logo, este conhecimento é um requisito fundamental para o justo exercício do poder. Assim, a existe uma identidade entre as questões ontológicas e axiológicas que revelam que o status ontológico do Bem em seu caráter último também funciona como um ideal absoluto.

essa alta ciência é capaz de iluminar a mente do filósofo. Embora este conhecimento seja de natureza transcendente ele é atingível, haja vista que trava contato com objetos imutáveis e eternos, que permitem conhecer as essências das coisas. Assim, o Bem dá ao conhecedor a verdade além das aparências. É dessa forma que tal ideia ilumina todas as ciências, pois ela fornece uma perfeita compreensão do mundo, mostrando que as coisas visíveis e mutáveis têm origem naquilo que é imutável.

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder é a ideia do bem. Entende que ela é a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas sendo ambos assim belos o ser e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se põe pensar corretamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo toma-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem. (*R.* 509 a, -1, 9).

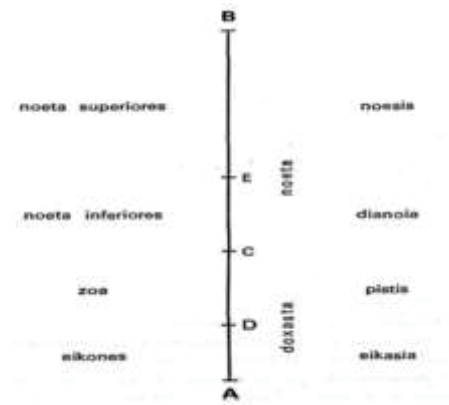
A dialética do Bem consiste na busca da ideia mais importante do inteligível. Platão mostra que o Bem está situado hierarquicamente acima da essência e do ser, no sentido que não se limita a estes modos de existência; e que o Bem é algo tão essencial que concede benefícios e entre outras coisas, o ser e as qualidades que definimos como as essências. É exatamente no ponto mais elevado do inteligível que é visto com clareza, dessa forma, a ideia do Bem está no limite do cognoscível, como a causa de tudo que é justo, bom, e belo de tudo que podemos encontrar no plano visível (*R.* 517c1-2). A ideia do Bem⁶ determina o nível mais elevado do conhecimento; disso surge ilustração com a luz do Sol, e, para que possa ver essa luz é preciso subir ao cume do inteligível onde não há obstruções, contudo é um processo lento e bastante dificultoso. E isso pode ser ilustrado por uma analogia com a escalada de uma montanha e da visão que é obtida unicamente pelo ponto mais alto que é o pico da montanha. Embora seja este um exemplo impreciso em comparação ao processo filosófico de elevação inteligível, a escalada ao pico de uma montanha requer um notável esforço e perseverança e nesse sentido a visão do alto da montanha é a recompensa obtida pelo esforço da subida. E

⁶ Vegetti (2011, p. 185), declara que as ideias agem tanto no plano do inteligível quanto no mundo da experiência concreta; isso diz respeito à condição de ação das ideias no plano espaço-temporal. Elas fornecem condições epistemológicas, desempenhando um papel axiológico que é a um só tempo fundador e normativo. Porém, a ideia do Bem não se limita a um modelo normativo ideal; é a própria a garantia e a referência de todos os valores — é a medida que determina estes e mais parâmetros, e isso explica a necessidade de ser buscada. Outrossim, Vegetti afirma: “o conhecimento da ideia do Bem constitui, por sua vez, a norma suprema da avaliação das condutas e das coisas, o princípio da distinção dos bens aparentes e reais, o critério geral de juízo a respeito da utilidade e da finalidade das práxis” (VEGETTI, 2011, p.195).

depois de alcançar o ponto mais alto do inteligível, é possível ter a visão da ideia do Bem, a partir deste que é ângulo privilegiado que se pode contemplar a ideia suprema em sua real grandeza. E dessa a experiência filosófica o conhecimento obtido é refletido pelo Bem formando os valores fundamentais para a justiça e a ordem na “*polis*”. Então, conforme Altman “Because that CITY alone is defined in relationship to the Idea of the Good, the philosopher, and Justice.” (ALTMAN, 2012, p. 200), logo esta analogia, dá contemplação diz respeito à visão direta da ideia do Bem, e conhecê-la implica estabelecer contato que vincula a mente ao objeto mais nobre da realidade, e isso é a parte ascensional do caminho dialético. Platão mostra que o caminho seguro para obter conhecimento se dá pela ascensão rumo ao mundo inteligível, mediante progressivo afastamento do mundo sensível. A dialética como método de pesquisa cumpre uma tarefa importante na via que segue em busca do conhecimento superior. Isso ocorre através do processo de intelecção, onde a mente se desprende das aparências dirigindo-se rumo à realidade das ideias. Esse processo de desprendimento leva gradualmente ao conhecimento inteligível. Inicialmente percebem-se as ideias mais gerais, que são as formas das coisas sensíveis. Depois, temos ideias mais complexas e abstratas como as figuras geométricas e os números. Logo, é necessário o conhecimento prévio de outras ciências tais como a Geometria e a Matemática, a fim de treinar a mente a se desvencilhar do predomínio dos sentidos. E sobre essa elevação inteligível, segue-se que a dialética também se torna noética, isso justifica que característica ascendente se orienta em sentido vertical rumo ao alto inteligível, e isso posto, a dialética dirige a mente ao conhecimento das ideias superiores do plano inteligível e não se revelam no sensível.

2.9 O SÍMILE DA LINHA DIVIDIDA

A descrição do Linha Dividida apresenta as equivalências entre os elementos que já foram explorados pela metáfora do Sol. Em primeiro lugar, é estabelecido a equivalência entre o mundo visível e o mundo inteligível, destacando a questão principal que é a visão. Em seguida, o Sol é equivalente a ideia do Bem, respectivamente suas características dizem respeito à capacidade de ver fisicamente (luz) e intelectualmente (verdade); assim, os objetos da visão correspondem aos objetos do conhecimento (ideias), logo o sujeito que vê, corresponde ao sujeito que conhece; ao mesmo tempo que os órgãos que capacitam o exercício da visão estão em equivalência com o órgão da razão (voûς).



FONTE: ROCHA (2004)

A divisão é feita no plano inteligível (*noetá*) também é dupla: a parte inferior é denominada “*diánoia*” e a razão discursiva; ela é usada pelos matemáticos e geômetras em seus postulados e hipóteses. A parte superior é “*nóēsis*”, que representa a razão no seu sentido mais elevado, capaz de alcançar os princípios das coisas. Se a “*diánoia*” é representada pelo conhecimento científico, já “*nóēsis*” é referente ao conhecimento filosófico, e a capacidade de perceber o princípio supremo. Nesse caso a parte superior do inteligível é o último degrau que leva ao princípio absoluto: a ideia do Bem.

Na parte anterior, a alma, servindo -se, como se fossem imagens, dos objetos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro faz caminho só com o auxílio das ideias. (R. 510 b, 5, 11).

A “*nóēsis*” pertence a essa ordem hierárquica de seres inteligíveis. A mente percebe as ideias pelo fato que são dadas a ela como perceptíveis pela ordem e natureza que ambas têm em comum. Cada nível da mente percebe uma certa faixa do real; nesse caso a “*diánoia*” não participa do nível da “*nóēsis*”. Esta tem uma relação de participação em nível de hierarquia com o alto inteligível, e de certa forma ela tem uma semelhante natureza em relação às ideias elevadas. Neste caminho em busca do conhecimento inteligível ocorre uma ampliação do alcance da dialética, quando deixa a esfera da “*diánoia*” e, ao ascender aos domínios da “*nóēsis*”, que é caracterizado como região mais elevada do plano inteligível, o lugar onde se encontram as ideias superiores, principalmente a ideia do Bem, e as seguintes ideias como o Belo e o Justo. A contemplação surge após a visão da ideia do Bem e esse é o momento de consumação da jornada. A dialética foi até aqui o método que Platão descreve para alcançar o mais alto conhecimento; porém, é preciso manter em mente o e o retorno, haja vista que este conhecimento se transformará na prática que irá conduzir a cidade. Somente depois desse treinamento preparatório que se torna possível adentrar dialeticamente na senda que leva à

ideia do Bem. Platão diz que, no auge dessa busca filosófica, alcançando o ápice do inteligível, o filósofo encontra tal ideia:

Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludiras a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência. (R. 517b, 4, c, 5).

Em virtude disso, a investigação a respeito da ideia do Bem é a busca pelo mais alto saber: o conhecimento da ideia do Bem é mais elevada das ciências e a mais importante de todas as lições. E esse é um dos motivos que Platão tem para não definir, nem mesmo conceituar essa ideia, pois ela encerra o cume dos ensinamentos e chave prática de sua filosofia. Antes disso, utiliza outros recursos tais quais a metáfora e o mito, a fim de chegar à ideia do Bem por meio de aproximação analógica. No entrelaçamento desses elementos figurativos vemos que o pensamento discursivo é direcionado para uma intuição filosófica não conceitual. Isso quer dizer que as imagens são formas de expressão mais efetivas que as palavras, pois expressam sentido e despertam sensações que se relacionam a conceitos.

2.10 A CAVERNA

Ao adentrar os recintos da caverna o filósofo se depara com a obscuridade e a ignorância daqueles homens que só conhecem as coisas pelas sombras, e como nunca viu os objetos iluminados pela luz, ele não consegue nada além de opiniões sobre sombras que vacilam no fundo dessa prisão.

A metáfora do sol soma-se à figura da linha, que secciona os possíveis níveis de conhecimento, seguindo do sensível ao inteligível. O mito da caverna mostra a terrível condição daqueles que vivem encarcerados em densas trevas e por nunca terem visto a luz do Sol, são facilmente iludidos pelas sombras projetadas no fundo da caverna.

Imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência. Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado olhar para frente; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa iminência por de trás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se

construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos ‘Robertos’ colocam diante do público, para mostrar suas habilidades por cima deles. (R. 514 a-1, b-8).

Desde o início esse processo filosófico, podemos observar que a consciência é marcada por mudanças graduais, que demarcam estados de consciência de acordo como é visto no Diagrama da Linha. Algo parecido ocorre na Alegoria da Caverna. Nestes dois momentos vemos que Platão nos apresenta uma experiência da passagem das trevas da ignorância para descoberta da luz da razão e da inteligência.

A caverna condensa em si mesma o conjunto de imagens da Linha e associa a luz do Sol e a sua ausência de forma a encerrar a trilogia das figuras analógicas. Aqui é ponto onde os níveis inferiores do Símile da Linha são designados mediante a condição dos prisioneiros da caverna. Em primeira análise, a Caverna representa a condição mais radical do sensível que é o estado de ignorância das coisas e a situação de cárcere que limita até mesmo seus movimentos físicos. Então, no interior da caverna “segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma seção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar as sombras” (R. p.310). As sombras (*eikones*) são projetadas de um ponto onde há luz para a parede do fundo da Caverna, o próximo segmento se denomina: (*zoa*) é será relacionado ao “reflexo nas águas” que por sua vez será explicado quando o escravo for conduzido para fora da Caverna.

No sentido epistemológico, as ideias representam a visão dos objetos iluminados; o Sol representa a ideia do Bem; e as sombras projetadas no fundo da caverna representam inconfiabilidade das opiniões e a mudança que ocorre nas coisas sensíveis. As sombras são projeções da luz sobre os objetos, uma luz artificial que provém de uma fogueira que está longe dos prisioneiros. Assim, os objetos são projetados e os prisioneiros tendem a crer que aquilo é a realidade do próprio objeto; isso ilustra um estado de cegueira proveniente da condição de vida em cárcere. No sentido da metafísica das ideias, as sombras projetadas se revelam pela volubilidade, ao passo que a visão é comparada ao intelecto; a visão necessita da luz para ver, desse modo o intelecto reconhece que o sensível é sombra do inteligível.

A descrição da caverna também mostra a oposição entre o individualismo e o altruísmo, ao mesmo tempo revela a postura tirânica dos vigilantes em contraste com a virtude altruística do filósofo que resgata os prisioneiros. Sob este aspecto, o interior da caverna é o lugar de maior escuridão, o domínio das sombras e da ignorância, e a saída da caverna representa o momento de ofuscamento da visão, na qual temos novamente a figura do sol e dificuldade que a vista tem diante da luz. É um processo doloroso a passagem da ignorância para o conhecimento, que não esconde sua violência, pois os olhos precisam se acostumar

com a luz, e a mente precisa reconhecer que estava aquele estado anterior que lhe era habitual e era sua morada se revela agora como a fonte de sua ignorância; isso já bastaria para expressar a natureza dessa dor.

A explicação da imagem (taútēn tēn eikóna) usada por Platão afirma que a ascensão (anábasis) para fora da caverna e a visão do que lá em cima se encontra (théa tōn áno) devem ser entendidas como subida da alma (ánodon tēs psychēs) em direção a uma região noética (noetón tópon). Aqui, a última coisa a ser vista (teleutáia), e que só o é com muita dificuldade (mógis horásthai), é a ideia do Bem (idéa toû agathoû). Não por acaso: ao entender o que tal ideia significa, entende-se, pois, como funciona o mundo inteligível e, por extensão, o mundo visível; também o belo e o correto na vida pública e privada são compreendidos (R. 517a8-c5). Trata-se, portanto, da visão final e do maior ensinamento (mégiston máthēma) do platonismo (R. 504e), que concede ao filósofo a compreensão dos aspectos éticos, políticos, estéticos e causais do mundo. Outra grande particularidade do Bem é que ele ocasiona uma secção (tmēma) no seio do próprio inteligível: para captá-lo, é necessário despertar novo tipo de faculdade, o noûs, e abrir-se a um tipo de investigação bastante sui generis (ENGLER, 2019, pg. 66).

Embora as ciências guardem algumas relações de semelhança com o Bem, elas não são o Bem em si. Contudo, são meios úteis que permitem aproximar gradualmente deste enquanto conceito. Seria correto usá-las como ferramentas, a fim de formar um entendimento cada vez mais elevado desta concepção. Este conhecimento demanda uma longa jornada preparatória, tão exaustiva quanto os exercícios ginásticos, destinado ao treinamento dos jovens guardiões da “*polis*”. Somente um pesquisador treinado na dialética tem condições as adequadas para enfrentar uma empreitada dessa magnitude. A respeito disso, Platão esclarece que a elevação rumo a ideia do Bem marca a saída da escuridão para o conhecimento das coisas que são. A transição de um estado de ignorância, para a um estado de esclarecimento intelectual, que a alma adquire pela ascensão aos inteligíveis.

Quanto a subida ao mundo superior e a visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludiras a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende se que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. (R. 517 b- 3,- 7).

A respeito dessa elevação, vê-se que esse caminho consiste numa captação baseada na percepção intelectual proveniente do mundo inteligível e de sua estrutura. A elevação ao princípio supremo perpassa vários graus que terminam na intuição do princípio último. Ora, aquele princípio que não é alcançável por hipóteses é chamado de Anipotético, ou seja, aquilo que Platão designou como a forma do Bem. Então, após o caminho ascendente que buscou

libertar os sentidos das sombras do sensível, em direção à luz inteligível, rumo à ideia do Bem, temos o caminho descendente que percorre o sentido inverso. Partindo da ideia suprema a fim de definir ontologicamente toda constelação de ideias, desde o alto inteligível até os níveis mais baixos, podemos estabelecer a hierarquia gnosiológica das formas que regem o mundo sensível. Aliado a isso, através da contemplação da ideia suprema formulamos axiologicamente o mais alto valor.

A conquista do princípio Anipotético é sobretudo um grande esforço que submete a consciência a um certo tipo de violência psicológica que é capaz de modificar e converter sua condição anterior. A mesma situação ilustra os prisioneiros da caverna “São forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida?” (R. 515 b- 1, -2), mostra que a descida é semelhante ao retorno ao interior da caverna, e essa conversão do olhar não acontece senão submetida pela força. A violência deve ser proporcional ao cárcere em grau, mas não em intensidade. Isso guarda relação direta com o estado das coisas dentro da Caverna; o cárcere e a condição dos prisioneiros submetem a liberdade e o conhecimento das coisas do lado de fora: “Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços de tal maneira que é só lhes é dado a permanecer no mesmo lugar e olhar para frente” (R. 514 a- 6, b- 1). O retorno sugere que a subida foi um treinamento necessário para encarar as trevas e o único capaz de libertar a consciência da crença nas opiniões e hábitos vulgares.

Ao mesmo tempo, conduzir o prisioneiro para fora da caverna também marca a transição da ignorância para o conhecimento. Isso acontece de forma gradual, tendo em vista que os olhos precisam se acostumar com a luz. Assim, primeiro deve-se olhar o reflexo das coisas na água. Somente depois é que se pode ver as coisas iluminadas pelo Sol. Dessa forma, aquele que estava nas sombras deve acostumar-se gradualmente à luz do dia. Analogamente, deve-se partir das aparências buscando conhecer as ideias mais simples antes de olhar diretamente para as mais elevadas. Estas podem ofuscar aquele intelecto que não foi treinado e amadurecido pela arte da dialética. Por isso, a ideia do Bem não pode ser conhecida por aqueles que estão presos no sensível. Dessa forma, ela só pode ser percebida pela inteligência elevada ao ponto máximo de sua capacidade de abstração.

Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que estão lá e reconheceréis cada imagem e o que ela representa devido terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. (R. 520 c-7).

O caminho que prefigura a descida mostra a necessidade de encarar as trevas, a confusão e a ignorância que são representadas pelas imagens no interior da caverna. Entretanto tudo que foi aprendido pela grande lição na subida é trazido como experiência que permite transformar a si mesmo, e dar àqueles que estão presos, a liberdade e a dignidade de perceber uma parcela da verdade, da justiça e do Bem. Agora a mente sabe valorar tudo que foi aprendido, regras, hipóteses são úteis à medida que forem necessárias, e somente o filósofo pode ponderar em qual medida usar ou se abster destes recursos. Por isso, a metafísica é o melhor caminho para entender a ideia do Bem, pois liga as três principais ramificações: o sentido axiológico, como ordem dos valores; o sentido gnosiológico, como fator principal para fundação do conhecimento sólido; e o sentido ontológico que revela o propósito e o ser de cada coisa conforme a ideia da coisa. Portanto, podemos dizer que a metafísica do Bem é o aspecto da filosofia de Platão que engloba as figuras, metáforas e analogias que foram usadas para expor e criar conexões visíveis. É preciso ter em mente sempre que desse aspecto derivam também formas secundárias que são as leis e o aspecto político.

3 O SISTEMA TUBIGINENSE E A DOUTRINA DE REALE

Este capítulo pretende se posicionar contra as ideias de G. Reale⁷ e a escola de Tübingen-Milão. Sendo assim, é preciso levantar quais são fatores que serviram para fundamentar e sustentar as teorias dessa escola.

Reale se apoiou no critério das revoluções científicas de Thomas Kuhn, para reforçar a tese segundo a qual os testemunhos indiretos indicam a existência dum conjunto de ensinamentos orais por parte de Platão. Entretanto, esse corpo de ensinamentos orais não pertence ao conjunto dos diálogos e demais escritos codificados por Platão, ou seja, essa tradição não-escrita provém dos discípulos do Ateniense. Por outro lado, a fim de elucidar essa hipótese, Reale constatou que rudimentos dessa tradição são encontrados em escolas posteriores, principalmente no neoplatonismo. Então, criou a suposição de que houve uma transmissão oral que partiu do mestre e se perpetuou através dos discípulos, porém isso apresenta algumas incertezas peculiares sobre o procedimento indireto dessa tradição, que causam desconfiança sobre sua descontinuidade e perpetuação.

Reale demonstra semelhanças entre as doutrinas não-escritas e o neoplatonismo, e usa recursos para estabelecer os marcos que essa tradição oral percorreu: “sem as Doutrinas não-escritas o Neoplatonismo não se teria desenvolvido” (Reale. 2004, p. 35). O objetivo deste capítulo não é apresentar as ideias de Plotino, tampouco sua filosofia, mas demonstrar que Reale utilizou elementos do neoplatonismo para formular argumentos que incluem as doutrinas não-escritas como critério chave das obras de Platão⁸.

3.1 ADAPTAÇÃO DOS CONCEITOS DE KUHN

No mesmo ângulo enunciado, Reale utilizou princípios e critérios inovadores para fundamentar uma nova interpretação do platonismo. Ele encontrou na obra “*A estrutura das Revoluções Científicas*”, escrita em 1962 por Thomas Kuhn, os elementos e definições que auxiliaram seu trabalho. Nesse sentido, destaca-se principalmente o conceito de “*paradigma*”,

⁷ Nisso incluímos a posição de Trabattoni que se revelou como uma alternativa frustrada e inviável que tenta justificar uma henologia baseada na influência pitagórica em Platão.

⁸ Karl Albert levanta a hipótese de que Plotino é um intérprete de Platão, e faz isso a partir dos seus mitos fundamentais: “Plotino toma o pensamento platônico a partir da explicação da alegoria da caverna, segundo a qual aquele que alcançou o conhecimento supremo deve retornar para junto dos presos da caverna. Comunicar o que se experimentou na contemplação do um, porém é difícil, uma vez que a contemplação não tem palavras.” (ALBERT.2011, p.59).

que lhe deu o arcabouço teórico de sua interpretação. Em vista disso, Reale (2004, p.5) afirma que as noções de Kuhn sobre as revoluções da ciência o ajudaram a resolver problemas e lacunas com as quais se deparava na pesquisa sobre o pensamento de Platão. Assim, emprestando o conceito de “*paradigma*”, Reale justifica que “as leis que governam a mudança das ideias da ciência, descobertas por Kuhn, valem perfeitamente também no nosso caso” (2004, p.5). Aqui vemos a origem dos conceitos que Reale adaptou para fundamentar suas ideias. Vemos que se trata de uma analogia formulada com a finalidade de alicerçar uma interpretação. Contudo, veremos que ela não se aproxima exatamente do seu objeto. E em segundo lugar, veremos que, mesmo que este conceito pertença aos ramos do pensamento filosófico, ele se distancia do platonismo pelo fato de que áreas muito específicas estão em jogo, as quais tratam de objetos nada semelhantes. Tal adaptação pretende que a história do platonismo é regida pelas mesmas leis das revoluções científicas detalhadas pela filosofia da ciência.

O critério epistemológico que rege as revoluções da científicas mostra que o conhecimento científico é uma construção baseada num conjunto orgânico de teorias e métodos que trabalham de forma que, ao longo do tempo, as descobertas e avanços científicos acrescentem mais conhecimentos à ciência. Essa fase caracteriza o crescimento do conhecimento pelo desenvolvimento, e sendo assim esse crescimento orgânico é marcado por um processo sistemático em que a progressão acumulativa de mais conhecimentos está à disposição da ciência.

A ciência normal consiste na atualização, (...), que se obtém ampliando-se o conhecimento daqueles fatos que o paradigma apresenta como particularmente relevantes, aumentando-se a correlação entre esses fatos e as previsões do paradigma e articulando se ainda mais o próprio paradigma. (KUHN, 1998, p. 44).

Diante deste crescimento “normal” da ciência podem surgir divergências: o paradigma atual é desafiado e questionado quando o acúmulo de pesquisas aponta que o paradigma regente é inadequado, e de acordo com Kuhn, “reformulações similares de um paradigma ocorreram repetidamente em todas as ciências” (KUHN, 1998, p. 54). Contudo, perante constante atividade e a frequente reformulação, ocorre o surgimento de uma fase de crise, anomalias e ruptura que culmina por fim na revolução científica, a qual abandona o método vigente e abraça novas oportunidades de conhecimento. Ao fazer isso, a ciência se liberta das restrições e limites que por ora eram determinantes e avança a uma nova fase de acumulação e crescimento, logo, “a transição sucessiva de um paradigma a outro, por meio de

uma revolução, é o padrão usual de desenvolvimento da ciência amadurecida” (KUHN, 1998, p. 32).

Deste modo, o progresso da ciência não acontece de forma cumulativa, e o desenvolvimento das descobertas e a multidisciplinaridade entre linhas de pesquisa determinam a existência desse processo revolucionário. A tese de Kuhn mostra simplesmente que existiram inúmeros paradigmas ao longo da história humana, os quais se tornam obsoletos diante do processo de renovação científica que acontece por meio das revoluções. Este critério é adaptado por Reale justificando que compendiar Platão é uma necessidade desde a Antiguidade, e que para entender o platonismo é necessário definir quais são os contornos de suas doutrinas para finalmente encontrar as chaves necessárias para traçar uma visão sintética de todo ensinamento.

3.2 OS PARADIGMAS DO PLATONISMO

A palavra paradigma, nesse sentido, designa um modelo regulador da práxis científica que dirige normas para a produção de conhecimento e pesquisa. E, assim, é justamente pelo consenso e aceitação dessa atividade reguladora comum que se forma uma comunidade científica.

Considero “paradigmas” as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência (KUHN, 1998, p. 32).

O conceito de *paradigma* é o ponto pelo qual Reale inicia sua argumentação, partindo para uma recriação da evolução e da continuidade do pensamento de Platão. Isso se dá através de uma formulação geral que define um quadro histórico daquilo que o autor acredita ser o platonismo. Então, em primeiro lugar deve ser entendido que, servindo-se de etapas muito bem demarcadas, Reale desenvolveu uma interpretação paradigmática, verdadeiro alicerce de seu edifício teórico. Ele afirma a existência de três etapas importantes que marcam os eixos da história das interpretações de Platão. De acordo com palavras de Reale (2004, p. 27), “existiram paradigmas de interpretação dos escritos platônicos bem como uma tradição oral”. São quatro períodos paradigmáticos que norteiam o entendimento da filosofia platônica: a) o paradigma original da Academia; b) o paradigma Médio Platônico; c) o paradigma moderno de Schleiermacher; d) A escola de Tübingen-Milão.

O paradigma original é o próprio da Academia e dura somente até morte do mestre. O segundo paradigma é o do médio platonismo, onde reaparecem conceitos pitagóricos: os

princípios e os números. Essa fase foi marcada, sobretudo, pelas obras dos discípulos de Platão, os continuadores da Academia, que é o caso de Espeusipo e Xenócrates. Reale (2004, p. 25) ressalta que “antes da era helenística prevaleceram na mesma academia formas de ceticismo e uma espécie de letargia do platonismo nas suas instâncias metafísicas fundamentais”. E prevaleceu o paradigma consagrado pelos discípulos diretos de Platão que mantiveram suas raízes na atividade didática tal como a receberam⁹.

Essa doutrina sistemática provém do Didascálicos de Alcínoo, e não pretende ser mais que uma espécie de resumo escolar das doutrinas platônicas, expondo-as segundo a divisão da filosofia, feita por Xenócrates e consagrada pelos Estoicos, em teórica, prática e dialética. (BRANDÃO, 2006, p. 180).

Os dois primeiros paradigmas (originário e o médio) são eminentemente teóricos, mas em seguida ocorre uma mudança, descrita segundo Reale (2004, p.26), através da transição do médio platonismo para o paradigma Neoplatônico. Este retoma e desenvolve oralidade de maneira muito mais profunda. O terceiro paradigma surge a partir do século III e vai do final da era pagã até os primeiros séculos da era cristã.

É importe frisar que Reale (2004, p.25) assegura que esse paradigma se refere diretamente àquela perspectiva canônica do século IV a.C. O Neoplatonismo, para Reale, destaca-se pela ideia do mundo inteligível ser uma criação divina, o que se opõem ao dualismo apresentado nos diálogos platônicos (REALE, 2004, p. 41). Isso sugere que o Neoplatonismo é semelhante ao paradigma originário consagrado pelo próprio Platão e pelos seus discípulos diretos¹⁰. Como vimos anteriormente, Reale considera que as doutrinas não-escritas foram essenciais para o surgimento do Neoplatonismo¹¹, sendo este definido como um paradigma que interpretava os diálogos a partir da influência das *Agrapha Dogmata*.

O paradigma neoplatônico também é de natureza acentuadamente teórica, mas centrando-se prioritariamente nos escritos, interpretados numa ótica fortemente alegórica. Ademais, absorve também elementos basilares das ‘Doutrinas não-escritas’ e desenvolve-se teoricamente de modo muito notável. (REALE. 2004, p. 27).

⁹ Segundo Brandão “Uma das características mais interessantes do médio-platonismo é a sua interpretação da teoria das idéias, que, apesar de diferir em mais de um ponto do que foi exposto por Platão em seus diálogos, teve uma grande importância no pensamento de filósofos posteriores como Plotino, Santo Agostinho e outros.” (BRANDÃO, 2006, p. 179).

¹⁰ Hadot reconhece uma mescla de elementos provenientes do Platonismo e do Aristotelismo que se fundem em Plotino. (HADOT, 1999, p.228).

¹¹ “Sem as Doutrinas não-escritas o Neoplatonismo não se teria desenvolvido” (REALE. 2004, p.35).

Diante do que foi apresentado, pretendemos somente evidenciar as palavras de Reale, contudo o mérito e a competência de discordar destas e de outras afirmações sobre o Neoplatonismo não faz parte do objeto principal da pesquisa. E assim tornamos a demonstrar os argumentos que o autor utilizou para registrar o Neoplatonismo como um paradigma interpretativo, conectado ao referido paradigma originado na *Academia*. E da mesma forma os argumentos afirmam que os “elementos basilares” das doutrinas não-escritas foram absorvidos e por conseguinte o caráter “teorético” é exposto pelo desenvolvimento exponencial e qualitativo. E isso é apontado efetivamente como um aprofundamento de certas noções e conceitos platônicos: ‘o Bem como princípio acima do ser’, a ‘contemplação do belo’ e, por último, a descrição da hierárquica do mundo inteligível.

A questão que Reale levantou sobre o elemento teorético¹² (contemplativo) revela que o principal objetivo do platonismo sempre foi explicar a natureza da realidade. Ele sugere que esse elemento tem em Plotino seu expoente máximo, levando o platonismo às suas últimas consequências. Além disso, aponta que Plotino fornece uma descrição triádica da realidade concordante com as doutrinas não-escritas, estabelecendo, para isso, o uso de termos originalmente platônicos¹³: *Logos*, *Intelecto*, *Alma*, visando alcançar aquele princípio primeiro, que rege e fundamenta a existência e a realidade.

Conceitos basilares como o de ‘*nous*’ presente na tradição acadêmica antiga e que se converteu em tema central para Plotino, não só remonta a uma concepção metafísica presente em pensadores com Espeusipo e Xenócrates, como também justifica uma compreensão contínua e constante da tradição platônica. (CUNHA, 2006, p. 19).

Segundo Reale, Plotino descreve o transcendente através da experiência contemplativa, e seu objetivo essencial era alcançar as elevadas regiões da realidade e conhecer a natureza do Uno. E assim é construída uma concepção da hierarquia da realidade suprassensível ao mundo sensível: intelecto divino, alma do mundo, matéria (REALE, 2004, p. 34). O importante nesse momento é saber que conceitos e doutrinas platônicos revelam a filiação de Plotino em relação à temática filosófica desta tradição. Plotino mergulhou nas águas profundas do platonismo e utilizou seus conceitos de forma muito hábil, a fim de descrever suas experiências transcendentais. Esses conceitos são encontrados nos diálogos platônicos, no entanto, foram repassados numa forma de tradição oral para os discípulos e isso

¹² Karl Albert (2011, p.40) “Platão expõe a essência de sua filosofia em contraposição com o pensamento cotidiano”.

¹³ Além de usar conceitos os platônicos “*logos*” e “*nous*”, Plotino menciona a leitura dos diálogos: *Timeu* e *Parmênides*.

se estendeu até o médio platonismo. Assim, Reale justificou o neoplatonismo pela utilização do vocabulário conceitual de Platão, segundo a ampliação da temática metafísica através da interpretação alegórica dos diálogos.

Com Plotino, o Paradigma assumiu uma formulação muito mais sistemática e teoréticamente mais significativa, ..., Com Plotino em especial a estrutura da realidade centrada sobre a doutrina das três hipóstases (Uno, *Nous*, Alma), que procedem uma da outra, segundo o ritmo triádico circular da permanência, processão e com-versão. (REALE 2004, p. 34).

Plotino parece fornecer uma interpretação radical do platonismo, que sistematiza, aprofunda e amplia o sentido de muitas noções introduzidas por Platão, mas deixadas de forma aberta em seus escritos. Plotino os apresenta como resultados da vida contemplativa e desenvolve certos comentários tomando por base elementos dos diálogos platônicos. Reale pensa particularmente que a doutrina do Bem-Uno, parte integrante da doutrina oral, seria um fator indispensável ao desenvolvimento do neoplatonismo.

Poder-se-ia até mesmo afirmar que sem as “Doutrinas não-escritas” o neoplatonismo não se teria desenvolvido. Particularmente a doutrina do “Uno” como princípio supremo coincidindo com o Bem, entendido como *acima-do-ser-e-do-pensamento* e, portanto, conseqüente *henologia*, são repensamentos e desenvolvimentos radicais da grande doutrina platônica. Também a “Díade indefinida” é retomada, mas considerada com procedente do Uno, assim como todas as outras realidades. Plotino retoma, ademais, a teoria das ideias como produzidas pela conjunção do Uno e da Díade. (REALE, 2004, p. 35).

O Bem como princípio acima do ser, a estrutura do mundo inteligível, bem como sua hierarquia são temas usuais do pensamento de Plotino. O Uno foi usado por Plotino no que diz respeito à fonte primeira que gera a realidade. Por sua vez, Cunha (2006, p.73) ressalta que “a leitura plotiniana do texto platônico possui um duplo sentido: é uma leitura que comporta uma indiscutível originalidade frente à tradição ontológica, mas tem sua fonte nessa mesma tradição”.

É importante analisar que, após o paradigma original consagrado pela Academia, surgiram divergências sobre o entendimento de Platão. Isso diz respeito principalmente a Aristóteles, um aluno aplicado que se tornou mais tarde o maior antagonista de Platão. Em segundo lugar, Espeusipo e Xenócrates, os detentores do legado platônico e das atividades da escola platônica, não concordavam totalmente a respeito dos ensinamentos do mestre, revelando inúmeras divergências sobre a forma de interpretar as teses de Platão. Por fim, o paradigma neoplatônico é uma farta mistura de elementos oriundos de várias tradições

filosóficas, sobretudo das divergências teóricas entre os discípulos que marcam a fase da segunda Academia, de Aristóteles, e outras influências, como os Estoicos.

Para finalizar este tópico, pretendemos chamar a atenção para aquilo que Reale definiu como “ciência normal”. Para ele, ela diz respeito ao paradigma constituído pelo esforço de Schleiermacher, que não contemplava a perspectiva das doutrinas não-escritas. O vasto volume de pesquisas, realizadas no final do sec. XIX ao início do XX, serve para mostrar que esse é um período de crescimento e acúmulo orientados por um eixo comum. Sendo assim, a prioridade deste paradigma era exclusivamente focada nos escritos platônicos. Porém, diante de novas pesquisas, surgiram anomalias que o paradigma vigente não conseguia explicar. E através da tradição direta que são os diálogos, era possível vislumbrar uma tradição indireta e oral, ou seja, a proposta da escola Tübingen que define o último paradigma de interpretação de Platão.

3.3 MODERNIDADE

Nesse sentido, devemos analisar quais foram as condições que Reale constatou sobre o estudo de Platão durante era moderna até o início do sec. XX. Um dos principais problemas da modernidade em relação ao estudo de Platão era a criação de um sistema filosófico, que abarcasse as noções e conceitos contidos nos diálogos de forma coerente com o pensamento racional. Destaca-se a famosa frase de Leibniz¹⁴ -- “se alguém reduzisse Platão a um sistema, prestaria um grande serviço ao gênero humano” – como o marco da época em que os estudiosos vislumbravam essa possibilidade. Contudo, essa tentativa de sistematização acabou frustrada, pelo que fato que seria necessário criar uma redução conceitual que, além de complexa, era absurdamente impraticável. Além disso, qualquer tipo de sistematização não poderia resolver os problemas e as questões que os próprios diálogos traziam. Parece que a forma em que os diálogos foram escritos torna evidente que Platão teria idealizado uma maneira de ensinar filosofia e não teria pensado em soluções definitivas para problemas filosóficos.

Entretanto, é preciso reconhecer o mérito da abordagem moderna, pois o tratamento filológico dos textos platônicos permitiu novas possibilidades de estudo. E, sobretudo, foi graças ao esforço de Schleiermacher que se percebeu uma relação entre o conteúdo e forma textual dos diálogos, o que lhe permitiu definir um sentido autárquico aos diálogos. Essa

¹⁴ G. W. LEIBNIZ, *Carta a Rémond*, Apud (REALE, 2004, p.615).

abordagem priorizava a cronologia dos escritos de Platão, e a partir disso foi estabelecida uma estrutura hierárquica que abarcava o conjunto de textos por uma caracterização temática. O método de Schleiermacher foi de grande importância para a estruturação didática de leitura dos diálogos, e ainda hoje é aceito e considerado válido por muitos estudiosos.

Desde a descoberta por Schleiermacher de que para Platão a forma não é indiferente para o conteúdo, a interpretação de Platão se viu diante da tarefa de investigar a técnica dramática como um todo em seus pormenores. Infelizmente não se pode afirmar que a investigação tenha chegado muito longe no cumprimento dessa tarefa. (SZLEZÁK, 2005, p.29).

Entretanto, apesar de possuir rigor científico, tal método era excessivamente rígido e reduzia as possibilidades interpretativas. Ao impor uma ordem estrutural aos diálogos, ele implicou o surgimento de restrições que limitavam o pensamento antigo à exegese textual. Logo, o método valorizava somente os aspectos que se encaixavam perfeitamente em um possível sistema, e eliminava quaisquer formas de conexões considerados incompatíveis. A proeminência absoluta atribuída aos escritos e sua adequação em forma e conteúdo faziam com que o paradigma moderno não contemplasse a noção de sentido indireto. Excluindo tudo que não pudesse ser verificado no próprio texto dos diálogos platônicos. Sendo assim, para Reale, a modernidade neutralizou a hipótese das doutrinas orais.

3.4 A ESCOLA TÜBINGEN-MILÃO

Por outro lado, havia pesquisadores que não concordavam que os textos antigos devessem satisfazer um sistema conceitual. Além disso, o fato de excluir temas tradicionais não era o melhor caminho para resolver problemas filosóficos. E foi mediante as pesquisas da chamada escola de Tübingen, representada principalmente por H.J. Krämer e Konrad Gaiser, que se definiu uma nova forma de abordar o estudo da tradição platônica, criando outro paradigma hermenêutico. Junto a esses estudiosos, pode-se incluir Thomas Szlezák¹⁵, que lecionou nesta mesma universidade e que, a partir do final da década de 50, ficou conhecido por divulgar suas descobertas.

A maioria das questões que Reale defende vem sobretudo da influência dos trabalhos desses dois autores alemães. Duas obras em especial foram traduzidas por Reale: o livro de

¹⁵ SZLEZÁK, T. A. “Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell’interpretazione di Platone”, Vita e Pensiero. 1981. 1ª ed. Italiana.

Krämer¹⁶ (*Platone e i fondamenti della metafisica*), e de Gaiser¹⁷ (*Testimonia Platonica*). Através do resultado obtido por estes pesquisadores, Reale construiu seu edifício teórico. Ele trabalhou no sentido que poderia utilizar sua experiência para ampliar o conteúdo conceitual das teses dos Tubiginenses, e ao desenvolver certas consequências e implicações, constatou que a esse novo sistema poderia dar algumas contribuições de sua autoria. Uma menção de honra à universidade católica de Milão, reconhecida como integrante desse movimento, fez surgir o termo escola de Tübingen -Milão.¹⁸

É incontestável que Giovanni Reale tenha grande familiaridade com textos antigos e que parte de sua competência inclui um domínio da *Metafisica* de Aristóteles¹⁹. O próprio Krämer reconhece o valor de seu trabalho, e lhe presta um tributo respeitoso com algumas explicações detalhadas sobre esse método de interpretação, inclusos no apêndice do livro de Reale.²⁰

O método de Reale de ler de maneira nova a obra escrita de Platão, com base na mudança de imagem do novo paradigma à luz das doutrinas não-escritas, dá bons resultados, em grande medida inesperados, no tratamento dos grandes diálogos. (REALE, 2004, p. 543).

Isso mostra que Reale foi além da práxis interpretativa da escola de Tübingen, incluindo a noção de tradição indireta como fator que facilita a compreensão das doutrinas não-escritas. Ele abriu com isso abriu mais uma possibilidade que vincula a transmissão oral dessas doutrinas como parte de uma tradição platônica²¹.

¹⁶ H. Krämer. *Platone e i fondamenti della metafisica: saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Intro, and trans. G. Reale. Milan: Vita e Pensiero. 1982.

¹⁷ K. GAISER, *Testimonia Platonica*. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone. 1998, Vita e Pensiero, 1. ed. Italiana.

¹⁸ Reale recebeu reconhecimento por sua contribuição, e disso criaram o termo que define o nome da escola e dessa tendência teórica.

¹⁹ A tradução de Reale é a mesma que eles recomendam aos leitores.

²⁰ Para uma nova interpretação de Platão. Ed. Loyola, 2004.

²¹ Trabattoni tentou criar uma condição que lhe permitisse abrir um caminho entre trabalho de Schleiermacher e a escola de Tübingen-Milão, pois de fato são duas posições extremas. E entre elas o conflito é apresentado por abordagens hermenêuticas totalmente opostas. A visão tradicionalista pretendia minimizar ao máximo a importância das passagens em que Platão apresenta as limitações do texto escrito. Ao que diz respeito a escola tradicional, afirmam sobretudo a irrelevância de quaisquer ensinamentos orais provindos de Platão. E, assim, concentram seus esforços nos escritos platônicos, principal foco na forma e o conteúdo, a qual Trabattoni concorda em afirmar que existe uma harmonia intrínseca e inseparável. A percepção da coerência interna entre forma e conteúdo é valorizada pela hermenêutica romântica de Schleiermacher. Então, se existe uma harmonia entre os escritos e o pensamento de Platão, qual seria a utilidade de duvidar de um conhecimento fora ou além dos diálogos? E com isso a possibilidade de uma doutrina não-escrita se torna injustificável. Trabattoni se apoia nessas considerações para revelar as incoerências da escola de Tübingen-Milão, e esclarece que esta reduz a interpretação dramática dos diálogos a segundo plano, tendo em vista uma tradição indireta como alvo. Ao expor

A questão das doutrinas não-escritas foi amplamente discutida e estudada por esses autores. Eles acreditam ter encontrado um determinado conjunto de pistas contidas no corpo dos textos platônicos, somados a textos posteriores escritos por alunos de Platão, que lhe garantem a tese de que houve um ensinamento complementar aos diálogos, proferido oralmente pelo mestre.

Contudo, o grande problema reside no fato que não há nenhum registro plenamente confiável em forma escrita²² que consolide essa conjectura. Diante disso, esses estudiosos afirmam que durante determinado tempo, um conjunto de conhecimentos permaneceu na mente dos pensadores, sendo transmitido somente a membros internos da Academia. Veremos como as fontes indiretas constituem uma forma de interpretação do platonismo, mas revelam perspectivas em conflito principalmente quando o testemunho de Aristóteles é posto como autoridade, pois este é o primeiro crítico da teoria das ideias.

Com isso em mente, observamos que existem duas doutrinas em oposição: a doutrina dos princípios se reporta à posição que Aristóteles criticou em Platão, e a doutrina dos princípios é contraposta à teoria das ideias. Diante da apresentação dessas primeiras inconsistências, pretendemos mostrar quais argumentos Reale utilizou para defender a existência dos testemunhos indiretos, argumentando em seguida que existe incompatibilidade entre os testemunhos indiretos e os escritos de Platão.

3.5 A TRADIÇÃO INDIRETA

Reale defende que o ensinamento que Platão transmitiu não poderia ser única e exclusivamente a codificação dos diálogos, e que a doutrina oral veiculada de forma indireta constitui a verdadeira essência da filosofia de Platão. Em decorrência dessa via indireta, este ensinamento foi ignorado durante séculos e em grande parte se perdeu. A pesquisa de Reale busca a reconstrução dessa doutrina a partir de testemunhos que mencionam esse ensinamento oral fora da códice.

os limites destes dois métodos hermenêuticos, mostrou um quadro detalhado com argumentos simples e claros que revelam as incoerências do chamado novo método hermenêutico.

²² Para Trabattoni, o problema é a impossibilidade de afirmar algo definitivo acerca deste ensinamento oral; E disso levanta alguns argumentos que situam graves equívocos dessa tendência de interpretar Platão. A essência da filosofia de Platão é constituída pela teoria das idéias; se, ao contrário, a imagem de Platão como filósofo das idéias, oferecida por Aristóteles, é verdadeiramente representativa de seu pensamento, não se vê porque refutar a outra imagem aristotélica de Platão, isto é, aquela expressa na doutrina dos princípios. (TRABATTONI. 1999, p. 97).

Segundo as pesquisas da escola de Tübingen, é necessário incluir as “*ágrapha dógmata*” como princípio norteador do estudo da obra de Platão. Esse ensinamento consistiria principalmente na explicação da natureza do Bem, um tema restrito ao círculo dos discípulos. A escola de Tübingen-Milão define que a natureza do Bem é o Uno, e argumenta que Platão adia²³ explicação do Bem e utiliza metáforas a fim de ilustrar algo que não pretendia tratar em um escrito, pois deveria ser um ensinamento oral. Um testemunho tardio proveniente de Aristóxeno, um dos alunos de Aristóteles, contém a informação sobre um ciclo de palestras públicas, onde Platão faz uma preleção que revela a identidade ontológica do Bem. Sob essa perspectiva, a reconstrução desse conjunto de conhecimentos orais anuncia duas asserções importantes: a doutrina dos princípios que proclama que as idéias são números (meta-ideias), e a doutrina do Uno, a natureza real do Bem.

Para Platão a essência do Bem era o Uno, e que, justamente num ciclo público de lições, ao tratar desse ponto, indo muito além dos que comumente são considerados bens pelos homens, ele sustentou explicitamente que existe um Bem, ou seja, um Uno. (REALE, 2004, p. 245).

Com efeito, é afirmado claramente que existe um Bem ignorado pela maioria e que a sua essência é o Uno²⁴. Nesse momento, é importante observar que se trata de uma associação entre dois conceitos, como vimos nos tópicos iniciais do primeiro capítulo. Se a natureza do Bem é o Uno (indivisível), tal como justificado por Reale, há então uma tentativa de conciliar a teoria das ideias de Platão com a teoria dos princípios de Aristóteles. Reale segue explicando que se as coisas sensíveis são múltiplas, as ideias são unidades simples, e sendo assim os múltiplos representam a oposição da unidade, ou seja, a díade indefinida. A existência das ideias pressupõe um conceito de unidade que se opõe à multiplicidade do sensível. Logo, são dois princípios: a unidade da ideia e a díade indefinida que compõe a variedade do sensível. E decorrência disso, as ideias são vistas como a redução dessa multiplicidade.

No que toca ao Uno, sabe-se que em sua origem ele é um conceito da tradição deixada por Pitágoras. Essa doutrina caracteriza a henologia advogada por Trabattoni, a qual foi

²³ Para Gadamer o Bem é inacessível e uma definição conceitual à altura do Bem é algo quase impossível. E por isso Sócrates não pretende definir a ideia do Bem, por ser realmente uma tarefa árdua, que envolve transportar o interlocutor a outros níveis de entendimento. Na Politeia, fala sobre o passo a ser dado através de todo o conhecível rumo ao conhecimento rumo do Bem e destaca-se por sua transcendência, embora estabeleça uma ligação com a questão socrática acerca das *aretai* e, partindo daí, com a questão acerca do Bem, Sócrates acaba realizando uma súbita transferência para um conhecimento teórico do ‘Bem e do Ser’ (GADAMER, 2009, p. 37).

²⁴ Essa observação é a primeira constatação que o Uno de Reale não é o mesmo Uno de Plotino.

parcialmente conservada pelo testemunho de Aristóteles posteriormente enfatizada por Simplicio e Alexandre de Afrodísia²⁵.

As doutrinas afirmam o sentido hierárquico e rígido que classifica o inteligível, onde existem “ideias” em sentido ordinário perante às “ideias supremas” ou “meta-ideias”, e ainda incluem os Números como “ideias” e não como hipóteses²⁶ originadas do sensível. Isso sugere que o Bem é uma “meta-ideia” identificada pelo conceito de Uno, enquanto a díade indefinida se constitui de dois aspectos contrários: o limitado e o não-limitado. No entanto, é preciso observar que estes conceitos são muito semelhantes a noções comuns da matemática. A conclusão que sucede as premissas apresenta os seguintes resultados: a díade indefinida é o extremo oposto do Uno; logo o Uno-bem²⁷ seria um conjunto que unifica e engloba a totalidade do inteligível.

Isso revela a preexistência de uma doutrina definitiva onde o inteligível representado pelo Uno, que é a razão e a origem do sensível. Em paralelo ao Uno existe a díade que rege a multiplicidade do sensível.

O dualismo de Platão não é senão o dualismo de quem admite a existência de uma causa suprassensível como razão de ser do próprio sensível, convencido de que o sensível por causa da sua auto contrariedade não pode possuir uma razão de ser total de si mesmo. (REALE, 2004, p.143).

Essa noção expressa um modo alternativo e divergente do inteligível de Platão, bem como de sua teoria das ideias. Outra questão problemática se dirige ao caráter sigiloso desse ensinamento oral: quais seriam os motivos que Platão teria para resguardar que a real natureza do Bem é o Uno? Entretanto, o testemunho de Aristóxeno diz o contrário, pois relata que Platão proferiu esse e outros ensinamentos ao público em geral. De acordo com Zeller, (apud REALE, 2004, p.45) as doutrinas se exibem fundamentos duvidosos e caem em contradição ao operar inúmeras adaptações que se tornam irrelevantes sob o ponto de vista crítico.

²⁵ Junto da unidade suprema, Platão coloca um segundo princípio, que nos testemunhos costuma ser chamado “grande e pequeno”, “díade indefinida”. Para além da estranha terminologia “que tem toda a aparência de ser técnica, e bem familiar aos leitores e ouvintes de Aristóteles, que é nossa principal testemunha”. (TRABATTONI, 2012, p.312).

²⁶ (ALTMAN, 2012, pg. 156.)

²⁷ Gadamer concorda parcialmente com este sistema doutrinário, e não levanta nenhuma objeção ou ocorrência de contradições. Contudo, a respeito do Uno, considera que este seja um conceito generalizante, com isso pretende mostrar que o conhecimento sobre o Bem supera a ordem comum do discurso: “o conhecimento sobre o Bem parece de outro tipo, diferente de todo o conhecimento humano conhecido”. (GADAMER, 2009, p. 25). O tipo de conhecimento a que Gadamer se refere implica algo que ultrapassa a questão da possibilidade de ação útil, no sentido que o conhecimento do Bem não é da mesma ordem palpável que se utilizado comumente tal como é à aplicação de qualquer técnica.

Reale afirma (2004, p.245) que “para Platão a essência do Bem era o Uno” e, em consequência disso, “existe um Bem, ou seja, um Uno”, que seria um tipo de conhecimento reservado e secreto. Assim, pretende revelar que o conhecimento secreto era a respeito desse Uno, e que por isso pretendeu justificar sua presença no texto da República (*R.485b, 5-7*), onde Platão define o Filósofo como o amante da realidade em sua totalidade. Tal trecho seria a prova que esta escola e seus autores usaram para sustentar que o Uno é a realidade integral ou a totalidade do real. A partir disso, o Uno pretendia fornecer uma explicação sobre a natureza da realidade, exatamente como a definição de filosofia antiga proposta por Reale (1999, p. 21) “A filosofia pretende explicar a totalidade das coisas, ou seja, toda a totalidade, sem exclusão de partes ou momentos dela”. O objetivo essencial do platonismo, segundo Reale, é alcançar as elevadas regiões da realidade; assim, a filosofia platônica tem por fim último a contemplação mística²⁸, a parte mais importante do processo filosófico. Como afirma Karl Albert (2011, p.40), “o conceito platônico de filosofia pressupõe uma contemplação suprema”.

Diante de todas essas discrepâncias, vemos que doutrinas não-escritas dependem diretamente dos testemunhos indiretos, isto é, relatos e comentários posteriores a Platão. E muitos relatos vêm de afirmações de alguns de seus alunos, contudo, o fato mais alarmante se dá ao percebermos que nunca existiu algum tipo de consenso sobre as teorias do mestre. Não podemos duvidar que as divergências entre pontos de vista dos alunos poderiam alterar os aspectos mais sugestivos do Platonismo. Ou seja, é perigoso confiar em declarações tardias proferidas pelos alunos de Platão.

Diante dessas incertezas Trabattoni (2012) questiona onde se encontra o ponto referencial para reconstruir o pensamento de Platão; nesse caso, se o ponto referencial for a opinião ou testemunho de outros filósofos, de que adiantaria ter escrito diálogos durante sua vida? Contudo, para que este ensinamento oral seja possível, ele deveria ser o desdobramento daquilo que Platão escreveu, mesmo que fossem notas pontuais sobre seus escritos, ou até mesmo comentários sucintos dos temas esboçados pelos diálogos. E ainda, Trabattoni (2012) chama a atenção para certos equívocos: o primeiro é designar o ensinamento platônico com o

²⁸ A metafísica das ideias tem também um profundo sentido religioso e o próprio processo cognoscitivo é apresentado como conversão, sendo o Amor que eleva a ideia suprema apresentada força de ascensão que conduz a contemplação mística. Finalmente é verdade que Platão não fixou na contemplação o estádio no qual o filósofo deve acabar seu itinerário, uma vez que prescreveu ao filósofo, depois de ter visto o verdadeiro, voltar para salvar também os outros e para empenhar-se politicamente na construção de um Estado justo dentro do qual é possível uma vida justa. (REALE, 2004, p.45,46).

caráter doutrinário, o que Platão nunca pretendeu fazer. No sentido mais amplo, Platão não pretendeu desenvolver nenhum tipo de sistema ou doutrina sistematizada, que resumisse seu ensinamento de uma forma definitiva.

O argumento de Reale defende que os “testemunhos indiretos” oriundos dos discípulos justificam que algumas sentenças escritas pelo próprio Platão podem ser entendidas como “auto testemunhos”; os “testemunhos indiretos” somados ao “auto testemunho” permitiriam reconstruir a verdadeira doutrina de Platão.

Essa hipótese é difícil de sustentar, pois nem os testemunhos e nem a tradição indireta, de fato, garantem nenhuma doutrina diferente daquilo que Platão escreveu ao longo de sua vida. Levando em consideração o princípio de caridade, podemos considerar em um primeiro momento que esses testemunhos pareçam verdadeiros, e que eles realmente indiquem fontes verificáveis encontradas nos escritos de Aristóteles, Xenócrates, entre tantos outros que são utilizados como prova dessa tradição. Contudo, a contradição inicial surge quando atentamos que são fontes escritas que afirmam uma doutrina não-escrita. Ademais, os testemunhos parecem mais se enquadrar em um registro de opiniões que não provam nada. Seguindo essa perspectiva, nem mesmo o testemunho de Aristóteles pode ser confiável, pelo fato de que não prova que Platão teve a intenção de criar um círculo interno em sua escola. Logo, os testemunhos devem ser questionados pela simples observação de que foram transmitidos por terceiros.

Os Tubiginenses, escolheram muito bem as partes concordantes e omitiram as contradições próprias da subjetividade de cada autor, assim como o fato de que esse tipo de testemunho constitui uma interpretação pessoal acerca daquilo que um aluno recebeu de seu professor. Por conseguinte, é óbvio que seus alunos teriam pontos discordantes em relação aos ensinamentos platônicos. Parece incoerente que uma tradição indireta possa afirmar algo que realmente tenha valor neste caso. E ainda que testemunhos alheios possam conferir alguma credibilidade, isso tem valor irrisório perante os escritos de Platão.

Também é possível questionar quais seriam os motivos de Platão para ter uma doutrina secreta. Levando em conta ponto importante, a dialética determina pontos de interdependência entre dois os domínios: o oral e o escrito. Logo, Platão critica o escrito justamente por causa da limitação que torna rígido a escritura, pois é de fato um registro que cumpre uma função limitada. Se os ensinamentos escritos de Platão sempre apresentam questionamentos, logo as classificações que marcam os domínios da filosofia não podem ser aplicadas ao caso de Platão, pois elas não existiam. Então, fica claro que todo conhecimento de caráter sistemático é posterior ao platonismo, e de fato vem da influência de Aristóteles.

Assim, se os testemunhos de Aristóteles podem validar as críticas platônicas à escrita, no sentido já dito, a tese principal formula a supressão de determinada classe de ensinamentos, de caráter confidencial e que não se encontram em nenhum diálogo escrito por Platão. No entanto, Aristóteles vai além disso, chegando ao ponto de atribuir a Platão as doutrinas de outros alunos da Academia. Esta tese afirma que Platão não codificou a essência do seu pensamento devido uma contingência doutrinária, que designaria quais coisas poderiam ser ditas ao público. Isso sugere a exclusividade de um ensinamento proferido somente a alguns.

Voltando à questão das provas e indícios dessa tradição, vemos que grande parte dos esforços daqueles pesquisadores consistiram em mapear os textos que se referem a um tipo de ensinamento não codificado. Em parte, isso deriva do próprio Platão, que discute o valor da escritura a partir da narrativa mítica do *Fedro* (274c8- 275c2). Nesse mito, Sócrates apresenta o deus Theuth, detentor do conhecimento das artes e ciências; o deus egípcio é descrito de forma particular em (275a1), “*pai das letras, por afeição disseste o contrário que elas podem*”, e com efeito, condena seriamente o escrito, elogiando o conhecimento oral. Ele expõe os problemas da transmissão escrita da filosofia em (275-e, 6, 7), “*ele próprio [o texto escrito] não é capaz nem de se defender nem de se assistir por si mesmo*”. Ligando essas pistas, autores dessa escola defenderam a perpetuação de ensinamentos transmitidos pela oralidade dialética, que consistiam em comentários que aprofundavam as questões levantadas pelos próprios diálogos. Reale considerou que essa compreensão era algo inseparável e indispensável à leitura dos textos:

O problema geral da interpretação platônica, tal como hoje se se apresenta, consiste em reconstruir de maneira adequada as relações entre as doutrinas que lemos nos escritos de Platão e as doutrinas não escritas, que Platão quis comunicar exclusivamente mediante a dimensão da oralidade dialética, mas conhecidas indiretamente por meio dos seus discípulos. (REALE. 2004, p. 24).

Embora essa questão seja contestada por muitos eruditos, que criticam a falta consistência das provas, não podemos negar o fato de que Platão ministrava aulas na antiga *Academia*, e que os temas contidos nos escritos eram desenvolvidos através da oralidade dialética. Entretanto, é preciso reconhecer que é impossível resgatar com fidelidade tanto sua estratégia pedagógica quando os conteúdos por ele desenvolvidos. Se hoje cogita-se que uma forma de conhecimento oral coexistiu ao lado da tradição histórica, e mesmo diante das

graves discrepâncias aos escritos de Platão, não podemos negar o mérito e o esforço das pesquisas de Reale²⁹.

²⁹ Conforme Trabattoni: “A verdade é sempre provisória e prospectiva, quer pelas dificuldades inerentes ao discurso, quer pela necessidade da mediação subjetiva.” (TRABATTONI. 1999, p. 101). Diante disso, a doutrina oral revela-se exatamente como recurso argumentativo que imprime o sentido exclusivista e privativo revogado por Reale.

4. AS CRÍTICAS DE ALTMAN AO SISTEMA TUBIGINENSE

Esse capítulo apresenta a posição de Altman perante o sistema hermenêutico Tübingen-Milão. Serão apresentadas críticas às doutrinas não-escritas e ao conceito de Uno associado à ideia de Bem. Os critérios analisados no capítulo anterior mostraram os fundamentos que Reale utilizou e os principais argumentos que usou para defender que uma tradição indireta supõe uma doutrina não-escrita, tida como recurso indispensável para interpretar corretamente os diálogos de Platão.

4.1 A POSIÇÃO DE ALTMAN PERANTE O PROBLEMA

No momento a questão que interessa é questionar a validade das doutrinas não-escritas e o Uno-Bem. O primeiro ponto a considerar é que esse conjunto de teses dos Tübinguenses já possuía um arcabouço robusto, e no tocante às contribuições de Reale³⁰, pode-se dizer, trouxeram maior sofisticação e alguns aprimoramentos, mas essencialmente os princípios são os mesmos. Assim, pretendemos demonstrar as deficiências conceituais e contradições das seguintes teses: a identificação do Bem com o uno, os testemunhos de uma tradição indireta, e uma construção de argumentos que ligam o platonismo ao neoplatonismo. Conforme isso, a exposição doutrinal dessa escola se torna inconsistente e contraditória em certos aspectos. O primeiro deles é que se apoia em testemunhos indiretos de uma pretensa doutrina oral. Em segundo lugar, estes autores partem de passagens muito específicas dos escritos platônicos, criando conexões bastante oportunas a fim de justificar suas teses. A particularidade do sistema Tübingen-Milão é designar o Bem como Uno, e depois disso passam a defini-lo como um ‘princípio último’ que confere sentido e ordem a tudo que existe. A partir disso, o Uno surge com sendo necessariamente um princípio ontológico-gnosiológico, que possibilita a ordenação do mundo e do conhecimento. Consideram também que isso por si mesmo serve como prova de que Platão se refere propositalmente ao Bem, empregando certos termos que expressam um caráter de negatividade³¹, e com isso, concluem

³⁰ Trabattoni demonstra certa forma simpatia às doutrinas não-escritas, e ao firmar a tese que Platão definiu uma henologia do Uno, notamos que única diferença é que sua concepção de Uno caracteriza a herança de Pitágoras.

³¹ “Querer perceber diretamente o Bem e reconhecê-lo como um ‘μάθημα’ parece, por sua própria natureza, impossível” (GADAMER.2009, p.29). E como vimos anteriormente, Gadamer (2009, p. 25) garante que o Bem supera a ordem comum do discurso. É preciso atentar mais vez ao que diz como “diferente de todo o conhecimento humano conhecido”, que pretende enquadrar essa diferença como certa sublimidade, e quanto a isso, o autor menciona os termos ‘todo conhecimento humano’ surge um indicio de justificar o Bem como conhecimento divino. Logo depois Gadamer (2009, p.36) apresenta as consequências dessa afirmação “O

que o Bem faz parte de uma realidade que ultrapassa qualquer possibilidade de conhecimento intelectual e racional.

Ao analisar as teses da escola de Tübingen-Milão³², percebemos que a doutrina oral justifica os motivos de Platão adiar a explicação da natureza do Bem. Uma das explicações mais sugestivas é dada por Szlezák (2005, p. 29-39), ao afirmar que existem passagens de retenção nos escritos de Platão que ocultam os aspectos fundamentais do seu ensinamento. Tal fato implica que Platão utilizou metáforas, dentre outras formas linguísticas, com intuito de reter conhecimentos e ocultar explicações precisas. A retenção temática consequentemente sugere que as doutrinas não-escritas sejam necessárias e que elas revelam a chave dos problemas não resolvidos pelos diálogos.

O Uno³³ seria um conceito que configura a noção de ordem e hierarquia dos seres, e ideias para estabelecer os critérios do conhecimento. Sendo assim, existe uma ciência que unifica toda a realidade em torno de um único conceito, que é designado como Bem-Uno. Esse princípio é transcendente e necessário para a organização da vida social na *polis*. Não obstante, ele é apresentado na *República* como um conceito fundamental para a estruturação da cidade idealizada³⁴

A posição de Altman ocupa um lugar importante na crítica do sistema de Reale. O livro intitulado “*Plato the Teacher*” (2012) demonstra uma crise na leitura e interpretação da

conhecimento do Bem coincide, no final, com o conhecimento do Verdadeiro e do Ser como uma ‘theoria’ suprema”; feito isso coloca sob Sócrates a imagem de uma figura mítica, o portador dessa teoria suprema, e atribui a condição epistemológica de negatividade sobre o Bem.

³² O parecer de Franco Trabattoni em relação às doutrinas não escritas tem o intuito de complementar a explicação de Altman que é mais satisfatória e lúcida. Contudo, a crítica de Trabattoni levanta um outro aspecto do problema sobre a justificativa dos testemunhos indiretos. E ainda que se trate de análise exegética de menor alcance, percebe-se que as conclusões são coerentes, e também é necessário dizer que essa crítica assumiu um caráter polêmico contra a corrente doutrinária de Tübingen-Milão. Ao que tudo indica, Trabattoni pretendia criar uma ponte mediadora entre estes e o trabalho de Schleiermacher, por isso, cogitou defender a uma abordagem alternativa sobre a questão do Uno, mas que não obteve bons resultados devido a sua metafísica insuficiente; e dentre os poucos recursos que tinha, ousou afirmar a influência do pitagorismo em Platão tentando validar uma henologia.

³³ “We can see that Hans Georg Gadamer, failed these tests by reading Republic in their dark light (cf. 5 85a3-4) rather than reading them in the light of the Idea of the Good.” (ALTMAN, 2012, p. 197).

³⁴ Se existe uma transferência temática realizada por Sócrates, o conhecimento comum sobre coisas materiais, são introduzidas paulatinamente outras questões que esboçam um novo horizonte. O que Gadamer pretende dizer nesse caso é que Sócrates introduz o sentido ontológico do Bem, como um conhecimento teórico do ser. Parece claro que esse saber é entendido como irrefutável e não se trata de algo a ser questionado, devido a esta natureza discursiva e dogmática. Desta forma, o termo Bem-Uno recebe em Gadamer a propriedade de conciliar a multiplicidade das coisas visíveis a uma única realidade perceptível. Isso fica claro quando se refere que o conhecimento deste princípio unificador, não se compara as disciplinas técnicas elaboradas para fins práticos, e que a ideia do Bem é o conhecimento último, e que isso requer uma elevação sublime. Pois agora vem a superfície a transcendência do Bem em toda sua valência ontológica, ..., a interpretação que o próprio Sócrates apresenta em 511 b deixa inequivocamente claro que o Bem aqui é interpretado como ‘*του παντος αρχη*’, início de tudo (princípio); e que, por conseguinte – também inequivocamente -, é aquilo de onde partem a descensão ao princípio, bem como a multiplicidade das ideias que a área do noético (GADAMER.2009, p.91)

República de Platão e, ao mesmo tempo, inaugura outra possibilidade para o estudo e análise do Platonismo. Considerando a dimensão educativa que Platão quis imprimir em seus escritos, Altman estabeleceu uma ordem de leitura dos diálogos que exhibe em certo sentido a metodologia de Platão dentro de uma ordem temática. A *República*, e a principalmente a apresentação que esta faz da ideia do Bem, deve ser considerada o centro de toda filosofia platônica: "*The heart of Plato's philosophy is the idea of Good ,..., the Idea of the Good is the central core of Plato's philosophy*" (2012, p. 185). Além disso, por este método são retomadas questões até então tidas como insolúveis; Altman as conduz para um senso de visão que ordena e concatena para o sentido que a filosofia de Platão tem para com a vivência prática e da condução de nossos atos.

Assim, através de um critério de sua própria autoria, procurou observar uma face da atividade de Platão até então esquecida, e resgata a imagem de um filósofo-professor; partindo disso, aponta que os diálogos e os demais escritos, como as cartas, fazem parte de um programa de estudos. Segundo Engler, a inovação de Altman é a noção de “teste”, que aguça a percepção das dificuldades e desafios presentes na leitura de um diálogo de Platão.

Valendo-se de uma palavra grega, Altman cunha o adjetivo “basanístico” para designar passagens, alusões e diálogos inteiros que visam testar a capacidade do leitor de manter os ensinamentos basilares do platonismo que são apresentados na *República*. Todos os diálogos que seguem a essa obra são considerados basanísticos. (ENGLER. 2013, p. 140).

O critério aponta temas básicos ao longo de um conteúdo programático de estudos, os diálogos; o aprofundamento das questões básicas vai ao encontro da noção de teste. Altman percebeu nisso uma ordem de leitura que é própria do movimento dialético de Platão, e a noção de teste é colocada em momentos em que o próprio leitor deve se questionar se realmente aprendeu algo da filosofia platônica. Esse e outros fatores distinguem a análise de Altman, pois ele tenta revelar a atividade didática de Platão primeiro como filósofo, que se preocupou em transmitir seus ensinamentos levando em o aspecto dramático; depois como escritor que mantém um estilo próprio; e, por fim, como educador

In other words, Plato places what I will call "the Theory of Ideas" (a triad at 507b4-508a2) along with the claim that the Good has begotten the sun between a warning that what follows may be deceptive and a restatement of the absolute centrality of the Idea of the Good (already announced at its introduction at (505a2), while reasserting the gap between the darkness implicit even in the brightest of (...) as contrasted with the truth and reality of (...). This placement anchors my contention that it is the Idea of the Good and not the Theory of Ideas that is the central core of Plato's philosophy and that it is the analogy between the visible sun and the Good, not the genetic link between them, that points us to Plato's true concern in Republic:

Justice as intelligible (...); of the Idea of the Good. It also offers further support to my contention that Plato employs basanistic pedagogy (ALTMAN 2012, p. 193).

É importante elucidar que a noção de teste e o critério “basanístico” são apenas elementos introdutórios e que o trabalho de Altman vai muito além disso, pois desenvolve análises das relações entre os diálogos. Um dos méritos que podemos dar em reconhecimento ao livro de Altman vem da possibilidade de abordar de forma contemporânea o estudo de um filósofo da Antiguidade, tornando possível a transposição das dificuldades para a direção da aprendizagem. Engler (2013, p.139) caracteriza que se trata de uma leitura profundamente original da *República*, levando em consideração a particularidade pedagógica e um senso de engajamento democrático. Isso mostra uma nova perspectiva, segundo a qual Platão redigiu os diálogos com uma preocupação direcionada ao ensino e a formação, “the essence of Platonism, the basis for the centrality of *Republic*, is in Platonic pedagogy” (ALTMAN, 2012, p. 24). O desenvolvimento do critério “basanístico” revela a centralidade da ideia do Bem como núcleo da *República*, e ainda mais, que esta obra é o ponto central do Platonismo; em volta do Bem são escalonados de forma setorial os demais ensinamentos platônicos.

Em relação a isso, Engler evidencia que a concepção pedagógica proposta por Altman determina uma ordem de leitura dos diálogos de Platão, ao mesmo tempo em que reconstitui as bases do próprio sistema curricular proposto na Academia: “A *República* é verdadeiro microcosmo dos demais diálogos e poderia ser lida sozinha, razão por que assume absoluta centralidade na interpretação do autor” (ENGLER. 2013, p. 140). A descoberta mais importante que Altman tem para nos oferecer é a exposição do próprio o método de Platão. A observação de Engler é relevante, pois mostra que o ensinamento platônico não requer auxílios exteriores e nem mesmo acréscimos suplementares de outras tradições. O sistema de ensino e a concepção pedagógica descritas por Altman são bastante convincentes, sugerindo fortemente que o objetivo de Platão era expor os ensinamentos de forma escrita. Este é um dos elementos que podemos considerar, quando se trata de pensar a validade das interpretações que relacionam tradições alheias ao platonismo. Dessa forma se fogem ao sentido encontrado por Altman, ao mesmo tempo fogem do próprio sistema de ensino esboçado nos diálogos.

4.2 A CRÍTICA AO CONCEITO DE PARADIGMA

Se a ideia do Bem na tradição platônica define sua importância para a tradição da filosofia ocidental, isso mostra que este não é um conceito de cunho transcendente e inatingível, mas de um ideal necessário à própria civilização. No caso da tradição platônica, desconsidera o conceito de paradigma adaptado por Reale, pelo fato que paradigmas hermenêuticos de interpretação oferecem somente perspectivas de entendimento, que são isoladas em contexto temporal, ou seja, perspectivas fechadas e meramente teóricas que na verdade são simulações de algo que não necessariamente funciona da forma exposta por Reale. Ou seja, Reale realizou uma adaptação ilegítima das ideias de Kuhn.

A ciência não se ocupa com todas as manifestações possíveis no laboratório. Ao invés disso, seleciona aquelas que são relevantes para a justaposição de um paradigma com a experiência imediata, a qual, por sua vez, foi parcialmente determinada por esse mesmo paradigma. (KUHN, 1989 p.162).

Com isso em mente, podemos observar que casos diferentes determinam outros paradigmas, e que isso determina outra construção teórica e conceitual, que é totalmente dependente do material ou do conteúdo que forma o paradigma vigente. Logo, a interpretação de um autor ou de uma escola sobre um conjunto de textos não parece satisfazer o quesito conceitual formulado por Kuhn. O paradigma é uma ponte de ligação entre conteúdos, mas que se fecha à possibilidade de um entendimento pleno do platonismo e principalmente no quesito da aplicabilidade quotidiana.

O Bem, sendo o pilar e o ideal necessário à civilização, é ligado a uma questão particular e sempre lembrada por Platão, que é a de viver bem. Nesse caso, Altman mostra que Platão transmitiu esse ideal e isso revela uma maneira diferente de entender a tradição platônica e avaliar como o legado do platonismo. A tradição platônica, segundo a interpretação de Altman, seria melhor representada por Cícero³⁵ e isso mostra a ideia do Bem como o núcleo do ensinamento que Platão.

De certa forma, existem muitos sucessores de Platão, mas o que importante neste caso é que alguns representam melhor a consecução desse ideal platônico que pretendemos ilustrar.

³⁵ Plato the Teacher is interested in persuading the reader to choose and act in accordance with Justice, not inspiring e.g. Plotinus to recreate the City that his Socrates merely uses in order to help him do so. Because Plato succeeded in the case of Cicero, the Roman is a better guide to Platonism than, for example, Speusipus, Plato's nephew and successor in the Academy. (ALTMAN, 2012, p. 7).

Esse ideal se destaca exclusivamente pelo modo de filosofar inaugurado por Sócrates e depois aperfeiçoado por Platão, que dialogam sobre questões pertinentes aos problemas da vida.

Os escritos são partes do ensinamento que tencionam uma mudança de vida ilustrada pelo mito da Caverna, onde temos dois fenômenos importantes, o retorno e a saída, ambos os quais marcam uma mudança nos ciclos de vida no sentido individual mediante percepção das escolhas que realizamos. O momento da leitura desta alegoria é colocado diante do leitor para questionar a si mesmo, e, para Altman, o platonismo é aplicável à vida, isto é, trata-se uma filosofia que auxilie a resolução de questões pessoais e ordinárias. Isso quer dizer que em relação à vida sempre estamos prestes a entrar e sair de diversas situações e depois avaliar como é dado esse processo de sair das trevas para a luz do conhecimento.

Lembrando dessa característica central, é possível resgatar o sentido ancestral da filosofia platônica, e isso mostra que o Bem não tem qualquer sentido para ser um ensinamento de um seletivo grupo. Em relação ao sistema de Reale, Altman mostra que os Tubiginenses se esforçaram para divulgar o que seria o ensino esotérico de Platão, usando uma estrutura argumentativa baseada na doutrina do Uno e da díade indefinida, que se estende à doutrina dos princípios e dos números.

They identify as Plato's esoteric teaching a "protology" based on the One and Indefinite Dyad-is by no means a figment of their imagination and, especially in considering the dialogues post-Republic. (ALTMAN, 2012, p. 12).

Ao analisar essas teses, Altman percebeu sérias deficiências conceituais promulgadas por essa escola. O objetivo desse sistema foi definir uma identidade ontológica entre o Uno e o Bem. Em primeiro lugar, se trata de um equívoco associar a ideia do Bem ao Uno³⁶, e Altman³⁷ (2012, pg.156), mostra que o conceito de unidade em questão não tem a mesma referência que a matemática define como o número. Então, a unidade no sentido referente ao número ‘um’ expressa um conceito singular e simples que é abstração numérica que marca o início de uma série numérica, e que também se aplica à quantificação das coisas. E aquilo que os Tubiginenses identificam como ‘uno’ não é semelhante a este conceito de número abstrato e nem a sua aplicação mais simples que se presta como quantificador das coisas.

³⁶ Os Tübinguenses, com efeito, pretendem modificar a interpretação do pensamento platônico modificando a qualidade e a quantidade dos princípios a que esse pensamento teria chegado, sem perceber que desse modo equivocam-se completamente sobre seu espírito, pois que ele não tinha como seu escopo primário a determinação e a representação dos princípios (TRABATTONI. 1999, p. 96).

³⁷ “A unity that is neither the One of mathematics nor the One that Tübingen identifies with the Idea of the Good.”.

With respect to its intelligibility, then, the One (and all that depends on it) is merely a shadow of the truly transcendent objects only accessible through a moment of vision. Mathematical objects or hypostatized "Forms"- are not Ideas because they are not fully emancipated (ALTMAN. 2012, pg. 134).

Nesse caso, o Uno é um conceito e deve ser entendido no sentido que não corresponde às ideias mais elevadas do inteligível; com relação à sua inteligibilidade, se trata de um conceito dianoético, que é como uma sombra dos objetos verdadeiramente transcendentais encontráveis na região noética. Do mesmo modo, isso determina os objetos matemáticos, que Altman denominou de "formas hipostatizadas", pois eles não são ideias não têm uma identidade própria e emancipada, pois dependem de hipóteses que os confirmem. A dialética dianoética, como Platão explica na *República*, é apenas a primeira parte da seção do Inteligível; ela é inferior à dialética noética que ascende até o Bem.

Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objetos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro faz caminho só com o auxílio das ideias. (R. 510 -b, 5, 11).

No caso do Uno, Altman destacou como exemplo paradigmático, que é somente parcialmente emancipado, como uma representação ou a imagem inteligível de uma coisa singular. Isso mostra que a referência que o Uno tem é um registro bastante restrito e diz respeito a coisas singulares e somente a uma única coisa. O Uno³⁸ é uma representação hipotética que se encontra no limite do método hipotético; assim, não é possível provar sua veracidade por este método, sendo desta forma somente uma postulação teórica necessária. Nesse caso o, Uno é apenas uma hipótese e que remete aos limites da *diánoia*.

Essa limitação constitui a propriedade do caminho curto, cujos contornos e limites Altman define "by means of non-mathematical, non-metaphysical-in short, by methodological and ethical-expressions" (ALTMAN. 2012, p. 152). Por conseguinte, se trata de um modo do

³⁸ A veracidade das afirmações de Trabattoni é um ponto forte, mas, contudo, é totalmente desnecessária a iniciativa redundante que consiste em estabelecer outra via que também não responde à questão que ele mesmo critica. E ainda ao criticar os testemunhos que constituem a chamada tradição indireta, ele afirma coisas semelhantes a Reale, em sentido que usa estes testemunhos para sua justificativa de que a henologia é plausível. O erro de Trabattoni também cometeu consiste no mesmo erro daqueles que ele criticou. Trabattoni também propõe identificação do Bem com o Uno, optando por uma noção de unidade que associa o Bem a outros termos. O problema é que se o Bem e por exemplo: medida, ordem ou proporção, isso se baseia numa afirmação redundante que resulta na conclusão que o Bem é sempre depende sempre de outro termo, devido ser uma incapacidade da linguagem de descrevê-lo. Esse argumento na verdade apresenta a mesma estrutura das teses Tubiginenses.

diálogo que lida somente com coisas rápidas e que demandam resultados a curto prazo. Isso explica a razão dos primeiros diálogos da *República* se destinarem a questões de menor dificuldade teórica, e se comprova pela crítica ao método feita por Sócrates:

Com os métodos de que estamos a nos servir-nos agora na discussão, jamais atingiremos rigorosamente nosso fim – pois o caminho que aí conduz é outro, mais longo e demorado; contudo, talvez alcancemos um que seja digno do que anteriormente se disse e se examinou. (R. 435 -d, 1, 6)

O método hipotético é presente em quase todas as ciências e principalmente na matemática, a qual deduz seu conhecimento a partir das proposições e axiomas, e parte primeiro do sensível e por meio da figuração se desprende parcialmente deste para derivar suas consequências. Esse caráter hipotético sempre depende da figuração para formular caminhos para que o pensamento possa seguir com maior independência, contudo, depende do sensível logo de partida, e seus resultados também se dirigem a algo próximo do sensível; como utiliza imagens e não destrói suas hipóteses, se trata de abstrações limitadas e definidas por sua praticidade. O método dedutivo toma a hipótese do uno como verdade indiscutível, e a partir dela desenvolve suas correlações e postulados.

4.3 O UNO COMO HIPÓTESE

Altman mostra que a identificação entre a ideia do Bem e o Uno não é exclusividade dos Tubiginenses; para ele, aliás, evitar essa identificação é notavelmente o marco de separação entre Platonismo e Neoplatonismo.

It is wrong to identify the Good and the One. Of course, this false identification is not theirs alone: the equation of the Good and the 'One' marks, as clearly as any other, the boundary dividing Neoplatonism from Platonism. In fact, the equation threatens to take us even further away from Platonism: if the Good is the One, and the One is repeatedly instantiated in every concrete particular, each of the things that exists derives its being from the Good without the Good being (ALTMAN. 2012, p.302).

Portanto, se a ideia de Uno³⁹ é apenas um conceito que se presta à aplicação que define particulares, sendo limitado ainda mais em seu sentido concreto, isto é, o um é para o

³⁹ Nesse sentido, Platão teria criado uma teoria suplementar para a unificação de seus conceitos, e Trabattoni (2012, p.215) afirma que é fato difícil de ser provado que Platão tenha identificado números com ideias, e esse é um dos pontos mais críticos da questão. O autor trata as doutrinas orais partindo do princípio que podem ser considerados como uma hipótese plausível, e após isso tenta identificar através da investigação se os

visível um quantificador de particulares. Como ideia inteligível, o Uno não vai muito longe: além do quesito quantificador, outro quesito é a qualidade que algo possui de se diferenciar de outra coisa tendo identidade única e integridade.

A equação filosófica Bem = Uno deve ser tratada conforme o rigor que Platão exige na matemática, ou seja, em uma igualdade matemática onde se possa estabelecer a mesma verdade que $x = y$. Logo, deve ser considerado o valor de cada variável para que seja constatada essa igualdade de identidade na equação. Para que exista igualdade como no caso citado, $x = y$, deve necessariamente existir a identidade de um mesmo valor entre as variáveis, melhor dizendo devem concordar que: se $x = 1$, logo é necessário que $y = 1$. Somente assim podemos verificar a identidade entre esses dois termos. Contudo, nesse caso devemos analisar com cuidado as variáveis da equação e depois ordenar corretamente as partes a fim de verificarmos o que podemos obter como resultado:

- a) A ideia inteligível de Bem (x);
- b) A ideia inteligível de Uno (y);
- c) São iguais somente se: (x) for idêntico a (y) em valor e significado;
- d) A equação reordenada apresenta o seguinte: ideia do Bem = ideia do Uno;

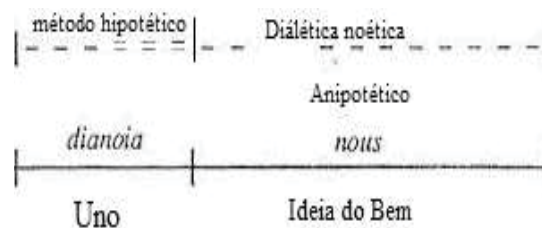
Se o Bem não possuir valor numérico e se o valor do Uno ser = 1, a equação é falsa porque inclui elementos discordantes no sentido da equação. Se o Bem possuir valor numérico, logo seria um valor múltiplo pelo fato de estar presente nas coisas, e assim ele seria diferente do Uno que tem por valor o numérico =1, e que isso marca apenas uma única coisa em sentido restrito. Portanto, se trata de uma equação que não consegue estabelecer nenhuma relação de igualdade, pois simplesmente não são termos semelhantes. Nesse caso é impossível reduzir o Bem a um conteúdo singular como o conceito de Uno. A prova é que o Bem é o Anipotético, ou seja, ele não pertence a nenhuma formulação hipotética tal como os números e os postulados da geometria; o Bem pertence ao *noûs*. E o mesmo não pode ser dito em

ensinamentos orais de Platão são de fato os conteúdos doutrinários que foram relatos pelo testemunho aristotélico e de outros filósofos posteriores. A afirmação ousada que Platão se serve de modelos pitagóricos para explicar a realidade não é necessariamente errada, contudo deve-se observar que Platão não se limita a estes modelos, pois é um escritor muito habilidoso. A henologia como ciência do uno pode estar presente em algum momento no pensamento de Platão, porém não corresponde à verdade dizer que é eixo principal de todo seu ensinamento: A metafísica de Platão é muito mais uma “henologia” (ou seja, uma ciência do uno) que uma ontologia (ou seja, uma ciência do ser). Essa tese só é compreensível se tivermos em conta, como dissemos algumas vezes, que o principal objetivo da filosofia de Platão não é tanto especificar, com objetivo puramente cognoscitivo, as estruturas fundamentais no ser, mas encontrar, com objetivo ético-político, os modelos do bem e do ótimo essenciais para organizar de um bom modo (de tal forma que produzam a felicidade) a vida pública e privada dos homens. (TRABATTONI. 2012, p.312).

relação ao Uno, pois que é primeiramente uma hipótese não interrogada, sendo assim pertence diánoia, melhor dizendo uma formulação que possivelmente não tem demonstração.

In fact, the logical antithesis of the One: the latter is the first unquestioned hypothesis of *dianoia* while the former is the ultimate un-hypothetical reality disclosed by noesis through dialectic (ALTMAN, 2012, p. 324-25).

Altman mostra que pelo símile da Linha Divida a ideia do Bem, como base do Platonismo, prefigura a região noética situado no ponto mais alto desse diagrama, e que ideia de unidade tanto como a ideia do método matemático sugerem um prelúdio que determina o momento de passagem para a “*nóēsis*”. Conforme este diagrama adaptado, que visa ilustrar a passagem Rep. VI, 5, o Uno é uma hipótese que pertence à *diánoia*. E assim é visivelmente claro a transição que modifica o nível qualitativo das formas epistêmicas definidas pelo símile.



FONTE: ROCHA (2004)

4.4 A EXPOSIÇÃO DAS CONTRADIÇÕES CONFORME ALTMAN

Segundo constatado por Engler, (2013, pg. 139), Altman não discorda totalmente da existência de doutrina não-escrita, sendo que deve ser observado que isso deve ser atribuído exclusivamente a Platão. Sendo assim, os testemunhos não devem ser indiretos, pois eles se encontram no interior dos diálogos, e isso aponta a característica pedagógica de Platão. Em segundo lugar, a principal suspeita em relação à doutrina dos Tubiginenses é que ela representa além de tudo uma versão aristotélica do platonismo. As doutrinas orais de fato não conseguem se sustentar devido à própria afirmação dos testemunhos indiretos, e pelo fato que insistem que esse ensinamento oral foi quase perdido mostra inicialmente a falta de provas

consistentes. De certo modo, isso parece mostrar que se trata de provas irrelevantes e de um teor que não pertence ao mesmo conjunto de ensinamentos escritos por Platão⁴⁰.

4.5 O DESMONTE DOUTRINÁRIO

Conforme Altman, a exposição doutrinal dessa escola se torna inconsistente e contraditória em certos aspectos. O primeiro deles é que se apoia em testemunhos indiretos de uma pretensa doutrina oral. Em segundo lugar, estes autores partem de passagens muito específicas dos escritos platônicos, criando conexões bastante oportunas a fim de justificar suas teses.

Haven the basis of the Seventh Letter, Aristotle's testimony, and the Phaedrus, doxography relating to post-Plato Academy-called attention to the unwritten doctrines to which they claim Plato actually subscribed and which he taught: doctrines indicated but not to be found in his dialogues; a teaching indeed, but an extra-textual one (ALTMAN.2012, p.11).

Do diálogo *Fedro* exploram a questão da crítica à escrita e a valorização da oralidade dialética, fazendo assim uma ligação com a *Carta VII*. Uma das evidências se baseia numa passagem do *Fedro* (274 d), onde Sócrates narra o mito de Theuth, uma forma de inteligência que traz ao mundo o conhecimento das ciências e das leis. Possivelmente nesse caso, isso seria uma espécie de mito que ilustra a transmissão oral, feita pela crítica ao discurso mais adiante em uma longa passagem desse mesmo diálogo (*Fedro* 277a-278 b). Mas a passagem importante diz respeito ao texto da sementeira que antecede o discurso sobre o jardim de Adônis, com intuito de construir a ponte que permite constatar a tradição do ensino oral e dialético, através do ato de plantar sementes.

Quando alguém, usando a arte dialética, pega uma alma condigna e nela planta e semeia com ciência discursos que a si mesmos e ao que são capazes de assistir, e, não estereis, tem uma semente da qual outros, em outros naturais brotando, são sempre capazes de garantir imperecível este efeito. (*Phdr.*277a- 278b).

⁴⁰ Trabattoni revela que o verdadeiro problema das doutrinas não escritas é justamente a dificuldade de obter provas seguras que afirmam algo razoável sobre a questão. A questão de testemunhos se desdobra segundo este autor em dois níveis: o primeiro é admitindo como hipótese um doutrina oral que implicaria em formas de prova-la, como testemunhos do próprio Platão, contidos no “*Phaedrus*”, e na “*Carta VII*”. O segundo é o testemunho indireto, cuja fonte principal é Aristóteles. E assim descreve sua crítica como uma reconstituição do pensamento de Platão a partir de outras fontes, e no sentido mais agudo mostra sempre a tendência aristotelizante.

Aqui existe um argumento que visa garantir que a crítica ao escrito vem de encontro à possibilidade de um ensino oral mais fecundo. Os escritos não conseguem transmitir o verdadeiro ensinamento, e somente a semente viva da dialética brota se for jogada em solo fértil. O brotar a planta pode florescer e formar um jardim, que seria então a representação alegórica do conteúdo dessa tradição indireta. Os defensores da tradição indireta ligam essa parte como a justificativa feita por Sócrates (*R.* 506 e, 1, 3), que adia a definição sobre o Bem. “Vamos deixar por agora a questão de saber o que é o bem em si; parece me grandioso demais para, como o impulso que presentemente levamos, poder atingir agora o pensamento acerca dele.”. Tendo feito isso, observam que existem os momentos em que se conforma o princípio de ocultação e retenção, definido por Szlezák, partindo da declaração na *Carta VII*, (341 b 7 – 5c) “sobre essas coisas não existe um texto escrito meu nem existirá jamais”.

No sentido estrutural, a crítica a escrita é encontrada em dois momentos precisos da obra de Platão (*Fedro* 277e-278b, *Carta VII* 341c). Aqui, é preciso ter cuidado de assumir conclusões apressadas, pois Platão apenas criticou rigorosamente um objeto específico: o discurso escrito é limitado no sentido restrito de suas possibilidades⁴¹. Assim é feita a analogia com a pintura como um registro visual, e disso se constata que a imobilidade da pintura se assemelha ao discurso mnemônico.

E o mesmo fazem também os discursos; poderias crer que um pensamento anima o que eles dizem; mas se algo perguntas do que é dito, querendo aprender, uma só coisa apenas eles indicam a mesma coisa sempre. E uma vez escrito, ficam rolando por toda parte todo discurso, igualmente entre os que sabem como entre aqueles com os quais nada tem a ver, e nunca sabe a quem ele justamente deve falar e a quem não. Transgredido e não com justiça censurado, do pai sempre ele precisa como assistente; pois ele próprio não é capaz nem de defender nem de se assistir por si mesmo” (*Phd.* 275 d 276 a).

O ponto específico da crítica de Platão é que o escrito não é capaz de se defender e precisa do pensamento autoral que lhe deu origem, ou seja, precisa do pensamento do filósofo. Diante das passagens referentes ao *Fedro* e à *Sétima Carta*, fica claro quais são os motivos da aparente congruência, afirmada pelos Tübinguenses, entre as reservas relativamente à escrita e a existência de doutrinas orais “nada mais é do que uma ilusão de ótica, porque a opção platônica em favor da comunicação oral não tem, na verdade, o objeto de promover a importância filosófica superior dos conteúdos que Platão expunha oralmente”

⁴¹ O que de terrível sem dúvida, ó Fedro, tem a escrita é realmente a sua semelhança com a pintura. E de fato os seres que esta engendra estão como se fossem vivos; porém se lhes pergunta algo, solene e total é o seu silêncio. (*Phd.* 275 d).

(p. 206). Entretanto, não se trata de uma simples crítica destrutiva, uma vez que o estudo do *Fedro* e da *Sétima Carta* trouxe à luz “motivos originais e com frequência negligenciados, que obrigam a rever alguns estereótipos correntes sobre a natureza da filosofia platônica” (p. 206).

Segundo observou Trabattoni (2002), a crítica de Platão em relação ao texto escrito, e em caso particular sobre a sua própria escrita, é um elemento que foi mal compreendido na história dos estudos platônicos. Nesse caso, é incoerente afirmar que aquilo que Platão pretende oferecer é o descrédito e a desconfiança em relação aos próprios diálogos. A solução de Trabattoni (2012) tenciona explicar que existem dois fatores em relação à oralidade: o primeiro é um traço cultural determinante e o segundo é um motivo filosófico. Platão prefere a oralidade⁴² justamente por ser natural ao espírito grego, mas é inegável que o outro motivo apresenta o caráter filosófico e é mais significativo. Tal motivo é o mesmo que impulsionou Platão a escrever diálogos anônimos, dedicados a uma personagem de Sócrates, que age de modo crítico e desafiador, disseminando contradições e questionando falsas competências. E com isso Platão pretendia que os escritos servissem para salvar uma forma de verdade útil para a vida prática.

Estes são os argumentos básicos que estes autores defenderam. Partindo disso, a primeira observação contrária é feita por Engler (2013, p.144), que a partir os argumentos Altman tenciona demonstrar que pela comparação entre a *Carta* e a *República*, obtemos a prova que constitui o momento crucial da crítica à escola de Tübingen-Milão.

Porque o conhecimento só pode ser passado "depois de muitas tentativas gerada pela intimidade como um relâmpago bota uma luz que nasce da na alma e si própria. Certamente disso eu sei um pouco: o que digo por mim seria o melhor possível. Mas mesmo assim, se me parecesse possível escrever sobre o assunto de modo bastante claro, para que a maioria compreendesse, que grande vantagem haveria e que coisa melhor eu teria feito na vida do que ter escrito e mostrado aos homens e trazido à luz a todos a natureza das coisas (*Ep.* 341c7- d4).

Na verdade, a *Carta VII*⁴³ expõe tanto uma doutrina como ilustra a necessidade de um modo de vida “E dessa maneira que vive o homem, fazendo seja o que for. Mas tudo o que faz

⁴² O conteúdo desse ensinamento não deve ser entendido como uma doutrina sistemática e decisiva que Platão transmitia secretamente a seus discípulos. Com efeito, a preferência que Platão manifestava a favor da comunicação oral em detrimento da escrita mostra que ele foi relutante em fixar o seu pensamento em uma doutrina bem definida e ainda mais em pensar essa teoria como determinante e conclusiva. (TRABATTONI. 2012, p.311).

⁴³ Contudo, ainda que mantenham q o foco estrito nos escritos, existem alguns que revogam o critério da estilometria para questionar a autenticidade de alguns textos. Em suma, isso apresenta um extremo ceticismo dirigido a “*Carta VII*”, sob suspeita de não pertencer ao conjunto de obras escritas pelo punho de Platão.

fazê-lo sempre com a filosofia. Esta é seu alimento de cada dia (340d, 5-6). Com essa declaração, Platão afirma que, além de ensinar sua filosofia, é preciso aprender geometria, ter boa memória, e confiar num modo de vida que reduza as más tendências do comportamento, e qualquer outro modo de vida que não seja esse deve ser rejeitado. Sendo assim, vemos que as disciplinas ilustradas pela *Carta* são idênticas ao currículo que os guardiães devem cumprir na *República*. E, assim, é talvez possível constatar que, mediante o relato da carta, Platão comunicou sua doutrina em um único escrito que é a *República*.

Ao desconstruir todo esse sistema hermenêutico, fica evidente que as justificativas são forjadas em interpretações forçadas principalmente em relação aos textos platônicos. E feito isso, ligaram afirmação de filósofos posteriores a fim de concluir o fato que por eles é verídico, mas que conforme apresentamos não se sustenta em suas próprias bases. Em suma, Altman defende os seguintes pontos contra os Tubiginenses⁴⁴ e Reale:

- A postura democrática e pedagógica de Platão como filósofo e escritor;
- A centralidade da *República* situa a ideia do Bem como o ápice do ensinamento de Platão e como a culminação do ideal político;
- O Bem pertence à “*nóēsis*” e o uno é simplesmente uma hipótese dianoético não verificada;
- A tradição e o legado de Platão se confirmam em Cícero, e se distanciam notavelmente em Plotino;
- A discrepância entre Cícero e Plotino marca a diferença entre platonismo e neoplatonismo.

Entretanto, isso se dirige mais para outra finalidade, que objetiva contestar os argumentos sobre a existência de um suposto ensinamento oral. Tudo que Trabattoni sugere apoia a conclusão de que a forma e o conteúdo dos diálogos de Platão estão tão entrelaçados de forma que se torna difícil separá-los, e que isso corresponde a uma modalidade expressiva e dramática, mas sobretudo filosófica e não dogmática. E sobre a redução do ensinamento escrito afirma: “à natureza da pesquisa filosófica, nunca definitivamente concluída e sempre aberta a ulteriores aprofundamentos” (TRABATTONI.2012, p.25).

⁴⁴ Exatamente contrária é a opinião de outros estudiosos (referimo-nos, sobretudo, à chamada “escola de Tübingen-Milão”) que defendem que Platão teria propositadamente reservado suas doutrinas mais elevadas e importantes ao ensinamento oral, deixando aos diálogos um papel de caráter introdutório e/ou de divulgação. Isso ocorreria porque a palavra escrita não é capaz de escolher seus destinatários e corre um grave risco de não ser compreendida, porém há conteúdos que podem ser revelados apenas àqueles que possuem já uma preparação específica. O corolário desta tese é que os diálogos podem ser compreendidos completamente só à luz das doutrinas que Platão ensinava na Academia, mas são doutrinas que nós, de alguma forma, possuímos por meio da tradição indireta. (TRABATTONI. 2002, p. 21).

Sendo assim, pela atividade pedagógica que Platão propõe, Altman justifica que seus ensinamentos foram escritos em uma ordem, e que estes compõem um programa de estudos definitivo. Por isso, é racional afirmar a coerência deste programa como o método pedagógico pertinente ao uso da antiga escola platônica. Restituindo a posição particular da *República*, ele devolve o valor central da ideia do Bem como ensinamento magistral do platonismo.

5 A FILOSOFIA DO BEM COMO MODO DE VIDA

Estamos diante do último capítulo da dissertação e neste momento pretendemos apresentar os conceitos de Pierre Hadot em conexão com a metafísica do Bem, ao mesmo tempo em que tentamos construir pontos de concordância com ideias de Altman, pois o ideal que Platão apresenta pelo Bem demanda uma condição que se define como “une manière de vivre”. Apresentaremos essa perspectiva primeiro sob os dois aspectos fundamentais que Hadot observa na filosofia antiga: o modo de vida filosófico e os exercícios espirituais. Assim, procuramos ater o foco para provar como estes conceitos funcionam dentro do Platonismo, e que o discurso é direcionado para um treinamento filosófico que se apresenta como propostas a serem exercitadas dentro da esfera própria a vida prática do leitor.

5.1 A FILOSOFIA E O DISCURSO FILOSÓFICO

A diferença estabelecida na modernidade e método sistemático transformou totalmente o envolvimento com os problemas filosóficos. Assim, ocorreu uma mudança onde o discurso filosófico se tornou uma construção teórica, e isso deriva também uma construção de teorias sobre a condução através de normativos. O modo de vida preconizado pelos antigos deu lugar para uma concepção que abrange sentido mais amplo, onde a prática da filosofia seria basicamente a ética ou a moral.

A asserção pronunciada por Leibniz a respeito da sistematização dos ensinamentos platônicos mostra a crença dos filósofos modernos depositada nos sistemas, assim como a disposição dos embates teóricos deste período. Contudo, a noção de sistema filosófico, conforme encontrada na modernidade, é um fato que Hadot menciona como posterior à Antiguidade, mas, entretanto, tem raízes nas pesquisas sobre a geometria realizadas na Academia platônica; a partir delas Euclides reuniu os fundamentos de sua obra e escreveu os elementos da geometria. Logo, o conceito de pensamento sistemático surge “sob a influência

da geometria e da axiomática de Euclides” (HADOT, 2016, p.118). E pela evolução dessa mesma noção que surgiu a elaboração de tratados sistemáticos, e a filosofia evoluiu no sentido discursivo, visando à precisão conceitual e à sofisticação da linguagem. A questão comportamental, isto é, da atitude existencial assumida por alguém, não recebe muita atenção por parte de inúmeras correntes filosóficas, as quais se concentram exclusivamente no objeto de estudo e tentam eliminar o sujeito que o compreende. Naturalmente, há correntes que se importam com isso, como é o caso da fenomenologia de Heidegger ou do Existencialismo.

A respeito disso, Hoffman observa: “para Pierre Hadot, a experiência filosófica é fundamentalmente uma mudança radical em nossa percepção do Mundo” (HOFFMAN, 2016 p. 303). Segundo esse preceito, é preciso sempre ter em mente que uma obra filosófica, na Antiguidade, visa menos informar e transmitir um sistema de pensamento, do que formar o leitor ou o ouvinte e produzir nele uma modificação, uma certa disposição do pensamento e da alma.

Uma escolha de estilo de vida radical e inaugural que é, ao mesmo tempo, decisão ética e modificação da percepção do Mundo, “maneira de viver” e “exercício espiritual”, a filosofia é irredutível aos sistemas teóricos dos discursos que ela produz, que a acompanham (discurso interior que regula a conduta, discurso de ensinamento doutrinário ad extra), e a pesquisa científica ela mesma é, enquanto vida teórica (por exemplo, em Aristóteles), uma dimensão da filosofia como vida filosófica. (Devemos distinguir claramente entre o discurso “teórico” e a vida “teórica”). Pierre Hadot estudou assim as diversas técnicas existenciais da vida filosófica nas suas relações de reciprocidade (mas também de distinção) com o discurso filosófico: numerosos exercícios espirituais eram comuns, com certas nuances, às diversas “escolas” da Antiguidade, para além das diferenças doutrinárias e institucionais. (HOFFMAN, 2016 p. 301).

Hadot assevera que “na verdade é estudando as filosofias que se pode ter uma ideia da filosofia”. Portanto, a história da filosofia não se confunde com a das filosofias” (2004, p. 16). A premissa de Hadot é que a filosofia não se confunde com a sua própria história, pois os problemas e a forma como são abordados mudam de acordo com o tempo, e os problemas de uma época podem não ser os mesmos para outra. Dessa forma Hadot introduz um argumento que pretende resgatar uma forma esquecida de fazer filosofia: “ao lado da história da filosofia sempre houve lugar para o comportamento filosófico” (2004, pg.16). E se admitimos essa possibilidade que habitam um espaço comum, o comportamento e o discurso, a questão se abre a favor da perenidade da filosofia como maneira de viver.

Assim, se há restrições na filosofia, e se esse modo de vida não é efetivo na atualidade, isso resulta de consequências históricas, que implicaram em primeiro lugar uma transição e depois a cisão entre discurso e comportamento filosófico.

5.2 O PERÍODO DE TRANSIÇÃO

Na história houve um período de transição que mudou o caráter do ensino, e após isso surge a ruptura que marca o divórcio entre o discurso e o modo de vida. O período histórico que vai do século IV ao século I a.C. é marcado pela presença das grandes escolas de filosofia em Atenas, que até então matinha como princípio de ensinar e formar; desse modo, a educação filosófica tinha dois eixos: um deles primava pela formação e desenvolvimento da oralidade, proferir discursos; e o outro entendia-se como a arte de viver. E ainda existiam, principalmente no platonismo, os exercícios espirituais e modo de viver que mantinha claramente uma orientação ética e política. Esse modo de ensino consistia basicamente em exercícios dialéticos, que tinham o objetivo de formar indivíduos esclarecidos para atuação na esfera política. Nos últimos anos da república romana, surge uma nova fase da filosofia. Em virtude do respeito e fidelidade aos antigos filósofos, seus discípulos desenvolveram cursos de filosofia que consistiam em comentar os textos antigos na tentativa de perpetuar aquilo que tinham recebido.

Antes, aprendia-se a falar e, aprendendo-se a falar aprendia-se a viver. Agora aprende-se menos a falar do que a ler, mesmo que, aprendendo-se a ler, aprende-se ainda e sempre a viver. O modo do pensamento filosófico se torna então, exegético. (BRISSON. 2014, p. 105).

A direção dos temas conduzidos pelos discípulos dos grandes filósofos marcou o início e o surgimento da exegese textual como principal método de ensino. Desde então, a antiga maneira filosófica de ensinar a viver aos poucos perde importância e desaparece lentamente do cenário, e a dialética se torna um debate sobre os principais temas que foram escritos pelos filósofos predecessores. Essa mudança é provável que tenha surgido diante da exigência de interpretar textos com sentidos diferentes daqueles que eram transmitidos como nos primórdios. O momento de ruptura se originou na Idade Média, principalmente com a influência das universidades medievais e do cristianismo, que se apoiava nos elementos das correntes filosóficas antiguidade. Assim, os autores medievais adotaram certas formas de estudo da filosofia que lhe pareciam úteis ao ideal monástico, mas a forma antiga se perdeu diante da religião, que se apresentava como única forma possível de viver⁴⁵.

⁴⁵ Certos modos de vida filosóficos próprios às diferentes escolas da Antiguidade desapareceram totalmente, por exemplo o epicurismo, os outros, como o estoicismo ou o platonismo, foram absorvidos pelo modo de vida

5.3 A PERSPECTIVA DA FILOSOFIA ANTIGA

Para Hadot, a filosofia contempla tanto atividades teóricas quanto comportamentais. Em termos gerais, o modo de vida filosófico é a maneira como o filósofo se comporta no quotidiano. E quando voltamos ao tempo em que Platão lecionava filosofia, constatamos que havia uma interdependência entre a vida e o discurso: “Para explicar esse fenômeno é necessário, antes de tudo, retornar ao ensinamento do filósofo no interior da escola da qual ele é inseparável” (HADOT, 2016, p.133).

Os diálogos não foram escritos para informar, mas para formar. Tal é, desse modo, a intenção profunda da filosofia de Platão. Sua filosofia não consiste em construir um sistema teórico da realidade e em informar imediatamente seus leitores escrevendo um conjunto de diálogos que expõem metodicamente esse sistema, mas consiste em formar, isto é em transformar indivíduos, fazendo-os experimentar, no exemplo do diálogo ao qual o leitor tem a ilusão de assistir as exigências da razão e, finalmente a norma do bem. (HADOT, 2016, p. 113).

Os escritos antigos tinham uma função diferente que se distingue pela capacidade de dirigir a vida dos estudantes; para Hadot, “esses diálogos [de Platão] visam, não a informar, mas a formar” (HADOT, 2016, p. 119). Para os antigos é o modo de vida que determina tanto o discurso quanto as tendências teóricas, e conforme Oliveira “uma escola, na antiguidade, se orienta em função do modo de vida que nela se pratica” (OLIVEIRA, 2016, p.289). Na antiguidade clássica, as escolas de filosofia se organizavam como comunidades onde os membros conviviam entre si sob a orientação de um ou mais filósofos. O ensino da filosofia era ministrado majoritariamente de forma oral em reuniões ou diante de um grupo de estudantes. As antigas escolas de Filosofia se estruturavam como uma associação ou uma comunidade, e possuíam esse caráter de vida fraterna onde os membros se alimentavam juntos e conviviam entre si, observavam as regras internas e os preceitos éticos de conduta. Os antigos filósofos adotavam opcionalmente uma escola ou comunidade filosófica que se preocupava com a formação do caráter, um quesito indispensável para a vida filosófica.

cristão. Se é verdade que, até certo ponto, o modo de vida monástico foi denominado ‘filosofia’ na idade média, não é menos verdade que esse modo de vida, embora integrasse exercícios espirituais próprios as filosofias antigas, viu-se separado do discurso filosófico ao qual se ligara anteriormente (HADOT, 2004, p.356)

A vida filosófica, segundo Hadot (2004, p. 102), acontece através de uma deliberação consciente, ou uma escolha de ordem existencial. Essa escolha existencial fazia parte dos requisitos dos antigos como uma forma que antecedia as tendências teóricas. O elemento crucial, que define o início da vida filosófica, é também o marco que distingue uma mudança de vida; então o postulante já familiarizado com os princípios do ensinamento é convidado a adotar as regras e costumes da comunidade. Isso é definido pelo termo “conversão”, sendo utilizado por Hadot de modo diferente do sentido religioso, pois configura antes uma decisão excepcional que une o discurso e comportamento. A conversão no sentido filosófico era um fator decisivo e marca o início da vida filosófica. Durante o período que rege as escolas de filosofia grega até a era helenística, a conversão era o primeiro passo dado em direção à adoção do discurso e do modo de vida. Esse ato de vontade se transforma em um propósito único, uma trajetória dos estudos e instruções que iriam modificar completamente a vida do discípulo como ser humano.

Em primeiro lugar, ao menos desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária; e essa opção determina até certo ponto a doutrina e o modo de ensino dessa doutrina. O discurso filosófico tem sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não o contrário. (HADOT, 2004, p.17-18).

Fazer uma escolha de vida é adotar um comportamento que se mede por essa opção existencial. Assim, essa escolha não se encontra no final do processo, mas no início da atividade filosófica. Se o discurso filosófico é dissociado do aspecto prático, cria-se uma condição que limita a filosofia. Podemos constatar que a inseparabilidade entre comportamento e discurso se traduz no modo de vida filosófico. SO modo de vida se destaca como opção existencial, e o discurso se origina fundamentalmente nisso.

5.4 OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS (*askesis*)

Seguindo este processo, podemos observar que a filosofia antiga tinha seus próprios objetivos e não se preocupava exclusivamente em comunicar um saber tecnicamente elaborado, tampouco em resolver problemas teóricos a respeito da interpretação de um texto filosófico. A forma antiga de fazer filosofia não se destinava prioritária ou exclusivamente a apresentar um conteúdo estruturado na forma escrita: sua preocupação fundamental era antes

de tudo a formação do homem e a manutenção de um estilo de vida. E, dentre os meios empregados pelos antigos, existiam os exercícios ‘espirituais’ que pertenciam ao contexto das escolas filosóficas.

Quase todas as escolas propõem exercícios de ascese (a palavra grega *áskesis* significa precisamente exercício) e de domínio de si: há a ascese platônica, que consiste em renunciar aos prazeres dos sentidos e em praticar regime alimentar. (HADOT.2004, p.273).

A utilização da terminologia platônica mostra que Platão tinha o objetivo de treinar e exercitar a mente no domínio das paixões instintivas e a disciplinar o corpo. No sentido técnico, designa uma prática que é distinguida por procedimentos que visam criar habilidades, e por isso pode ser aprendida e ensinada (BRISSE, 2010, p.72).

O conceito de exercício espiritual tem sentido filosófico e se refere ao treinamento da alma, enquanto “*psiquê*”, que se conforma ao conceito platônico. De acordo com Brisson (2010, p.12), o sentido em Platão define a alma é o princípio do movimento (anímico) dos seres vivos, sendo a origem das funções orgânicas e motoras, e dos movimentos psíquicos (intelecto) (*Phd.* 245c-246a). Há uma distinção que separa uma dupla funcionalidade: a primeira é diretiva, que impõe sobre a alma dever de governar o corpo a qual está ligada, e disso surge a outra função que é diretiva e intelectual, pois a alma tem a faculdade cognitiva capaz de obter o conhecimento das coisas sensíveis das inteligíveis. Na *República*, existe um longo exame a respeito da alma (434d-445e), da relação entre prazeres e vícios, e do domínio do corpo pela virtude, o que por sua vez gera a beleza e saúde: (444 e -4, 5) “mas porventura não levam à posse da virtude os bons costumes, e os vergonhosos ao vício”. Isso mostra que a posse da virtude é ligada a uma atividade não só moral, mas também à constância dessa prática.

Sócrates representaria da maneira mais clara o fim último dos exercícios espirituais, oferecendo -se como o modelo mais eloquente para mostrar como a filosofia antiga é diferente porque nela o discurso filosófico não se aparta da vida, ou mais precisamente, porque na filosofia antiga o discurso filosófico não tem autonomia num plano teórico separado, podendo ser compreendido apenas no contexto de uma opção existencial, não apenas como junto ao “*bios*” daquele que pratica a filosofia, mas sendo determinado pela vida. Sócrates seria o exemplo maior quando se trata de conceber uma filosofia definida por seu valor transformativo, pela ênfase na vida e no vivido, por estar vinculada à modificação do sujeito. (ALMEIDA, 2016, p.351,52).

Logo, a trajetória de vida de Sócrates é marcada pelo seu discurso, ou seja, trata-se da concepção que Hadot pretende transmitir através do exercício da filosofia. No sentido prático,

Sócrates ensinava pelo próprio exemplo de vida e pela sua atitude comportamental. Os exercícios espirituais são práticas ascéticas que criam mudanças psicológicas; eles eram empregados pelas escolas da antiguidade e isso podia variar de uma escola para outra. Os exercícios espirituais também são meios que permitem ao discípulo aprender a maneira de conduzir a vida que cada escola propõe.

Em termos propedêuticos, isso revela que a educação do corpo e da mente é mantida por uma atividade regular destes exercícios. Logo, a forma física do corpo se liga diretamente à saúde e ao bem viver, de tal forma que a constância se reflete na parte psíquica, ligadas à boa memória e à razão, as quais dependem da clareza da consciência. Platão deixa claro que pretende dominar os impulsos que levam a tendências indesejadas, justamente pelo fato que a filosofia exige o cultivo do Bem.

No sentido específico, os exercícios preparam para esse modo de vida e fundamentam os discursos essenciais de cada escola. Assim, os exercícios provocavam transformações íntimas aos postulantes, e todo treinamento espiritual se dirigia ao modo de vida filosófico. Essa acesse incluía regimes que levavam os discípulos a evitar alguns alimentos. Alguns deles consistiam na reflexão, e na auto-observação, autocontrole e tinham como objetivo a formação do caráter. Esse treinamento era necessário segundo a visão dos antigos para alcançar o equilíbrio entre mente e corpo. Conforme foi posto, são técnicas educativas, associadas de modo intrínseco ao ensinamento oral transmitido, e a mesmo tempo eram vinculadas ao uso da direção espiritual dos membros noviços: “os que principiam a filosofarem tem a necessidade de exercitar-se, distingue os exercícios próprios da alma e os exercícios comuns a alma e o corpo.” (HADOT. 2004, p.271). É justo afirmar que a disciplina corporal constituía parte do treinamento filosófico na antiguidade, e consistia na aquisição do equilíbrio entre mente e corpo. O exercício físico promove a saúde e o bem-estar, e o exercício espiritual causa mudanças psicológicas. Essas mudanças eram desejáveis a esse modo particular de viver, as práticas introdutórias eram destinadas aos postulantes, prestes a adotar a maneira de viver de alguma escola de filosofia. Nesse caso, elas também criavam no estudante a aspiração consciente de se dedicar ao caminho da filosofia.

Em suma, são práticas voluntárias que treinam a parte psíquica e seu objetivo era a transformação interior. Eram atividades regulares praticadas diariamente, e os resultados eram graduais e surgiam conforme o tempo e a intensidade. Nesse sentido, como os exercícios espirituais eram integrados ao ensino oral, isso criava na consciência um espaço destinado à contemplação da vida e do cosmos. Esse conjunto de técnicas eram empregadas com a

finalidade de despertar a consciência e criar condições de aprendizado diferentes do nível discursivo.

Hadot cria uma imagem analógica⁴⁶ entre os exercícios filosóficos e os físicos, embora não tenha ligações com ideal atlético dos gregos, mas que pretende mostrar que o resultado só é alcançado pela constância. Assim, a autotransformação era parte de seus objetivos, se não o mais importante deles. Os elementos ascéticos da filosofia platônica visavam o controle das paixões. Todas as práticas que se destinam a criar no aspirante filósofo uma forma de visão ou apreciação da vida. Assim, vemos Sócrates indagar Gláucon em (*R.* 410c, 1) sobre a importância da ginástica como exercício equilibrado entre corpo e mente, ao passo que um não pode faltar ao outro, no sentido que a falta de equilíbrio não é desejável (*R.* 410 d, 1, 4), e tanto a força quanto a suavidade devem ser cultivadas. Nesse caso, Sócrates pretende mostrar que o exercício, aliado à filosofia, cria uma condição ideal e favorável, de tal modo que o estímulo seja igualmente dosado, (*R.* 410 e, 2, 3) “A doçura não é apanágio dá um natural dado à filosofia? Mas, se ela afrouxa, torna-o mais mole do que convém; se é bem dirigida, ficará doce e ordenado”. Por isso, o exercício tanto físico quanto espiritual foi praticado de acordo com a direção do discurso filosófico, e nunca com interesse secundário que tivesse menor importância, pois o objetivo fundamental era o equilíbrio e o fortalecimento da mente e do corpo: “Tem de se procurar também a memória, a força e o gosto pelo trabalho em todas suas formas.” (*R.* 535 c -1, 4), ou seja, trata-se da necessidade de levar uma vida equilibrada como regra fundamental para aqueles que se aspiravam se dedicar aos estudos filosóficos.

No Platonismo a vida filosófica imprime uma mudança de comportamento, esse trabalho ocorria primeiro no nível corporal, procurando dominar o “*pathos*” através da purificação das paixões. A capacidade de lidar com os aspectos mais elevados da consciência é acompanhado por uma aptidão que assimila o equilíbrio e a disciplina. Para Pierre Hadot, a principal característica do platonismo era buscar o conhecimento como propósito de vida.

O discurso platônico é inseparável da prática de viver a filosofia, essa era a exigência para um modo viver filosófico. Pierre Hadot (1999, p.109) assevera que a ciência em Platão não é puramente teórica, pois ela é uma constante busca da virtude.

⁴⁶ O atleta dá a seu corpo uma força e uma forma novas, graças aos exercícios filosóficos o filósofo desenvolve sua força de alma e transforma-se a si mesmo. A analogia pode ficar ainda mais evidente caso se considere que era precisamente no *gymnasion*, isto é, no lugar onde se praticavam os exercícios físicos, que se davam muitas vezes também as aulas de filosofia. Exercício do corpo e exercício da alma concorrem para esculpir o homem verdadeiro, livre, forte e independente. (HADOT.2004, p.272).

Os diálogos não foram escritos para informar, mas para formar. Tal é, desse modo, a intenção profunda da filosofia de Platão. Sua filosofia não consiste em construir um sistema teórico da realidade e em informar imediatamente seus leitores escrevendo um conjunto de diálogos que expõem metodicamente esse sistema, mas consiste em formar, isto é em transformar indivíduos, fazendo-os experimentar, no exemplo do diálogo ao qual o leitor tem a ilusão de assistir as exigências da razão e, finalmente a norma do bem. (HADOT, 2016, p.113).

Hadot afirma que no seio do platonismo havia um conjunto de práticas ascéticas e exercícios *protrépticos* que visavam despertar as virtudes nos postulantes. Segundo este autor, o caráter principal do discurso platônico visa criar uma harmonia que regula a forma de viver. A filosofia de Platão, sob a ótica de Luc Brisson (2010, p. 40), tem modos de operação, e não se prende unicamente no sentido instrumental ou intelectual que está contido no texto dos diálogos platônicos. Nesse primeiro modo predominam os problemas teóricos que envolvem a filosofia. O outro modo de operação é uma prática que regula os processos de aprendizagem dentro de um regime ético. Então, tal fato implica que o platonismo era uma busca filosófica que envolvia a própria existência do filósofo e seu esforço na senda do conhecimento.

A tradição platônica manteve o registro de inseparabilidade entre “*episteme*” e “*ethos*”, que qualifica a maneira antiga de vida filosófica. Uma característica comum, partilhada entre os filósofos antigos, era a noção de discipulado e filiação a uma tradição filosófica específica. O status da filosofia antiga consistia em primeiro lugar num compromisso com a própria vida. Em termos gerais, o exemplo de Sócrates, somado depois por Platão, assinala esse compromisso existencial.

Esse modelo socrático-platônico de filosofia desempenhou um papel capital. Ao longo de toda a história da filosofia antiga vamos encontrar esses dois polos de atividade filosófica que acabamos de distinguir: de uma parte a escolha de um modo de vida e de outra um discurso filosófico que a um só tempo é parte integrante desse modo de vida e explicita os pressupostos teóricos implícitos nesse modo de vida. (HADOT. 1999, pg. 116-17).

Este modelo *socrático-platônico* revela a interdependência entre teoria e modo de vida. O modo de vida era dado pelo exemplo vivo do próprio fundador da escola. Hadot (1999, p. 116) afirma o platonismo autêntico se encontra na prática do exercício da razão e da vontade. Isso é a experiência intelectual requer a vontade para dominar os sentidos e assim a mente é dirigida pela clareza da razão. Como é dito na *República* (535c1), a ambição e soberba fazem morada na alma que está fora de controle e do cuidado de si. Platão expressa de modo analógico que as paixões exercem a mesma ação cruel que um tirano, e que a tirania

das paixões leva à ruína o corpo e a mente; A esse respeito Sócrates imputa sobre “*eros*” as características que descreve os estados da tirania interior das paixões:

Vive a maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é o soberano único, conduzirá o homem a qual habita como numa cidade, a toda espécie de audácias, a fim de ele sustentar a e a sua turbulenta comitiva, a dos que penetraram nele, vindos do exterior, devido às más companhias, e a dos do interior, originárias do seu próprio feitio, que soltaram os seus liames e se libertaram. (R. 575 a, 1, 8).

A experiência do inteligível e o conhecimento das formas resultam em última consequência na intuição do Bem. Sobre essa intuição, Hadot assevera que Platão propõe que o Bem seja experimentado de uma maneira não discursiva, ou seja, pela prática dialética. Então, parece certo afirmar que o Bem é a plenitude do platonismo, e que isso se realizava diante da conquista da “*eudaimonia*”, o bem-estar e a tranquilidade da alma.

O primeiro fato que devemos confrontar é que o modo existencial da filosofia é o oposto de qualquer forma de dogmatismo teórico, opõe a toda formalidade dogmática, pois o discurso em si mesmo não garante uma posição filosófica para os antigos. A doutrina não-escrita promulgada por Reale mostra uma condição discordante do aspecto mais natural da filosofia antiga; isso quer dizer que essas doutrinas não se concatenam com aquela condição existencial necessária ao aprendizado. Da mesma forma, o fato de existir uma doutrina secreta fere o princípio de unidade entre os discursos filosóficos, principalmente quando isso se refere ao platonismo. Platão criou a Academia com o intuito comunitário, e isso abriu a possibilidade aos demais de ter um modo de vida que buscava a sabedoria.

Hadot interpreta Platão como um filósofo epistemologicamente democrático e não dogmático, e embora mesmo que seus ensinamentos exigissem uma certa disciplina e um modo de viver adequado, ele nunca obrigou ninguém a aceitar as regras da Academia.

Quando Sócrates, como vimos, dizia que a virtude é um saber, ele não entendia por saber o puro conhecimento abstrato do bem, isto é, uma disposição interior na qual pensamento, vontade e desejo são apenas um. Para Platão também se a virtude é ciência, a própria ciência é virtude. Pode-se pensar que havia na Academia uma concepção comum de ciência, como formação do homem, como lenta e difícil educação do caráter, como desenvolvimento harmonioso de toda a personalidade humana, finalmente como modo de vida. (HADOT, 2004, p.103).

Então, a essa maneira de viver e a convivência comunitária convergem a um único ideal. Assim, o Bem é necessariamente a culminância do ideal socrático-platônico, e a continuidade deste ideal não deixa de ser outra coisa senão a realização do Bem na vida prática. O Bem para Sócrates pertence à esfera da vida real, e esse princípio era aquilo que ele pretendia demonstrar na prática através de seu exemplo de vida. Através das aporias, testava

seus interlocutores se realmente sabiam o que era esse Bem; ora, o legado deste método se confirma em Platão que caracterizou como um caminho da experiência dialética. O projeto da Academia de Platão também releva a criação de uma escola comunitária voltada ao ideal do Bem, ou seja, isso mostra que sua finalidade também era vivenciar esse ideal de forma fraterna. Por isso, ele afirma na *República*:

Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludiras a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência. (R. 517 b -4, c, 5).

Se a elevação é a constante vida de exercícios espirituais e práticas ascéticas aliadas ao discurso filosóficos, e essa vida de experimentação dialética e de superação das paixões leva ao caminho do que é mais verdadeiro: o Bem em si, o puro exemplo de domínio de si pela inteligência e pela vontade. Como é dito por Sócrates, a visão e a elevação da alma têm por motivos o altruísmo no sentido mais nobre desse termo. E o Bem é necessariamente a realização pelo exemplo desta maneira de viver filosófica. Desse modo, faz transparecer que a própria Academia de Platão é o reflexo da cidade ideal que é descrita exhaustivamente na *República*.

5.5 A DIALÉTICA COMO INICIAÇÃO

A filosofia comporta tanto um conhecimento teórico quanto uma escolha existencial, que exige uma conversão, e tem como fundamento a equanimidade entre o discurso, a vida diária e a prática dos exercícios. Estes requisitos são inseparáveis, e nesse caso podemos dizer que essa conversão é uma iniciação, pois ela é a adoção do discurso da escola, o alinhamento de acordo com os princípios éticos e a prática do viver filosófico que cada uma preconizava.

No caso do platonismo, a iniciação é necessariamente dialética e isso significa dizer que os alunos eram iniciados não em uma doutrina, ao contrário disso era treinados num método filosófico bastante rigoroso e sofisticado. Nesse aspecto a dialética não oferece uma doutrina pronta como conteúdo reservado a poucos: ela é progressiva e não é linear, sendo uma inquirição que pode até mesmo questionar seus próprios resultados.

Os argumentos de Hadot⁴⁷ a respeito da identidade do platonismo mostram uma ética do discurso diferem das teses de Reale, no sentido da veracidade histórica e do modo de vida das escolas da antiguidade. A questão das doutrinas orais é um dos pontos mais problemáticos de acordo com isso, pois confirmam uma condição de caráter exclusivista e restritivo. Em segundo lugar, isso sugere uma contradição, sendo que Reale afirma que elas são oriundas da tradição que perpetuou o verdadeiro ensinamento de Platão. Nesse caso, essa tradição também exhibe o mesmo registro elitista que mantém certos segredos a uns poucos escolhidos.

Essa ética do discurso explica a liberdade de pensamento que, pode-se vislumbrar, reinava na academia, seus alunos professavam teorias que não estavam totalmente de acordo com as de Platão, ..., nota-se sobre o tema da doutrina das ideias, e mesmo da definição do bem (HADOT, 2004, p.102).

De acordo com isso, essa condição compromete a veracidade das doutrinas de Reale, e conforme vimos, a perspectiva de Hadot sugere que o valor central que regia a antiga escola de Platão era o próprio Bem, entendido como um ideal no sentido epistemológico e educacional. Esse ideal assegurava que qualquer pessoa que tivesse vontade e uma boa disposição para o aprendizado estaria em condições de ingressar nos estudos filosóficos.

Sendo assim, podemos afirmar que o estatuto dessas doutrinas implica um fato completamente oposto à constituição pedagógica da Academia; ou seja, as teses de Reale afirmam necessariamente o contrário sobre essa ética que registra o modo de vida filosófico do platônico e da comunicação do saber filosófico, que era vivenciado no sentido de ser uma comunidade de estudantes.

Como tornaremos a dizer, não se deve representar como se fez demasiadas vezes, a Academia e as outras escolas filosóficas de Atenas como associações religiosas adoradoras de Musas. Sua função corresponde apenas à utilização do direito de associação em vigor em Atenas. Havia, parece, duas categorias de membros de um lado os mais velhos, investigadores, de outro os mais jovens, os estudantes. Estes últimos por exemplo, parecem ter desempenhado, com seus votos papel decisivo na eleição de Xenócrates como segundo sucessor de Platão. O primeiro, Espeusipo, teria sido escolhido pelo próprio Platão. Na antiguidade, era significativo o fato de duas mulheres, Axiotheia e Lasteneia terem sido alunas de Platão e Espeusipo (HADOT, 1999, p. 96).

Isso mostra que existiam alunos mais avançados e mais experientes, como pesquisadores e hábeis dialéticos, pois como foi já dito, o próprio Platão admitia que seus

⁴⁷ Se ainda não foi questionado doutrinas não escritas nas demais escolas da antiguidade a questão deve ser posta em pauta: Somente no platonismo ocorre essa tradição oral?

alunos o questionassem. Os alunos mais experientes seriam os professores dos noviços, estes como estudantes deveriam aprender principais elementos da filosofia platônica. Os discípulos mais velhos fizeram o trajeto e cumpriram o currículo oferecido aos iniciantes, portanto cabe a tarefa de conduzi-los. Uma observação importante que Hadot levantou é que os mais velhos são investigadores que dedicaram suas vidas aos ensinamentos de Platão e a perpetuação dos mesmos. Se essa investigação é conforme idealizou Platão através do método dialético e da inquirição em grupo, não há garantia que seus ensinamentos foram perpetuados fielmente pelos seus sucessores. Segundo Brandão, “Uma das características mais interessantes do médio-platonismo é a sua interpretação da teoria das ideias, que difere em mais de um ponto do que foi exposto por Platão” (BRANDÃO, 2006, p. 179). Assim, deve ser levado em consideração que houve mudanças nos ensinamentos, e que a atividade professoral dos sucessores do ateniense provavelmente submeteu a dialética a segundo plano, privilegiando um conjunto de doutrinas pessoais. O caso do problema do Uno-Bem, ponto central das *Agrapha Dogmata*, parece ser uma doutrina dos alunos sucessores que não admite o questionamento dialético⁴⁸. Em suma, o problema é que estes conhecimentos secretos são posteriores a Platão e surgem com maior intensidade no momento que Hadot chama de período de transição; nesse período a filosofia para de ser ensinada como era na antiguidade e passa ser comentada e interpretada.

Assim como iniciação tem sentido metafórico, ela também se associa a uma necessidade pedagógica como exercício espiritual. Desse modo, a dialética tem funções específicas, como introduzir e conduzir a investigação a caminhos ainda não percebidos. Hadot observou que Platão utiliza um recurso para provocar no leitor um efeito análogo àquele que os discursos vivos de Sócrates, ou seja, isso vem mostrar que Sócrates sempre tende a introduzir o ouvinte a questões ligadas a coisas que este ignora ou desconhece. Assim, o discurso de Sócrates é dado em camadas, as quais compõem os níveis de seu ensinamento que seguem das aparências para as ideias:

⁴⁸ A discussão da existência das ideias também desempenhava um papel importante entre os primeiros discípulos de Platão. Enquanto alguns não aceitavam-na, como Aristóteles e Espeusipo, sucessor de Platão na direção da Academia e seu sobrinho, outros propunham novos argumentos a seu favor. Uma síntese da discussão foi feita por Aristóteles, em *Sobre as Idéias* – texto que não chegou até nós, mas de que temos certo conhecimento pelas citações de Alexandre de Afrodísia em seu comentário à *Metafísica* A9. No entanto, nenhum dos argumentos apresentados por Alcínoo é mencionado por Aristóteles ou Alexandre de Afrodísia. Tal situação é provavelmente decorrente do interesse dos médio-platônicos pela filosofia aristotélica, já que tentavam concilia-la com o platonismo – sintoma dessa postura é a afirmação, contida no capítulo VI do *Didascálicos*, de que as dez categorias aristotélicas se encontram no *Parmênides* de Platão. (BRANDÃO, 2006, p.182,83).

Em quase todos os diálogos socráticos de Platão sobrevém um momento de crise no qual o desencorajamento toma os interlocutores. Eles não tem mais confiança na possibilidade de continuar a discussão; o diálogo corre o risco de se romper. Então Sócrates intervém: ele toma para si a perturbação, a dúvida, a angústia, dos outros, os riscos da aventura dialética; ele inverte assim os papéis. Se há um revés, isso será sua própria dificuldade. (HADOT, 2012, p.11, 12.).

Observando o momento que instaura a maior dificuldade, e o interlocutor se depara com a angustia e se vê sem mais alternativas e sem motivos para continuar, ocorre uma mudança de níveis ou uma inversão no modo em que o diálogo era conduzido. E o principal interesse está nesta retomada e na inversão dos papéis como forma de esgotar as possibilidades e tomar um novo caminho. Isso é visto como uma forma de condução para o fenômeno da conversão, e Sócrates como se fosse alguém que pegasse na mão do interlocutor e o conduzisse para um outro caminho. Naturalmente, essa condução para fora da caverna é ao mesmo tempo uma conversão, ou voltar o olhar para outra região e outra forma de ver e viver.

Esse é um tipo de exercício dialético capaz de iniciar e depois romper para retomar em seguida uma nova iniciação que pretende levar a questões mais profundas e a camadas ainda ignoradas. O interlocutor é introduzido no exercício dialético, onde são testadas algumas soluções, e neste movimento ocorre o desgaste das possibilidades e surge a perturbação diante da complexidade das questões. É sob esse aspecto que ocorre a iniciação no ouvinte que agora está sofrendo os impactos do método dialético e que passa por sucessivas etapas buscando se afastar das aparências e se aproximar conhecimento das ideias “Logo a opinião visa um objeto, e a ciência outro, cada uma segundo a potência que lhe é própria” (R. 477 b- 8, 9). E se existir um meio termo entre a ignorância e a ciência deve-se indagar se isso conduz ou não ao tipo de percepção contraditória de um mesmo objeto que há de ser conhecido⁴⁹. Logo, Platão mostra que cada modo de percepção resulta em conclusões diferentes. E nesse aspecto a opinião seria o oposto da ciência⁵⁰, no que se refere ao modo que julgamos por seus respectivos resultados “portanto, a ciência, uma vez que respeita por natureza ao Ser, não se destina a conhecer o que é o Ser? (R. 477 b- 11, 12). Esse plano dirigido ao aspecto epistêmico sugere que a potência do intelecto supera a potência dos sentidos, logo a opinião⁵¹ é variável e muda conforme os a percepção individual: “a potência que nos permite julgar pelas aparências não é senão a opinião” (R. 477 e- 3, 4). O problema de julgar pelas

⁴⁹ R.477 b- 1

⁵⁰ R.477 b- 6

⁵¹ R.477 b- 4

aparências é a falta de segurança e em relação ao que é percebido entre um indivíduo e outro, pois ambos podem não concordar sobre o que foi percebido.

A dialética é uma prática que elimina a confiança cega nos sentidos, diminui a crença nas opiniões a fim de estimular o questionamento intelectual e o uso da razão. No sentido progressivo, determina abandonar a crença nas opiniões e partir para uma investigação cada vez mais racionalizada. O exercício dialético pode ser visto no *Fedro*, que mostra esse processo em uma outra perspectiva “Pois carece que o homem entenda segundo o que se chama ideia das muitas sensações à unidade, por raciocínio concebida” (*Phd.* 249 b-c). Esse exercício de recondução que traz de volta a percepção de fora para dentro, do exterior para o interior; também é um exercício de rememoração que avalia os pensamentos.

Eis por que justamente só cria a reflexão do filósofo; pois àqueles seres sempre remonta de memória, conforme pode, aos quais juntamente remonta um deus por ser divino. Ora, quando de tais lembranças corretamente se utiliza um homem, e em perfeitos mistérios perfeitamente se inicia, é o único a se tornar essencialmente perfeito (*Phd.* 249 c-d).

Os mistérios aqui se referem tanto à busca quanto ao resultado, pois a dialética não tem em mãos a resposta antes de seguir este árduo caminho, e pela reflexão e pelas faculdades do intelecto, principalmente a memória, adquire-se confiança nos resultados da inquirição. Então, ao testar e rememorar as etapas de cada momento dessa busca, o filósofo se lança num território inédito onde encontra pela razão de forma perfeitamente intelectual os elementos do conhecimento que buscava e que ainda não tinha encontrado.

De acordo com isso, essa condição compromete a veracidade das doutrinas de Reale⁵². O estatuto dessas doutrinas implica um fato completamente oposto à constituição pedagógica

⁵² Nesse caso Reale modifica o caráter do platonismo no sentido de alterar e incluir elementos alheios a este. Nesse caso, a doutrina dos princípios é incompatível com o Platonismo, além disso, ocorre outro problema que subjugue a teoria das ideias, incluindo números e princípios como a diáde e o uno. A isto acrescentam-se que a existência de uma tradição indireta derivada, sobretudo, pela autoridade de Aristóteles, que sugere que doutrinas foram expostas oralmente por Platão na antiga escola grega. Contudo, o conteúdo de tais doutrinas não parece guardar nenhuma correspondência com os diálogos. E desse modo podemos duvidar destas doutrinas pois não fica claro qual é o critério que define uma proximidade entre os escritos de Platão e estas doutrinas. Desse modo, é impossível estabelecer uma relação de compatibilidade entre estas duas fontes, e com isso assumir que tais doutrinas se definem como o pensamento efetivo de Platão é o mesmo que confiar numa miragem. Trabattoni (2012) indaga sobre qual seria o percurso mais viável para conhecer o pensamento de Platão, e quais eram os objetivos deste ao escrever seus diálogos. Obviamente o melhor percurso não seria a opinião de seus alunos. No sentido mais estrito, as afirmações menos confiáveis são aquelas que emitem julgamentos duvidosos a respeito dos escritos platônicos: “Existe um ponto de referência fixo a partir do qual se possa reconstruir o pensamento platônico?” (TRABATTONI. 1999, p. 24).

da Academia; ou seja, as teses de Reale afirmam necessariamente o contrário da ética do discurso platônico e da comunicação do saber filosófico.

Reale defende a existência de uma aristocracia vigente no seio da antiga escola. E ainda podemos observar a inserção de uma classe privilegiada em detrimento ao público restante e aos demais alunos. Somente essa classe ou grupo seletivo teria acesso ao nível esotérico e oral dos ensinamentos de Platão. Naturalmente, a própria *República* defende que apenas os filósofos poderão ter acesso ao mais alto ensinamento através da dialética, que é uma técnica restrita àqueles que atingem o cume dos estudos. Porém, a prática da Academia leva a outra direção, a crermos em Hadot, demonstrando que, em termos de propósito educacional, todos eram treinados para viver conforme o Bem. A justificação dessas teses revela que Reale transfere formas de organização de tempos históricos diferentes e opera um deslocamento que imputa os padrões instituídos pela escolástica para o tempo dos antigos filósofos. Esse deslocamento é enganoso, pois a realidade dos escolásticos medievais não condiz com o período grego.

6. CONCLUSÃO

Os diversos problemas constatados pela redução da ideia de Bem a um conceito não conseguem fornecer uma solução satisfatória da questão, e sendo assim, a metafísica do Bem é a melhor abordagem a este problema. E sobre isso, também incluímos que essa abordagem se dirige ao Platonismo autêntico, conforme explanado por Altman, e isso se confirma pela atividade intelectual, filosófica e política, exposta como uma longa jornada de aprendizado filosófico que pode ser aplicada à realidade concreta da vida prática. O testemunho de Hadot mostrou que o discurso filosófico de Platão se confirma pela maneira de viver, e que Platão justifica sua filosofia pela ação política. E assim percebemos o entrelaçamento temático que compõe sua filosofia, os ensinamentos propagados pelo discurso e um modo de vida que justifica uma escolha filosófica; a garantia do próprio discurso é sobretudo assumir uma posição ativa tanto filosófica quanto política. Em contraposição a isso, exibimos um julgamento a respeito das doutrinas orais, e mostramos que elas implicam certas contrariedades a esses aspectos e elementos essenciais do Platonismo. Logo, a tentativa de Reale apresentá-las como um conteúdo esotérico e secreto não se sustenta. Na realidade tais doutrinas não se prestariam mesmo como suplementos em relação aos escritos de Platão. É notável o fato discrepante que Altman revela, no sentido mais simples, de que as doutrinas não se assemelham ao estilo de Platão, justamente pelo fato que elas vêm de outras fontes e autores. Em continuidade as teses aprimoradas por Reale ferem o sentido epistemologicamente democrático, de livre debate de ideias, que o próprio Platão definiu como regimento interno da *Academia*. Ao mesmo tempo, é contraditório afirmar que Platão tenha pretensão de separar uma elite de alunos em detrimento aos demais, e definir uma classe aristocrática dentro de sua escola.

Os fatores mais importantes em relação à oralidade de Platão devem ser vistos em primeiro lugar como o *lógos* filosófico e como a determinação cultural do espírito grego no ato de proferir discursos tanto na política quanto na cultura do povo grego. Platão escreveu seus diálogos e podemos ver quais eram as intenções destes escritos, ou seja, Platão escreveu não somente para registrar, mas para manter os pontos principais de seu ensinamento para futuros desenvolvimentos. E o que é indispensável neste caso é que seus escritos fornecem antes de tudo um exemplo de atitude a ser utilizada de forma prática na vida.

O próprio Reale afirmou, através da noção de paradigmas de interpretação, que o médio-platonismo sofre mudanças que surgiram da interpretação dos ensinamentos do mestre pelos discípulos, e isso sucede numa linha de continuidade. Cada paradigma sugere mais afastamento devido a mais influências externas que interligam interpretações de épocas

distintas. Dessa forma, paradigmas definem simplesmente o distanciamento dessas interpretações diante dos ensinamentos de Platão.

A respeito do sentido Platônico do amor à filosofia, podemos seguramente afirmar que este é ao mesmo tempo o amor ao Bem, e este amor não é excludente, pelo fato que o Bem não é um conteúdo secreto que foi revelado por uma tradição indireta e tardia. Da mesma forma, o Bem não é o uno promulgado por Plotino como experiência mística, nem um conceito numérico de origem pitagórica. A argumentação oferecida por Altman toma o próprio símile da Linha Dividia para afirmar que o Bem é Anipotético e pertence ao *nous*. O Uno pertence à diánoia, sendo uma hipótese não interrogada e deixada sem demonstração. Para Altman, basta recorrer a uma leitura atenta para perceber pelo próprio texto do Livro VI que a ideia do Bem é situada no ponto mais alto da Linha Dividida, e que o método matemático é um momento de transição onde ocorre a primeira elevação ao cume do inteligível. Altman resolve os problemas reconhecendo a atividade pedagógica de Platão, afirmando que os ensinamentos estão nos próprios escritos e que estes compõem um programa de estudos. A confirmação disso é dada no seio da *República*, como diálogo principal que apresenta os problemas básicos do platonismo, sendo assim cada diálogo teria a função específica de aprofundar um ou mais temas. O mais importante, em suam, é perceber o valor central da ideia do Bem como ensinamento magistral do platonismo e plano curricular dos estudos da Academia.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 1ª edição. São Paulo. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AGOSTINHO, Aurélio. **A Natureza do Bem**. 2ª edição, Tradução: Carlos Ancêde Nogueira. Rio de Janeiro: Sétimo Selo. 2006.
- ALBERT, Karl. **Platonismo**: Caminho e essência do filosofar ocidental. 1ª edição. Tradução: Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- ALMEIDA, Nazareno Eduardo. **A Metafísica Platônica como Método das Formas**, Revista Dissertatio, Pelotas, nº 49, pg. 175 – 245, 2019.
- _____. **Os Princípios da Verdade no Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles**. Revista Princípios, Natal, nº 23, p. 05 – 63, 2008.
- ALTMAN, W. **Plato the Teacher: The Crisis of Republic**, Lexington Books, USA, 2012.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1ª edição. Tradução: Alferdo Stork, Porto Alegre, Editora Artmed S/A, 2009.
- _____. **Metafísica**. Tradução: Giovanni Reale, Revisão: Marcelo Perine, 3ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 2002.
- BENSON, Hugh, H. **Platão**: Explorando Grandes Autores. 1ª edição. Tradução de Marco Antônio de Ávila Zingano, Porto Alegre: Editora Artmed S/A, 2011.
- BRANDÃO, Bernardo Lins. **Filosofia como modo de vida em Plotino**. Revista Diálogos Mediterrâneos. Número 4 junho de 2013. Universidade Federal do Paraná.
- _____. **O Problema do Misticismo em Plotino**. Revista Estudos Filosóficos, nº10, p. 29 – 39, DFIME, UFSJ, São João Del Rei, MG, 2013.
- BRISON, Luc.; PRADEAU, Jean François. **Vocabulário de Platão**. 1ª edição, Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. **Introdução a Filosofia do Mito**. 1ª edição, São Paulo: Editora Paulus, 2014
- _____. FRONTEIROTTA, Francesco (Orgs.). **Platão**: Leituras. 1ª edição, Tradução: João Carlos Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- CAIRNS, Douglas; HERRMANN, Fritz-Gregor; PENNER, Terry. **Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic**. Edinburgh Leventis studies 4, Edinburgh University Press, 2007.
- CAMPOLINA, Mirian Diniz Peixoto. PIMENTA, Marcelo Marques. ; REY, Fernando Puente. **O Visível e o Inteligível – Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga**. 1ª edição, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

CASERTANO, Giovanni. **Paradigmas da Verdade em Platão**. 1ª edição, Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Uma Introdução a República de Platão**. 1ª edição, Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Editora Paulos, 2011.

CELESTE, Maria de Souza. **A Transcendência do Bem em Platão**. Revista Kairós, volume 9, nº 2, p. 121 – 139, Fortaleza 2012.

CROSS, R. C; WOOZLAY, A. D. **Plato's Republic: A Philosophical Commentary**. Macmillan Press, London, 1964.

CUNHA, Bezerra Cícero. **Compreender Plotino e Proclo**. 1ª edição. Petrópolis: Editora vozes, 2006.

DI CAMILO. Silvana Gabriela. **Las Criticas de Aristóteles a Platón en Metafísica I, 9**. Revista Filósofos, Goiânia, v 15, n 1, p. 169-195, 2010

ENGLER, Maicon Reus. **Plato the teacher: the crisis of Republic (William Altman)**, resenha, Revista Hypnos, Puc.Sp, v.30, p. 139-146

_____. **On Plato's interpretation of his own philosophy: Phaedo's testimony on the diaphorá between poetry and philosophy**. XI SYMPOSIUM PLATONICUM; PLATO'S PHAEDO. Editora Annablume, São Paulo, 2016, p. 1-8.

GADAMER. Hans Georg. **A ideia do Bem em Platão e Aristoteles**. 1º edição, Martins Fontes, São Paulo, 2009.

_____. **Verdade e Método**. 3º edição. Tradução: Flávio Meurer, Petrópolis: Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1999.

GOLDSCHMITD, Victor. **Os Diálogos de Platão**. 2ª edição. Tradução: Dion Davi Macedo, São Paulo: Edições Loyola, 2003.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga**, 1ª edição, São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. **Elogio a Sócrates**, 1ª edição, São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. **Philosophy as a Way of Life**. 1º edition, English traduction, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1995.

_____. **La Philosophie comme manière de vivre**. 1º publicacion, Éditions Albin Michel, Paris S.A, 2001.

JAEGER, Werner. **Paidéia: A formação do homem grego**. 6ª edição, Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JULIAS, Annas. **An introduction to Plato's Republic**. Oxford University Press, Oxford, 1981.

JOSEPH, Horace William Brindley. **Knowledge and the Good in the Plato's Republic**. Greenwood press publishes, Oxford University, 1948.

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**, 5ª edição, Editora Perspectiva, São Paulo, 1998.

MARÍAS, Julias. **História da Filosofia**. 1ª edição, Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERLAN, Philip. **Dal Platonismo al Neoplatonismo**. Tradução Italiana: Enrico Peroli. Milão. Editora: Vita e Pensero. 1975.

MORAVCSIK, Julius. **Platão e Platonismo**: Aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética. 1ª edição, Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006

NARTOP, Paul. **Teoria das ideias em Platão**: Uma introdução ao idealismo. 1ª edição, Tradução: Euclides Calloni e Saulo Krieger. São Paulo: Paulos 2012

PENNER, Terry. **The Forms, the Form of the Good, and the Desire of Good, in Plato's Republic**.

PLATÃO. **A República**. 14ª edição. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. **Fedro**. 1ª edição. Tradução: José Cavalcante de Souza. São Paulo, Editora 34, 2016.

_____. **Carta VII**, Tradução: José Trindade Santos, Juvino Maia Jr. Puc Rio. Edições Loyola, 2008

PLATO. **The Republic**, Books VI – X. Translation: Paul Shorey. Harvard University Press, Cambridge, London, England. 1935

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. 2ª edição. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. **História da Filosofia**: Filosofia pagã antiga, 3ª edição, Volume 2. Tradução: Ivo Storniolo, São Paulo: Editora Paulos, 2007.

ROBIN, Leon. **La theorie platonicienne des idees et des nombres d'après Aristote**. Paris, Alcan, 1908.

ROSS, W.D. **Plato's Theory of Ideas**. Oxford University Press, 1952.

SANTOS, Bento Silva. **A Metafísica do Bem na República (Livros V – VII) de Platão**. Revista Síntese, Belo Horizonte, volume. 35 nº. 113, p. 318 – 339, 2008.

SCHAFER, C. **Léxico de Platão**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola 2012.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Introdução aos diálogos de Platão**. 1ª reimpressão. Tradução: Georg Otto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SZLEZÁK. Thomas. A. **Ler Platão**. 1ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TRABATTONI, Franco. **Platão**. 1ª edição. Coimbra: Editora Anablume, 2002.

_____. **Oralidade e escrita em Platão**. 1ª edição. Tradução: Fernando Eduardo de Barros Ruy Puente, Roberto Bolzani filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

TRINDADE, José Santos. **A Construção do conhecimento**. 1ª edição, São Paulo: Editora Paulos, 2002.

VEGETTI, Mario. **Guida alla lettura della Repubblica di Platone**. 4ª Edizione, Roma 2007: Editore Laterzi.

_____. **Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX**. 1ª edição. Tradução: Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Editora Anablume, 2010.

XAVIER, Dennys Garcia. Cornelli, Gabriele (Orgs.). **A República de Platão: Outros olhares**. 1ª edição, São Paulo: Edições Loyola, 2011.

ZINGANO, Marco. **Platão e Aristóteles: O fascínio da Filosofia**. 2ª edição, São Paulo: Editora Odysseus, 2005.