UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SHEILA PAULINO E SILVA

Phronesis e Noesis em Platão
A Excelência do Pensamento Filosófico
Versão Corrigida

São Paulo

2016

SHEILA PAULINO E SILVA

Phronesis e Noesis em Platão
A Excelência do Pensamento Filosófico

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Silva, Sheila Paulino e Silva
Phronesis e Noesis em Platão: A Excelência do
Pensamento Filosófico / Sheila Paulino
e Silva Silva ; orientador Roberto Bolzani Filho
Bolzani. - São Paulo, 2015.
245 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. PLATONISMO. 2. FILOSOFIA GREGA. 3. RACIOCÍNIO
(PENSAMENTO). 4. DIÁLOGOS. 5. 586. I. Bolzani,
Roberto Bolzani Filho, orient. II. Título.

Para os meus pais
Dona Claudinéia e Sr. Valter, os quais,
sem saberem, ensinaram-me a
importância de questionar sempre.

Agradecimentos

Meus francos agradecimentos ao meu orientador Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho pela oportunidade.

Aos Professores Francis Wolff da École Normale Supérieure- Paris pela preciosa orientação e Dimitri El Murr da Université de Paris I pela generosa acolhida.

Pela gentil e orientadora arguição no exame de qualificação, meus agradecimentos à Professora Eliane Christina de Souza (UFSCAR) e Marco Antônio Zingano (USP).

Aos professores Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes e Prof. Adriano Machado Ribeiro pelo diálogo em aulas e corredores.

Aos colegas e professores dos estudos clássicos com os quais muito pude aprender nos grupos de estudos: Maria Eduarda Oliveira, Prof. Dr. André Malta, Vicente de Arruda Sampaio e especialmente ao colega e professor de língua grega Márcio Mauá Chaves Ferreira, por emprestar inteligência e entusiasmo.

Ao pessoal da secretaria: Maria Helena, Mariê, Luciana, Geni e Susan.

Meu muito obrigado aos amigos: Deborah Akemi, Leila, André, Mayra, Marina, Rineu Quinaglia e Prof. Dr. Thomaz Kawauche. À minha mãe, irmãos e à Nina.

A realização desta pesquisa não seria possível sem as bolsas de estudos que me foram concedidas: a bolsa de doutorado do Conselho Nacional de Pesquisa – CNPQ, a qual garantiu que eu pudesse me dedicar exclusivamente a esta pesquisa, e a “bolsa-sanduíche” concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, imprescindível para a realização dos estudos em Paris.

RESUMO

SILVA, S. P. *Phronesis e Noesis em Platão - A Excelência do Pensamento Filosófico*. 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Pretende-se averiguar, neste trabalho, a concepção de pensamento, ou inteligência, que os diálogos A República VI e VII e Fédon apresentam. Trata-se de pontuar a partir da análise das questões que envolvem o trabalho cognitivo da alma, mais precisamente os temas sobre o conhecimento, a reminiscência, o método dialético e a apreensão das ideias, a concepção de excelência da racionalidade que o pensamento filosófico sugere. Dada a hipótese de que os diálogos oferecem uma visão de aquisição de superioridade da alma, visão coincidente em muitos aspectos, tem-se a sugestão do pensar nos termos de atividade e de estado igualmente superiores, ou excelentes, no qual se tem a plena realização das capacidades racionais. O cerne da pesquisa consiste em verificar na descrição da atividade filosófica o que caracteriza a inteligência e obter uma compreensão acerca desse trabalho do pensamento em sua máxima capacidade, o qual se desenvolve na busca do conhecimento que possa dizer acerca das questões mais importantes, como o Bem e a imortalidade.

Palavras-chave: inteligência, excelência, superação, filósofo

ABSTRACT

SILVA, S. P. φρόνησις and Νόησις in Plato – The Excellence of Philosophic Thought. 2015. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

It is intended to investigate, in this paper, the concept of thought, or intelligence that is presented in the dialogues Republic VI and VII and Phaedo. It concerns to point out from the analysis of the issues surrounding the cognitive work of the soul, more precisely the themes about knowledge, the reminiscence, the dialectical method and the apprehension of ideas, the concept of the excellence of rationality that the philosophical thought suggests. Given the hypothesis that the dialogues offer a view on acquisition of superiority of the soul, coinciding view in many aspects, there is the suggestion of thinking in terms of activity and state equally superior or excellent, in which one has the full accomplishment of the rational capacities. The research core consists in verifying the description of philosophical activity which characterizes the intelligence, and acquiring an understanding of this work of the thought in its full capacity, which develops in the pursuit of the knowledge that can tell about the most important issues, such as Good and immortality.

Key-Words: intelligence, excellence, resilience, philosopher

Lista de abreviaturas

A República = Rep.

Fédon = Fed.

Ménon = Men.

Teeteto = Teet.

Fedro = Fedr.

Livro ou livros = Liv.

Sumário

Parte I *A República*

Introdução.....	8
I. A Excelência do Filósofo	15
1.1 O filósofo governante.....	16
1.2 A melhor parte da alma	19
1.3 O Conhecimento dos valores.....	23
1.4 O objeto de desejo do filósofo.....	30
1.5 A postura intelectual.....	33
II. A Cognição.....	37
2.1 Aquisição da ideia do Bem.....	37
2.2 A relação entre a ideia do bem e o pensamento	41
2.3 Distinções entre os domínios.....	51
2.4 Verdade e cognição no domínio sensível	56
III. Atividade Inteligente	63
3.1 O método matemático e a διάνοια.....	65
3.2 O método dialético e a νόησις.....	76
3.3 A função da dialética.....	83
3.4 Inteligência e cognição.....	89
IV. A inteligência: elevação pela experiência do conhecimento	93
4.1 Operações e regras do pensamento	93
4.2 A alegoria e a condição da alma.....	101
4.3 Mobilidade do pensamento: ἀνάβασις	105
4.4 A orientação para a ideia do bem: a παιδεία e καταμανθάνω	110
4.5 Estímulo para a cognição e superação do sensível.....	117
V. A perspectiva da inteligência:	125
Conclusões sobre a νόησις	133

Parte II *Fédon*

I.	O sentido de φρόνησις e o inteligível.....	139
1.1	O filósofo à beira da morte.....	139
1.2	O pensar e o estado de morte	142
1.3	Primeiro sentido de φρόνησις: pensamento puro	146
1.4	Subsistência da alma e a faculdade cognitiva	157
II.	A natureza inteligível	161
2.1	A reminiscência como ato e operação cognitiva	161
2.2	αἴσθησις como estímulo na ἀνάμνησις.....	173
2.3	Aquisição na reminiscência.....	176
2.4	Distinções entre alma e corpo	181
2.5	Alma inteligente e aquisição da φρόνησις.....	183
III.	A φρόνησις e o λόγος: o exercício filosófico	190
3.1	Questionamentos sobre o fundamento do λόγος	193
3.2	Sobre o uso e a validade do λόγος.....	198
3.3	αἰτία e νοῦς: elementos do discurso filosófico	204
IV.	Atividade do puro pensamento.....	208
4.1	O bem, o melhor e a noção de causa	209
4.2	A verdadeira causa e o uso da hipótese.....	211
4.3	Dialética e Teoria das Ideias: método e objeto do pensamento.....	214
	Conclusões sobre a φρόνησις.....	219
	Conclusão geral	222
	Bibliografia	224

Introdução

O que é o pensamento? Antes de se embrenhar na questão que motivou esta pesquisa é necessário se dispor a seguir os caminhos ora tortuosos que os textos colocam para o seu leitor. Deve-se dizer que essa não é uma questão formulada nesses termos, com este enquadramento aparentemente direto, mas erige e tem suas resoluções na medida do que pede o tratamento do assunto tema de cada diálogo. Talvez à exceção do *Teeteto*, diálogo o qual apresenta a necessidade de discernir acerca do trabalho intelectual em oposição às sensações para defender a razão como faculdade cognitiva¹, e do *Sofista*, onde Platão se obriga a responder acerca da possibilidade do falso e, desse modo, mostrar a saída para um *lógos* verdadeiro², as indagações sobre a atividade do pensamento é dada na maioria das vezes como um questionamento sobre o próprio exercício intelectual. No desenrolar do exercício dialógico, incontornavelmente os dialogantes se deparam e precisam, em alguma medida, pontuar algo acerca do exercício racional para dar prosseguimento à investigação.

Embora postas nesses termos, não se deve concluir que sua importância é deixada em segundo plano. Ao contrário, trata-se de uma questão pela qual todas as outras em análise ganharão legitimidade e revelarão seu fundamento filosófico. Sem a certeza de o diálogo, ou no sentido mais técnico, o método dialético, constituir de fato uma atividade cognitiva de onde se pode apreender algum conhecimento, ou sem a segurança de seus resultados como conclusões válidas, a inquirição do filósofo não alcançaria seus objetivos e a investigação filosófica seria inócua.

Os aspectos da atividade do pensar, tal como as várias concepções que se pode ter acerca dele, são dadas concomitantemente às indagações e respostas que compõem o diálogo filosófico. Parece não fazer sentido mostrar o pensar senão em sua atuação. De fato, não parece apropriado tomar o pensamento como uma entidade ou instância

---

1 *Teeteto* 189e: “Mas por pensar entendes a mesma coisa que eu?” *Teeteto* trad. Carlos Alberto Nunes Ed. UFPA 2001 3a. edição

2 *Sofista* 263d9-e1: “- E então, não é evidente, desde já, que o pensamento, a opinião, a imaginação, são gêneros suscetíveis, em nossas almas tanto de falsidade como de verdade? (...) Compreenderás mais facilmente a razão se me deixares explicar em que eles consistem e em que diferem um dos outros.” *Sofista* Trad. Jorge Poleikat e João Cruz Costa Ed. Abril Cultural 1972

independente, ainda que muitas vezes seja inferido e analisado de modo destacado, tal como sugerem as divisões e classificações da linha no Livro VI d'A *República*³ e a formulação de pensamento puro no *Fédon*⁴. Tais ocorrências se dão, a meu ver, segundo o foco narrativo e o contexto em que se dá ênfase à atividade mais nobre da alma. Parece plausível supor que Platão talvez adote como estratégia não perguntar acerca da racionalidade nesses termos por preferir chamar toda a atenção, evidentemente, para o tema eleito. Ou ainda, é possível conjecturar que a opção de dedicar um diálogo para responder exclusivamente a esta questão obrigaria o filósofo a acomodar ou a encaixar subordinadamente os demais temas às definições ali atribuídas, como uma peça nuclear que faz funcionar as outras que integram um sistema perfeito - concepção de conjunto que, diga-se de passagem, parece estar longe de ser aquela que se pode encontrar nos diálogos. O tema do pensamento, mais precisamente da racionalidade em seu modo mais alto, mostra, assim, suas características de acordo com o que pede a questão, pois sua realização enquanto capacidade se dá com o desenrolar da investigação.

A polissemia que se atribui aos termos νόησις e φρόνησις demonstram tal complexidade. Ambos assumem ao longo das explanações vários sentidos, ganhando, assim, diversas traduções, tais como saber, razão, bom senso, de acordo com a tônica e com o argumento em que se analisam as questões propostas. De maneira parecida, a tradução por conhecimento parece seguir a coerência do contexto expondo junto com as questões acerca do pensar em seu grau de excelência a tese sobre o verdadeiro conhecimento. Tais nuances de sentido, quando consideradas, propõem uma interpretação sobre a passagem e sobre o próprio pensamento que muitas vezes vai além da reafirmação da concepção de conhecimento e de inteligência. Não se trata, evidentemente, de tentar fixar um sentido para cada termo que designa uma atividade intelectual, tampouco considerar as distinções que os textos oferecem sobre o pensar um exercício a fim de precisar uma nomenclatura. Vale a pena verificar o sentido que Platão parece atribuir ao termo e, ao mesmo tempo, o que se pode apreender da questão com essa atribuição⁵. Desse modo, não se deve admirar as várias perspectivas em que ele é dado e a evolução de seu refinamento no interior dos diálogos e na aproximação

---

3 As citações do texto serão realizadas a partir da edição brasileira Platão *A República* tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado Martins Fontes São Paulo 2006

4 Para as citações em português utilizar-se á Platão *Fédon* tradução Maria Teresa Schiappa de Azevedo Imprensa Oficial UNB 2000

5 Platão esclarece ao fim do Livro VII a verdadeira intenção ao realizar as distinções e as designações acerca dos métodos e da atividade racional neles envolvido. Longe de ser uma discussão sobre o nome com o qual se deve referi-los, diz pretender examinar as questões que suscitam (Rep. 533d3).

possível entre as obras. Parece ser mais eficiente mostrar as características da razão em seu exercício por ser a sua atividade o meio mais fiel de dizer a capacidade da alma buscar a sua excelência.

Convém adiantar que embora se pressuponha uma identidade entre o pensamento nos dois diálogos, não se pretende ler um diálogo à luz de outro. Mais proveitoso do que tentar responder questões e dificuldades da formulação que um diálogo apresenta sobre o tema a partir de outro é verificar em detalhes o problema em cada texto e a partir de então refletir acerca de uma concepção de razão e de atividade racional no seu modo mais elevado. Apesar das diferenças que se pode encontrar em uma comparação entre os textos acerca do método dialético, das teorias e das visões acerca da alma, as quais serão devidamente notadas quando parecer necessário, cabe assinalar que o emprego desses para o tratamento das questões que preocupam o filósofo parecem ter o mesmo objetivo e oferecem, assim, uma visão do pensamento.

Os aspectos acerca do tema da racionalidade nos diálogos levam inevitavelmente a diferentes abordagens. Em geral, os autores que optaram por enfrentar o problema diretamente valeram-se de uma abordagem lógica, na qual veem o trabalho intelectual da filosofia, em última instância, com um propósito de obter definições. O caminho para investigar acerca do pensamento surge, nesse segmento, da análise da conceituação e do aparato metodológico específico, sendo o pensar filosófico considerado detidamente nesta atividade compreendida nos termos de um saber proposicional. Outra perspectiva em que se coloca a questão do pensamento vai na direção oposta, na qual se pretende explicar o conhecimento filosófico como um saber intuitivo, uma apreensão, ou visão, o qual se obtém ao fim de um processo de cognição. Nessa abordagem não raro se considera a metodologia limitada, a qual, embora importante, parece não ter peso decisivo na aquisição dos objetos específicos da filosofia. O pensamento, mais precisamente a inteligência, constitui nesse enfoque o movimento que culmina nessa intuição.

Não se pretende neste trabalho travar uma discussão acerca das visões que as duas correntes pretendem defender. Da mesma forma, não se tem o objetivo de se situar em uma delas. O que proponho para discussão diz respeito ao modo de interpretar passagens que permitam sugerir uma compreensão sobre a racionalidade a partir do estudo destes dois diálogos. Suponho que o pensar em seu modo excelente consista, sobretudo, na superação do intelecto em direção aos objetos e domínios superiores, sendo assim, a capacidade de alta cognição e o movimento ascendente que tem em vista

as questões e as aquisições mais importantes, o bem, a imortalidade e a felicidade. O pensar compreende, desse modo, todo o movimento no qual o intelecto atua para sair do plano das percepções e lidar com os objetos que lhe são próprios.

Desse modo, não se abordará os diálogos a partir de uma perspectiva cronológica. Pretende-se levantar e analisar as mesmas questões independentemente do que suporia o intervalo entre a feitura e a anterioridade de um ou de outro. Deu-se atenção aos temas que permitem uma análise detida do assunto, sendo considerado importante para isso destacar os passos na construção do perfil da racionalidade. Assim, o contexto em que se coloca e se desenvolve a questão, o método, os objetos, a distinção de planos e a cognição são temas que pontuam tal construção.

O tema nos diálogos

De maneira prévia, parece pertinente apontar alguns temas e questões que mostram a conveniência de ter os dois diálogos como fonte para o estudo que se propõe. Cabe alguns comentários, primeiramente, acerca da necessidade comum às duas obras de empreender uma investigação sobre a cognição e verificar, desse modo, seu alcance, seus limites, procedimentos próprios e validade do pensamento para levar a cabo o exame da questão tema do diálogo. À sua maneira, tanto os livros centrais d'*A República*, sobretudo o sexto e sétimo livro, quanto o *Fédon* mostram que a resposta acerca do que investigam não dispensa parâmetros teóricos e de método adequado, que garantam um exame de acordo com a proposta da filosofia de conhecer verdadeiramente. Sendo assim, ambos apresentam as características do trabalho racional segundo a filosofia, de modo a oferecer o procedimento e o significado conferido por ela ao pensamento.

Nesse sentido, tem-se a importância do estudo acerca de uma noção de um bem metafísico e compreensível pelo intelecto para averiguar os fundamentos da cidade justa, tal como mostra o livro VI. A conveniência de investigar a ideia do bem surge da necessidade ter definições e certa clareza acerca do conhecimento ao modo filosófico, único capaz de apreender tais alicerces. Desse modo, a cognição, sobretudo, torna-se objeto de investigação por ser ela a atividade pela qual deve se dar tais apreensões e

pela qual o filósofo governante deve ter as suas orientações para o comando da cidade. Ao ter a filosofia entre os temas da política e uma vez traçado o perfil do futuro governante, de acordo com o Livro V, faz parte da investigação distinguir os elementos que compõem o caráter intelectual do filósofo governante e que contribuem, por meio dele, para a constituição da cidade perfeita⁶. De modo sucinto, dado o caráter do governo e da cidade, a saber, justo, bom virtuoso e sábio, convém averiguar o que os torna enquanto tais, a saber, o uso da racionalidade à maneira filosófica. Os Livros VI e VII consistem, desse modo, nas seções onde o filósofo que investiga acerca da justiça tem de se debruçar sobre as questões específicas ao tema do pensamento para mostrar a relevância e magnitude do estudo mais importante.

As considerações sobre a alma e sobre o exercício filosófico no *Fédon* também apontam para a necessidade de discernir acerca dos elementos que compõem o trabalho racional. Dada identificação da alma quase exclusivamente à faculdade racional, a cognição será a atividade que restaura a sua natureza e, desse modo, que permite encontrar os meios através dos quais é possível dar a ela o tratamento adequado que garantirá as qualidades necessárias, a saber: virtude e inteligência no mais alto grau possível (Fed.107c8-d2). Desse modo, a filosofia como preparação para a morte sugere o percurso desse cuidado que consiste, em linhas gerais, em uma depuração racional. É necessário, a partir desse contexto, distinguir, testar e validar o uso da razão nesse empreendimento filosófico que tem como fim o bom destino e como objetivo imediato, no episódio em que se passa o diálogo, o sucesso de uma investigação sobre a imortalidade. Tanto a depuração racional do *Fédon*, quanto a elevação cognitiva do aprendiz d'A *República* VII dão mostras da atuação do pensamento em busca de atingir seu nível mais superior.

A especificação da filosofia sobre o pensamento surge, nos dois diálogos, da necessidade de investigar e propor no que consiste a sua distinção em relação à esfera que contempla os órgãos e os dados da sensibilidade. Este será provavelmente o grande alvo a ser atacado, isto é, o qual deverá ser analisado para, uma vez expostas as suas fragilidades, elucidar através das suas contrastantes diferenças com o inteligível o trabalho organizado e preciso da racionalidade. Quer no contexto da separação da alma

---

6 Rep.504e: “Não seria ridículo que nos esforcemos e que tudo façamos para que coisas insignificantes fiquem, tanto quanto possível, mais exatas e nítidas, mas não consideremos que as mais importantes mereçam também maior exatidão? – Será muito ridículo... [Boa a tua idéia...] Mas qual é o estudo mais importante? Que objeto atribuis a ele?” Platão *A República* tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado São Paulo Martins Fontes 2006

em relação ao corpo, quer no contexto da escolha do futuro governante, o qual deve ser educado para superar a ignorância elevando-se da crença nas imagens, a análise da atividade intelectual deverá contar com as objeções lançadas ao domínio do sensível para propor a positividade do empreendimento racional em relação aos objetos metafísicos, próprios do intelecto. As indagações em torno do pensamento e de sua legitimidade apontam para elementos afins, como as ideias e o método dialético, os quais obtêm suas determinações junto com os desdobramentos da atividade racional em oposição ao que é próprio às sensações. Tal assunto, apesar dos diferentes enfoques que recebe nos diálogos, e mesmo apesar das distinções que os textos apresentam sobre as mesmas teorias, demonstra o esforço do filósofo em apontar o exercício filosófico como a saída para as questões que afligem o homem, como a morte e a convivência na cidade, e ao mesmo tempo indicar o exercício do pensamento como o meio mais adequado para buscar as possíveis resoluções. Em outros termos, ao eleger a distinção sensível-inteligível como o mote para privilegiar a faculdade cognitiva da alma para o trato destas questões, os textos atribuem ao pensar a função de condicionar a alma ao seu melhor estado.

Outro dado que tornam próximos os diálogos diz respeito à figura do filósofo. Ao ocupar o foco das atenções, seja como aprendiz e governante da cidade ideal, seja como o filósofo nos seus instantes finais, o filósofo é a personagem que representa o pensamento filosófico e a sua excelência. Como modelo de conduta e de capacidade cognitiva, o filósofo exhibe o que deve ser entedido por excelência moral e intelectual. Nesse sentido, o que se tem a partir da figura do filósofo que os livros VI e VII d' *A República* é uma narrativa acerca do processo de aquisição de uma condição de cognição privilegiada, definida como inteligência (νόησις), a qual pode, por isso, especular acerca do bem. No *Fédon*, tal figura sugere a imagem do processo acabado e seus resultados e, portanto, o pensar plenamente desenvolvido (φρόνησις), capaz de conjecturar sobre a imortalidade.

Ambas as figuras mostram um modelo de excelência moral e cognitiva que se realiza concomitantemente à aquisição de uma superioridade intelectual que se especifica como tal sobretudo pela sua capacidade de apreender seres superiores. Tais seres servem de modelos e paradigmas para a conduta reta e justa e para o próprio uso da razão que a partir deles pode conjecturar com plausibilidade uma dimensão sempre superior, um domínio que ultrapassa a sua própria capacidade de apreensão, do qual fazem parte o bem e a imortalidade, inapreensíveis em sua totalidade.

A presença de um horizonte amplo e que, embora inapreensível totalmente pelo pensamento devido à sua grandeza, também é um ponto incomum e importante para a questão a ser investigada nesse estudo. A magnanimidade do bem e a incomensurabilidade do domínio da imortalidade, ou estado de morte, constitui um contraponto para o que se refere à distinção do pensar ao modo filosófico, pois coloca em questão seu alcance e limite. Ao constituir o bem o estudo mais importante, entretanto impossível de ser conhecido plenamente, a investigação acerca dele deve ser questionada. Do mesmo modo, ao ser a morte e a imortalidade o tema sobre o qual vale a pena arriscar uma explicação, mas que no entanto sobre ele não se pode ter certezas, apenas convicções, convém perguntar acerca da pertinência desse empreendimento. As questões que decorrem desse problema e que conduzem ao tema da pesquisa buscam saber o que pode a racionalidade conhecer sobre esta dimensão, a qual compreende o bem e a imortalidade. Tal propósito obriga a averiguação dos problemas e das possíveis respostas que surgem a partir da formulação do pensamento em seu nível mais alto de cognição, em sua condição de excelência, considerado o mais indicado para tecer explicações sobre eles.

I. A Excelência do Filósofo

Diante desta perspectiva, na qual um discurso sobre o pensar é possível a partir de seu exercício, Platão se ocupa em pôr em relevo nos diálogos *A República* e *Fédon* o pensamento filosófico, ou seja, o pensamento em seu nível mais alto e, portanto, exemplar, de modo a constituir um modelo de excelência do pensar análogo à figura do filósofo. O que se apresenta a partir desta figura consiste no modelo de uso da capacidade máxima do intelecto de modo a conquistar seu estado mais distinto e, com isso, todos os benefícios que se pode adquirir através dele: as virtudes, a competência política, o conhecimento autêntico, a purificação e o bom destino após a morte. Como modelo ideal de vida, motivada pela busca da sabedoria e pautada no governo da razão, o filósofo e o desenvolvimento de seu intelecto, descrito no processo de formação do seu caráter, no livro VII, apresenta um exemplo e uma concepção de magnanimidade realizável por meio da busca deste conhecimento superior. Distinto de outras experiências psíquicas, incluindo as emoções e outras atividades mentais, as quais deverão ganhar no Livro VI tratamento para contrastar com o intelecto, a razão deve responder às possibilidades de relação entre uma benignidade identificável ao divino com a esfera da vida humana no seu aspecto prático. Dito de outro modo, a inteligência tal como se quer formular ganha seu papel a partir da proposta de estabelecer os meios adequados para que uma vida digna, como tem o filósofo do *Fédon*, e um governo justo, como pretende o filósofo governante d'*A República*, tornem-se realizáveis. Desse modo, as ações do intelecto, seus procedimentos e respostas, são dadas em busca de estabelecer esta relação.

Diante de tais objetivos, o pensar deve reconhecer a si mesmo, ou seja, refletir sobre a sua atividade e sobre as coisas com as quais tem de lidar. Essa autorreflexão sugerida pelo criticismo do filósofo, sempre atento aos rumos e procedimentos do diálogo, mostra o exercício dialético do λόγος filosófico como instrumento da racionalidade e, portanto, afim com os propósitos políticos, morais e epistemológicos. O caráter desta figura se constitui ao mesmo tempo em que esta maneira distinta de uso da razão apresenta suas especificidades.

Assim, partindo-se do já enunciado pressuposto de haver uma simétrica correspondência entre filósofo, alma e razão nos diálogos, pretende-se tratar em uma

primeira parte a questão n' *A República* e em uma segunda do diálogo *Fédon*. Deve-se ressaltar e analisar os elementos que compõem a distinção do filósofo destacando as questões que ganharão tratamento e conceituação filosófica e que, por isso, deverão auxiliar a formar o perfil do pensamento mais alto. Desse modo, características como qualidades, perspectivas, objetos serão postos na primeira seção do primeiro capítulo correspondente a cada parte de modo a contextualizar a questão.

1.1 O filósofo governante

Ao se depararem com a necessidade de perseguir a verdadeira natureza da justiça (Rep. 472a-c) e de definir o lugar do filósofo na *pólis* (Rep. 474b-c), Sócrates e Gláucon observam a mudança de direção que a investigação deve tomar no que diz respeito à administração da cidade (τῶν εἰρημένων πόλις οἰκήσειεν, Rep. 473a8) pondo em foco, assim, a questão preliminar, mas não menos importante, ao tema do pensamento: o que está na base das boas ações políticas? Com esta questão, o diálogo se lança na direção da causa e do modo justo de agir que, ao ser investigada em profundidade, conduzirá àquela que parece constituir a verdadeira causa das ações humanas boas e justas. Longe de se tratar de um mero exercício abstracionista, a investigação do conceito de justiça aparece indissociável da análise da formação e da atuação política exigindo, nesta perspectiva, identificar e averiguar os elementos responsáveis por uma prática do governante conforme o ideal de governo verdadeiramente justo: a natureza filosófica e a formação adequada. Este governante justo e bom que deve comandar a *kalípolis*, uma vez guardião das leis e das instituições (Rep. 484b-c), representa, cabe adiantar, por via do caráter filosófico exposto nos livros centrais o comando e a soberania da razão. Modelo de um ἔθος superior, o filósofo abriga todas as virtudes e conhecimentos igualmente superiores, servindo, portanto, de paradigma para uma reflexão acerca dos valores e seus fundamentos.

A natureza distinta do filósofo, exibido no Livro V, oferece um tipo de personalidade intelectualista, sobre a qual se terá nos próximos livros explicações sobre este traço que o caracteriza, o intelectualismo. Aqui apresentado como aquele que ama verdade (Rep. 474d, φιλοθεᾶμονες, 476b), cujo pensamento (διάνοια) é capaz de ver

(*eideîn*) a natureza do belo e se apegar a ele (ἀσπάζομαι, Rep. 476b8), capaz de buscar o próprio belo e de contemplá-lo em sua essência (*kath'auto*) (Rep. 476d), discernindo a essência das coisas que dela participam (Rep. 476d), mostra a distinção do filósofo em termos morais e políticos e cognitivos.

Por ter o verdadeiro conhecimento, o filósofo deve ser o chefe da cidade, pois pode, assim, salvaguardar as leis e as suas instituições e, se necessário estabelecer as leis do belo, do justo e do bom e mantendo sob guarda as que já existem (Rep. 484b-c). O conhecimento das ideias que fundamentam os valores importantes para uma vida harmônica na cidade deve garantir a manutenção da ordem e da convivência. A sabedoria que o governante deve ter encontra seu fim na conservação da pólis, sendo importante a condução orientada da maneira correta, ou seja, orientada na justiça e no verdadeiro bem. Assim, aquele que naturalmente pode governar, ou seja, que tem inclinação para buscar este saber indispensável para bem conduzir a cidade deve apresentar desde a infância características que indicam predisposição para o conhecimento. Tem-se como condição que a alma do verdadeiro filósofo, daquele que possui alma filosófica e que, portanto, deve ser treinado de modo a desenvolvê-la, seja dotada das seguintes qualidades: ama a ciência por inteiro (Rep. 485b), não sofre as vicissitudes da geração e da corrupção (Rep. 485b) recusa, por natureza, toda a mentira e tem afeição pela verdade e por tudo o que é afim com o bem (Rep. 485c), tem gosto pelo aprendizado, deve se exercitar na busca da verdade (Rep. 485d) e ter boa memória (Rep. 486d1).

O conjunto destas qualidades referentes à verdade e ao conhecimento denota a sua inclinação para adquirir a virtude da sabedoria. Para o filósofo o prazer é o prazer da própria alma fluindo na direção do conhecimento, desprezando, desse modo, os prazeres e os impulsos do corpo (Rep. 485d10-e1). Por via de tal comportamento apresenta, desse modo, a virtude da temperança (Rep. 485e). Dono de uma natureza incomum, aquele que tem aptidão para a filosofia demonstra possuir grandeza, magnanimidade por ambicionar alcançar o divino e o humano em sua inteireza (Rep. 486a) e não teme, desse modo, a morte (Rep. 486b1). Do mesmo modo, dada a sua inteligência, considera mais importante as coisas divinas, em oposição às humanas.

As virtudes que o acompanham, sabedoria, justiça, temperança e coragem, advindas da educação filosófica atestam o seu lugar de comando na vida pública e aponta ser o exercício filosófico o meio de aquisição de todas as virtudes. Este perfil torna-se completo com a explicação em termos epistemológicos dos traços de sua atividade no

livro VI e seu processo de formação no livro VII. Por enquanto, tais características expõem o caráter científico que Platão pretende associar à elaboração de um novo modelo (παράδειγμα) político. A argumentação acerca da importância da formação intelectual do filósofo desloca para o plano filosófico as questões sobre a pólis, introduzindo, assim, um registro de inteligência distinto daquele em que aparentemente tais questões costumam ser consideradas. Importa, a partir de então, verificar e propor os elementos estruturantes desta racionalidade que confere todas as virtudes a este que se mostra um exemplo de maioria moral e intelectual, capaz de realizar do melhor modo possível a comunhão entre εἶδος e πράξις, ou seja, entre o saber intelectual dado pelo conhecimento das ideias e prática através da participação na vida política.

Para isso, a proposta de uma nova noção de conhecimento (ἐπιστήμη) e de inteligência (νόσις) ganham atenção ao assumir a função de meio para a aquisição daquele que permite intuir sobre o bem, a saber, a ideia do bem, a qual deve constituir um paradigma para uma boa πράξις política. Parece conveniente dar atenção à figura do guardião no livro V tal como a do aprendiz no livro VII por ser através delas que se revelam a finalidade e o processo de aquisição deste tipo de conhecimento. Somente no caso do filósofo natureza e poder político coincidem e o processo de treinamento intelectual do filósofo aprendiz mostra a coerência entre a capacidade cognitiva e verdadeiro conhecimento, habilidade natural e conhecimento específico, características que, ao serem desenvolvidas pela filosofia, resultam nas qualidades personalizadas na figura do filósofo.

Junto com os desdobramentos epistemológicos que a discussão ganha ao conduzir a questão da justiça na direção do que seria o governo justo e qual a sua verdadeira causa surge o tema do pensamento. Para que a inteligência que tipifica o filósofo como figura excelente e, portanto, mais indicada para o governo tenha fundamento é necessário fazer considerações acerca daquele que parece constituir o órgão próprio, a capacidade própria para o conhecimento e que, portanto, torna possível a sua realização. Na perspectiva que analogamente toma a cidade como a alma, tem-se o pensar se referindo à melhor parte da alma, à sua parte racional (*o logistikon*) e ao governante da cidade. Uma explanação acerca da atuação do pensamento e a conquista do estado mais alto se torna o tema central das questões políticas e epistemológicas que a figura da excelência do filósofo suscita. As bases científicas pedidas para nortear as reflexões acerca de um modelo de cidade ideal ilumina o tema da inteligência no conjunto de questões

relevantes por ser esta a atividade e estado (*pathémata*) crucial para a possibilidade de uma vida feliz na *pólis*.

1.2 A melhor parte da alma

Para que se chegue à cidade perfeita (*πόλις τελέως ἀγαθή*, Rep. 427e7) é preciso o arranjo harmônico entre as partes que a constituem. A organização entre os cidadãos e entre as outras cidades depende, desse modo, de um governante cujo conhecimento (*ἐπιστήμη*) compreenda a cidade como um todo (*ὕπερ αὐτῆς ὅλης*) e seja, por isso, capaz de estabelecer a melhor relação entre as partes (Rep. 428c11-d3). Advém dos conhecimentos desse distinto governante a sabedoria que conduzirá a cidade, tornando-a sábia por natureza (Rep. 428e8-429a3). Esta forte afirmação prenuncia a investigação dos Livros VI e VII acerca daquela que se mostrará a atividade que pode verdadeiramente realizar tal governo: o pensamento em sua excelência, realizável ao modo da filosofia. O domínio da melhor parte da alma, dita no Livro IV, expressa, por analogia, a proposição de um governo cientificista, baseado no conhecimento exercido pelo filósofo, cujo treinamento intelectual lhe permite desenvolver as quatro virtudes na cidade: sabedoria, coragem, temperança e justiça. A especificidade do treino dado ao filósofo ao longo de sua educação propõe deixá-lo apto a ocupar a posição de governante ao desenvolver sua natural disposição para o comando. Tal desenvolvimento, entretanto, não se daria sem um metódico e específico exercício que constitui a experiência intelectual da filosofia. Dito de outro modo, a experiência do pensamento nos termos da educação filosófica confere ao filósofo uma condição tal que permite realizar o melhor governo.

A conveniência da analogia entre a cidade e a alma, mais precisamente sua parte racional, apresentada no livro IV e aparentemente concluída no Livro VII, mostra-se, nesse sentido, na possibilidade de investigar com maior profundidade a parte da alma que deve governar e, sobretudo, o processo de aquisição e o significado da excelência deste que deve ser o elemento dominante – “*Ah! E um homem justo em nada diferirá de uma cidade justa em relação ao próprio gênero da justiça, mas será semelhante (ὅμοιος).*” (Rep. 435b1-2). Empregada como um procedimento para a investigação, a comparação entre cidade e alma individual permite, desse modo, a análise de uma

atividade que, como modelo, deve ser transposta para pensar a cidade como um organismo harmônico e, assim, justo⁷. A comparação serve igualmente aos propósitos de investigar o pensamento nos termos que concernem à aquisição da ἐπιστήμη, a qual, em última instância, traduz-se no processo de conversão da alma ao bem e à ideia do bem realizada pelo pensar até o seu grau excelente.

A elevação da melhor característica da alma, tal como apresentará o Livro VII (οὐ βελτίστου ἐν ψυχῇ, Rep. 532c3-6), realiza-se pelo correto e adequado exercício, por meio do qual se mostrarão as potencialidades e o caráter específico da racionalidade nos seus diferentes graus. O que no Livro IV é sugerido como a cidade justa, ou seja, o cumprimento do que determina a natureza de cada classe de acordo com as condições e disposições de cada uma (πάθη τε καὶ ἔξεις; Rep. 435b7,435b4-5), os livros VI e VII mostrarão como resultado de um processo de desenvolvimento desta natureza, dentre as quais a natureza filosófica se mostra exemplar. O desenvolvimento da natureza da alma filosófica consiste no treino e na busca intelectual do objeto de desejo da alma, o bem, que pertence a determinado gênero e para isso requer uma atividade característica. A investigação sobre a justiça versa, nesses livros, especialmente sobre o que deve cumprir a alma de natureza filosófica, a partir da qual se faz uma diferenciação nos termos de condições e disposições intelectuais. Assim, o governo que naturalmente o filósofo deve exercer encontra nas inquirições sobre a inteligência e seus objetos específicos o fundamento racional que justifica tal domínio⁸. Da mesma forma, o objeto

---

7 Em 368e-369a a analogia aparece justificada como procedimento de maneira mais evidente: “(...) A justiça é própria de um indivíduo... É também própria da cidade toda? – Sem dúvida, disse ele. – E a cidade é maior que o indivíduo? – Maior, disse. – Ora, num espaço maior, talvez haja mais justiça e seja mais fácil entendê-la. Se quiserdes, portanto, primeiro examinemos como ela é nas cidades; depois a examinemos no indivíduo, procurando na forma do menor a semelhança com a da maior.”.

8 Análogo aos conflitos na cidade, o conflito que a tripartição ou bipartição apresenta propõe, ao mesmo tempo, os princípios que fundamentam as ações. Desse modo, uma ação justa tem como base a relação equilibrada entre as partes, equilíbrio alcançável somente pelo domínio da parte racional. Robinson explica melhor que se pretende argumentar: “(...) Mesmo na alma bipartite do início da República o conflito era visto como interno; as duas ‘naturezas’ eram ‘opostas’ e precisavam ser ‘afinadas’ (375c7-8, 410e). Isso não é menos verdade quando o ‘elemento filosófico’ é considerado realmente o ‘elemento raciocinativo’, e quando o ‘elemento irascível’ longe de ser algo desiderativo, é visto como bastante distinto daquilo que é genuinamente desiderativo. A justiça no indivíduo e no Estado acaba sendo o ‘fazer o próprio trabalho’ por parte de cada um dos elementos constituintes, em um ou outro, e a injustiça, o oposto (443c-e). Do mesmo modo, define-se ‘sobriedade’ ou ‘equilíbrio’ em termos que se encaixam bem com a analogia de uma cidade ou Estado compartimentalizado: um homem é ‘sóbrio’ ‘devido à amizade e à concórdia dessas mesmas partes, quando, explicitamente, o princípio que governa e seus dois súditos unem-se na crença de que a razão deve governar e não se rebelam contra ele.” Robinson, T. M. *A Psicologia de Platão* Edições Loyola São Paulo 2007 pg. 85 Como se dá o domínio da razão sobre o desejo e sobre o ímpeto é algo que não parece ser explicado no Livro IV e tampouco nos Livros VI e VII. A razão convenceria as outras partes da alma a cada uma cumprir devidamente sua função ou seria uma dominação feita com rédeas curtas, como parece ser a atitude da parte racional em relação à irascível, no *Fedro* 256b1-3: “(...) senhores de si e disciplinados, subjugam o que faz nascer a

que deve servir de modelo para as questões morais e o procedimento racional descrito na atividade do dialético constituem os parâmetros racionais para a atividade do bom governo.

Por ora, não se realizará uma análise mais profunda sobre as questões que envolvem a tripartição da alma no Livro IV. Interessa abordar tal questão na medida em que se questiona acerca daquilo que é indicado como a parte racional da alma que deve dominar as demais. Parece inquestionável que a parte capaz de realizar as operações racionais, tal como descreverá os Livros VI e VII, é a parte raciocinante, por outro lado, vale ressaltar que os aspectos trabalhados nos livros citados mostram justamente como o domínio da razão se mostra possível. As influências da parte irascível da alma não parecem estar em questão. Ao contrário, como a experiência da condução da alma feita pelo pedagogo mostrará, ao ser bem treinada a alma desenvolve as habilidades que permitirão, no caso do dialético, ter o conhecimento sobre as questões que se relacionam ao bem e ter o discernimento necessário sobre sua própria arte, requisitos necessários para o governo. Se o dialético representa a parte racional da alma e, em contrapartida, as outras classes de cidadãos estão analogamente inferidos pelas demais, em seu uso correto, o pensar domina até mesmo a parte irascível, a qual pode ter como aliada.

Todavia, uma análise dos argumentos acerca da relação entre alma e objeto no Livro VI e do tratamento das disciplinas matemáticas sobre as sensações ao final do Livro VII mostram o que verdadeiramente constitui um estímulo para o pensar. Ainda que a alma possua uma parte impetuosa que pode colaborar com sua racionalidade (Rep. 440e-441a), no que diz respeito às operações e alcance racionais a interação com os seres inteligíveis e a provocação do sensível sobre a alma se revelam estímulos próprios para a atividade do pensar. Ao que parece, o ímpeto constituinte da alma, tal como traz a tripartição no Livro IV, representa muito mais ao que tange o poder e a força de um dado governo na cidade do que ao tipo de estímulo que trazem as análises acerca do pensamento. Diferentemente deste ímpeto irascível, o qual pode associar-se tanto à razão quanto aos desejos (Rep. 440b), tais estímulos se dão por meio do exercício intelectual e assim estão necessariamente em colaboração com a razão.

---

maldade na alma e deixam em liberdade as forças pelas quais se gera a virtude.” ? Os livros VI e VII mostram a parte racional em sua operacionalidade sem entrar diretamente, ao que parece, em questões acerca das demais motivações. Pode-se supor somente a possibilidade e como se dá esse apaziguamento a exemplo dos resultados que se tem com a educação do pedagogo no Livro VII. Por enquanto, vale acompanhar a descrição das partes para verificar como e em que medida é possível o domínio da razão.

Um dos pontos que a proposta do filósofo governante com a sua arte dialética parece querer mostrar se refere ao que seria um governo inteiramente baseado no conhecimento e, assim, sem o risco de sucumbir a uma classe que demonstre desobediência. Do mesmo modo, argumentar a favor da racionalidade como ordenadora das relações entre partes distintas demonstra o interesse em defender o pensamento, sua atividade e resultados. Trata-se de propor a organização segundo os ditames e procedimentos inteligentes em oposição ao que se pode obter a partir do desejo e do impulso. Nesse sentido, o pensamento, como quer mostrar os Livros VI e VII e como se propõe este estudo, refere-se exclusivamente ao pensar nos termos da parte racional da alma, a qual em resumo revela-se nas operações que envolvem a percepção nos termos da opinião e da aquisição do conhecimento. A justiça e o bom governo têm como base, diante do que se analisa, a formulação de uma epistemologia baseada na excelência do exercício do pensamento, tema que ganha ênfase nos livros centrais d'A *República*, sobretudo nos Livros VI e VII, e a partir do qual se torna possível dar tratamento racional às questões acerca do bem comum e da conduta moral, centro das preocupações e do filósofo.

***

Após essa explanação introdutória sobre o filósofo e sua alma filosófica cabe comentar alguns dados antes de prosseguir. Deve-se não perder de vista o horizonte da investigação filosófica que se apresentou na análise, a saber, o conhecimento, o bem e a morte. Estes são os alvos finais da inquirição filosófica e devem receber atenção dado que somente a razão em sua potência máxima pode arriscar, como se verá, qualquer conjectura sustentável acerca deles. Dito de outra perspectiva, uma especulação de objetos tão grandes e, portanto, exigentes do ponto de vista cognitivo podem oferecer informações sobre a inteligência e sobre a concepção de conhecimento que está em jogo. Os dois temas acabam, assim, por colaborar para mostrar o empreendimento da cognição na exploração de um plano que se distingue da vida prosaica e, da mesma forma, para apresentar as minúcias de um aparato teórico e metodológico próprio da filosofia para superar as dificuldades da investigação, a saber, as teorias das ideias e da

reminiscência e a dialética. Será por isso que Platão pretendeu nos dois diálogos colocar alvos tão magnânimos? O primeiro dado que se verifica é que estes temas, bem e morte, fazem parte das preocupações daquilo que provavelmente o filósofo considera serem estas as questões de maior importância e que, portanto, devem ser investigados mesmo que seja impossível compreendê-los totalmente; sendo o bem, desse modo, considerado o estudo mais importante e morte-vida a questão sobre qual vale a pena se ocupar.

O outro ponto para o qual se deve chamar atenção, o qual interessa muito aos propósitos deste estudo, diz respeito ao dado de que ambos apresentam uma perspectiva a qual ganha conceituação e participa, portanto, deste aparato teórico de que se vale a filosofia: a suposição de um outro plano, uma dimensão diferente que, de algum modo, orienta a atividade filosófica por abrigar as coisas de mais alto valor, análogo, portanto, ao domínio inteligível. A investigação do filósofo pretende em última instância apreender esses altos valores, de modo a compreendê-lo o quanto lhe for possível. A magnanimidade moral que distingue o filósofo dos demais cidadãos refere-se à tentativa de apreender no que consiste a maioria de valores como bondade e justiça, as quais ele julga comparáveis às coisas divinas. Convém, assim, averiguar a atividade do pensamento filosófico no que se refere a apreensão dos maiores valores.

1.3 O Conhecimento dos valores

Para tentar compreender como se constituem as qualidades do filósofo e, assim, a importância e o significado da superioridade do pensamento ao modo da filosofia, cabe averiguar a concepção do bem que esta a ser construída. Não se pode entender a excelência do filósofo sem se perguntar o que significa ser bom. Assim, vale começar pelo conhecimento mais importante para o filósofo governante, o conhecimento do bem. Tema presente na voz do senso comum, o bem será averiguado, em um primeiro momento, naquilo que se mostra como qualidade de outras noções igualmente importantes para a cidade. O questionamento acerca da justiça e de outras virtudes indicam a inquirição da noção de ἀγαθός como a mais urgente por ser a característica presente em tudo o que é concebido como algo considerado positivo. Em outros termos, as qualidades que apresentam a justiça e as coisas consideradas belas mostram a noção do bem entre os atributos que aparentemente as constituem e as qualificam

positivamente. Desse modo, o objeto mais especulado e, como não poderia deixar de ser, o mais incompreendido segundo a concepção do filósofo recebe a partir de então um tratamento à luz do que se revelará ser o verdadeiro conhecimento.

“- (...) *Mas qual é o estudo mais importante? Que objeto atribuis a ele? Acreditas que alguém te deixaria ir embora sem que te fizesse essas perguntas* (οἷτιν' ἄν σε, ἔφη, ἀφεῖναι μὴ ἐρωτήσαντα τί ἐστίν;)?

- *De forma alguma, disse eu. Vamos! Pergunta! Em todo caso, não poucas vezes ouviste isso e, neste momento, ou não pensas nisso ou tens em mente criar-me dificuldades com tuas objeções. Acredito que mais seja isso que pretendes... É que já me ouviste dizer muitas vezes que o estudo mais importante é a ideia do bem e que é através dela que as ações justas e outras ações se tornam úteis e proveitosas* (ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἥ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται.). *E agora já sabes que é isso que vou dizer e, além disso, que não temos conhecimento suficiente dessa ideia. Se, porém, não a conhecemos, ainda que conheçamos as outras, isso de nada nos servirá, como quando possuímos algo sem ter o bem* (ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ). *Ou crês que haverá vantagem na posse de qualquer coisa que seja, se ela não for uma coisa boa? Ou em compreender tudo o mais, mas não o bem e nada de belo e bom?* (ἢ οἷτι τι πλεον εἶναι πᾶσαν κτήσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθὴν; ἢ πάντα τᾶλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν;)⁹

- *Por Zeus, eu não! disse.”* (Rep. 504e6-505b4).

Deve-se acompanhar a progressão daquilo que se apreende como qualidade para a noção de ideia. A beleza e a justiça, qualidades das coisas justas e belas são consideradas boas e, dessa forma, parecem expressar uma positividade nos termos de um valor. O que é tido como belo, justo, útil e proveitoso é inegavelmente bom e, por isso, são atributos que demonstram um valor positivo, apreciável. “O bom” confere aos demais atributos tal positividade, que põe a ideia do bem (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) como a característica fundamental de todo o conjunto de coisas que apresentam tais qualidades. Ela torna bom tais atributos e se mostra, por isso, a origem de tudo o que parece ser considerado positivo.

9 A edição inglesa utiliza “think” e “in high regard” para não perder as variações de sentido do termo φρονεῖν, que muito enriquecem o trecho - Plato *Republic* Loeb Harvard University Press 2013 (Classical Library) tradução Chris Emlyn-Jones and William Preddy. Vale notar que a utilização da palavra neste instante sugere um conhecimento intelectual ao modo filosófico e, portanto, uma atividade inteligente, como se desenvolverá mais adiante. Observe-se que se atribui a esta atividade um valor, uma certa superioridade.

Cabe notar as perspectivas que levaram à função de origem da ideia do bem para que se possa, assim, compreender melhor o sentido em que se pode apreendê-la. Embora apareça em um plano menos evidente nessa última passagem, note-se que a conjugação bem-positividade sugere, tal como se observa, ser uma característica da ideia do bem conferir uma noção de valor. Do mesmo modo, ao mesmo tempo em que a noção de “bom” aparece quase como um componente das coisas com qualidades apreciadas – afinal, ninguém diria que as coisas úteis não são boas –, o bem se mostra também uma referência a partir da qual se lança um julgamento acerca de algo. Este parece ser o critério implícito na concepção da maioria que elege algo como apreciável. Assim, tido como um parâmetro, o bem é apreendido ele mesmo nos termos de um valor, o que provavelmente justifica a sua aparição após a tentativa de falar sobre as virtudes¹⁰.

Observe-se que esta abordagem valorativa do bem evolui para outros planos. As perspectivas que introduzem a investigação sobre a ideia do bem são dadas indistintamente, tal como uma abordagem comum. Sócrates e Gláucon parecem ter, neste momento, a consciência desta confusão e da insuficiência de conhecimento acerca da noção que agora se mostra como a mais importante. Dito de outro modo, visto como um valor, como um atributo de um conjunto de coisas e, por último, como a origem das mesmas, o bem exige um estudo que permita dizê-lo distintamente, de modo que torne possível, a partir daí, verificar as virtudes e outras noções. Desse modo, o bem visto inicialmente como a qualidade comum em um conjunto de coisas apreciáveis tem destacado a sua posição de condição essencial, sem a qual tais coisas não existiriam, não seriam como tais, isto é, não apresentariam tal positividade e sobre as quais não seria possível saber nada. A passagem mostra, desse modo, a transposição da perspectiva comum para a filosófica, onde se apresenta a evolução da análise das coisas consideradas justas e belas (δίκαια μὲν καὶ καλὰ, Rep. 505d5) e, portanto, boas ao modo da apreensão da generalidade de objetos particulares para uma ideia, como a ideia do

---

10 Penner não ignora que mesmo com a investigação ontológica a ideia do bem apresente as qualidades no sentido do que é benéfico e útil: *“Quanto ao que é a Forma do Bem, isso será obviamente tão difícil de vir a conhecer (R. 506b-507a, Phd. 97b-100c) quanto é difícil, em Sócrates, saber o que são a virtude ou o bem. Contudo, uma interpretação do caminho mais longo torna de fato claro que a Forma do Bem é a Forma do Vantajoso ou Benéfico; não é como é nas interpretações mais influentes desde cerca de 1920 (...) a forma de um bem impessoal ou quase moral”*. Penner, T. “As Formas e as Ciências em Sócrates e em Platão” in Benson, H. (Org.) *Platão* Porto Alegre Artmed 2011 p. 171 Longe de argumentar a favor da existência de uma “forma do Vantajoso”, como sugere o comentador, importa trazer esse dado porque através dele se volta atenção para a presença da benignidade da ideia do bem na esfera da vida comum, importante para as questões políticas, como se verá mais adiante.

bem e da beleza (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθόν). Esse novo objeto de investigação, a ideia, exige uma abordagem e uma análise específica, a partir da qual a ideia do bem será visto na sua condição de origem e atributo essencial. Analisar a justiça e as virtudes não são suficientes sem o conhecimento disto que parece ser o fundamento delas¹¹.

A constatação do verdadeiro objeto a ser investigado, note-se, exige da mesma forma uma investigação acerca de sua apreensão. Desse modo, o outro ponto importante a ser avaliado para que se possa investigar o bem como fundamento passa a ser a aquisição do bem e a noção de conhecimento. Note-se que adquirir o conhecimento supõe, como quer a filosofia, uma noção de saber que aparece nesta atividade. Por se tratar de um novo tipo de investigação, na qual o objeto é visto de um ângulo distinto, exige-se uma capacidade e um modo de investigar igualmente distintos, que por apreender um objeto tal como a ideia do bem, consiste em um modo de aquisição com suposta superioridade, com um valor mais elevado em comparação ao modo de investigação feito até então. Empreende-se uma μέγιστον μάθημα e, portanto, uma aquisição (κτησις) que constituirá, ao que tudo indica, o conhecimento nos termos de uma apreensão em um grau maior.

Tal suposição parece ser confirmada no trecho seguinte. Deve-se observar as distinções que passam a ser traçadas não somente em relação ao objeto analisado, mas também no que se refere a sua abordagem e apreensão. Vale ter em vista essa superação da particularidade para a universalidade da ideia, que sugere a ideia do bem, e, ao mesmo tempo, a noção de conhecer que o trecho propõe para acompanhar passo a passo a relação entre os propósitos políticos apresentados anteriormente e a epistemologia do livro VI. Nesse sentido, são postas as questões que concernem ao pensamento nos termos de uma apreensão, que se dará ao modo da filosofia como uma

---

11 Como não será um tema que o Livros VI e VII levarão adiante, convém adiantar as consequências da inversão intelectualista que Platão propõe no que se refere ao que se considera “bom”. Em oposição ao prazer, as qualidades do Bem, que será tratado com mais detalhes nos livros seguintes, são dadas como aquelas características que provocam o intelecto e oferecem a ele subsídios para a atividade intelectual, tal como as noções geométricas que são inteligíveis. Schuhl indica esse limite nos seguintes termos: “*Só se poderia, pois, corretamente julgar pelo prazer o que não apresenta nem utilidade, nem verdade, nem semelhança, nem, sem dúvida, nada prejudicial, mas tem como única razão de ser o encanto (...) Platão sublinha que não se pode mais se referir ao prazer quando intervêm a semelhança e a igualdade, sob qualquer forma que seja: pois o que faz o igual ser igual e simétrico o simétrico, não é a opinião do primeiro que se encontra, nem o encanto que ele possa encontrar nisso, é antes de tudo a verdade, o resto praticamente não conta.*”. Schuhl, P. M. *Platão e a Arte de Seu Tempo* Discurso Editorial Barcarolla São Paulo 2010 p. 80-81

aquisição da ideia, ou ao modo do senso comum como uma apreensão da aparência daquilo que se supõe ser o bem.

“- Eis algo que sabes... Para a maioria das pessoas, o bem é o prazer, mas para os mais requintados é a inteligência (τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις.).

- Sem dúvida, disse.

- E sabes, meu amigo, que os que pensam assim não conseguem dizer o que é a inteligência, mas acabam por ser forçados a mencionar a inteligência do bem (οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι δεῖξαι ἥτις φρόνησις, ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι.).

- E isso é muito ridículo... disse.

- E como deixaria de ser, disse eu, se, apesar de censurar-nos por não conhecermos o bem, de novo falarmos como se conhecêssemos? É que dizem que é a inteligência do bem como se, de nossa parte, estivéssemos entendendo o que estão dizendo, uma vez que pronunciam a palavra bem (ἐπειδὴν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ φθέγγονται ὄνομα).”(Rep. 505b8-c4).

Um dos primeiros indícios da mudança de abordagem do bem consiste na diferenciação, agora anunciada, entre o nome e o próprio objeto. Há uma diferença entre o bem tal como é geralmente dito, concebido no senso vulgar, e o sentido que se tem em vista a partir de agora. O nome bem, proferido comumente ganhará um sentido específico, característico que só pode ser desvelado nesta pesquisa que procura apreendê-lo segundo o que é (τί ἐστιν). Aqueles que se engajam nesse tipo de investigação compreendem as distinções do bem. O primeiro passo para a averiguação da ideia do bem consiste em desassociá-la daquilo que ela qualifica. Da mesma forma, compreende-se que ele consiste em algo ainda não conhecido, mas que está além daquilo que se designa como “bem”. Note-se que tal distinção é intrínseca às questões que envolvem o pensamento. O processo de conhecimento que se propõe nesse instante não pode ser realizado sem que se tenha uma concepção clara, ou ao menos que se propõe elucidar, sobre os processos que envolvem tal aquisição. Com a passagem de um registro a outro, do comum para o filosófico, justifica-se cada vez mais a análise acerca da atividade intelectual que efetiva o conhecimento de acordo com o que se propõe a partir de agora.

Nesse contexto em que se atribui à ideia do bem a posição de origem e a considera, por isso, como a mais importante entre todas as noções, o pensar é dito nos termos do φρονεῖν e o conhecimento nos temos de uma apreensão realizada pelo

pensamento acerca da ideia do bem. Compreender no que consiste esta mais alta apreensão constitui a proposta epistemológica do filósofo que será investigada em todo o livro VI e se tornará no Livro VII o centro das investigações por fundamentar a pedagogia que se ocupará de mostrar como tornar esta alta inteligência realizável. Parece inevitável uma verificação acerca do pensar em suas variadas maneiras de ocorrer e principalmente no seu nível mais elevado ao se pretender falar sobre o conhecimento de qualquer virtude e sobre aquilo que se mostra um objeto de desejo comum a todos, filósofos ou não, o bem.

Apesar da polissemia¹² do termo *φρονεῖν*, o que o texto mostra é a necessidade de uma atividade dada ao modo intelectual, cujo estatuto cognitivo se distingue de outras atividades intelectivas. Entretanto, vale salientar a diferenciação que concomitantemente se faz entre o filósofo e o não filósofo. Aqueles que compreendem as distinções do bem são considerados, por isso, mais refinados (*κομψότεροις*), em oposição àqueles que possuem uma acepção vulgar sobre ele e buscam somente o prazer, considerando equivocadamente o que é prazeroso como bom. Observe-se que a diferenciação feita sob um critério epistemológico também apresenta um parecer moral. Além de exprimir a capacidade superior de cognição sugerida pelo *φρονεῖν*, essa maneira de se referir aos que conhecem verdadeiramente o bem propõe uma qualificação que ultrapassa o senso vulgar. O refinamento, dito nesse contexto, certamente parte desta nova abordagem que supõe o conhecimento do bem também como critério para a distinção do filósofo e de suas qualidades. Conhecer o bem, nesse sentido, tornou-se critério para o julgamento da postura de quem se propõe a se pronunciar sobre o bem ou sobre qualquer outra noção.

O texto ainda não oferece maiores esclarecimentos sobre o bem como uma referência nos termos da moralidade. Antes é necessário investigá-lo de modo a abordar aquilo que ele é essencialmente e elucidar o método adequado para conhecê-lo. Após o que se analisou das passagens, vale ter em vista a progressão de uma perspectiva a outra e os elementos que vão aos poucos sendo iluminados pela necessidade de investigar a

---

12 Neste trecho *φρόνησις* recebe várias traduções: “*intelligence*”, edição francesa ED. Les Belles Lettres 1996; “*knowledge*”, segundo a edição inglesa Loeb Classical Library Harvard University Press 2013. A edição brasileira, como a francesa, opta por utilizar um termo “*inteligência*” que também traduz a palavra *νοῆσις*, o que é evidentemente autorizado dado que na analogia da linha dividida o texto apresenta uma explicação dessa apreensão cognitiva no nível mais alto. Desse modo, entende-se *νοῆσις* e *φρόνησις* como designando tal apreensão. A mesma conotação do termo, a saber, de apreensão e de elevação intelectual, apresenta-se no *Fédon*.

ideia do bem, como a posição que o bem passa a ocupar, a noção de conhecimento e as exigências da ordem cognitivas.

“- E os que definem o prazer como um bem? Será que estão menos errados que os outros? Esses também não serão forçados a reconhecer que há prazeres maus (Τί δὲ οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὀρίζόμενοι; μὴν μὴ τι ἐλάττονος πλάνης ἔμπλεω τῶν ἑτέρων; ἢ οὐ καὶ οὗτοι ἀναγκάζονται ὁμολογεῖν ἡδονὰς εἶναι κακάς;)?

- Não terão outra saída...

- E o que acontece é que, creio eu, eles reconhecem que as mesmas coisas são boas e más... Não é?

- Então está evidente que sobre essa questão as divergências (ἀμφισβητήσεις) são grandes e numerosas?

- Como deixariam de ser?” (Rep. 505c6-d1).

A condução da questão do bem para o plano que se contrapõe à percepção do sensível, na qual se encontram o prazer e as aparências. O pensar, a ideia do bem e as coisas que são, que ganham foco na pesquisa, compõem o polo oposto, ainda indefinido. Tal dicotomia marca não só o que se mostrará uma distinção de gênero e domínio, de objetos e de atividades intelectivas, como uma distinção de conduta aqui dita na dicotomia entre a maioria que escolhe as aparências (πολλοὶ ἂν ἔλοιντο τὰ δοκοῦντα) e os que investigam, os que buscam as coisas que são, a realidade (τὰ ὄντα ζητοῦσιν). Na mesma direção, cabe reparar, a maioria opta pelas aparências, enquanto os que buscam a realidade e, portanto, dispõem do pensamento para conhecer são forçados (ἀναγκάζονται) a reconhecer a ideia do bem. Os que se apegam às aparências o fazem, ao que parece, a partir de uma escolha, não havendo imposição de nenhum tipo para tal, enquanto os que investigam estão submetidos ao que mostra a investigação.

Pode-se dizer que por via dessa distinção e contraposição entre planos, surgem a noção de conhecimento e a perspectiva filosófica, tão preciosa ao tipo de governo que se almeja. Ao mesmo tempo, deve-se analisar que tal divisão mostra a tensão entre esses polos que em algum momento terão definidos o seu caráter e o seu lugar segundo a noção de organização que se tem em vista para a cidade. Ao lançar luz sobre a conduta e ao avaliá-la segundo pressupostos epistemológicos, que envolvem o conhecimento do bem, o texto deixa no horizonte a ligação entre a esfera moral, neste instante dada como postura ante o conhecimento, e a esfera científica que deve ser a base para as questões morais e políticas, relação que somente o filósofo pode dar conta. As questões que envolvem o conhecimento, a saber, objeto e método, oferecerão o teor das diferenças aqui anunciadas, mas, para isso, uma detalhada explanação acerca do pensamento ganha

destaque, já que seu caráter e operacionalidade revelarão os elementos fundamentais para a realização do governo do filósofo.

1.4 O objeto de desejo do filósofo

A formulação filosófica do bem introduz sob um novo prisma as questões acerca da alma e as suas relações com o inteligível. O que se viu sugerido como um valor científico, acessível, portanto, pelo pensamento e que consiste ao mesmo tempo em uma referência para um julgamento da conduta passa a ser esclarecido, assim como as peculiaridades desta atividade de conhecer típica dos que buscam apreendê-lo. Ao reconhecer as distinções dos que se lançam a tal apreensão e, portanto, ao pensamento no nível mais elevado, Sócrates e Gláucon se empenham em detalhar este objeto e este tipo de investigação, que inevitavelmente trarão consequências para o entendimento sobre a alma e sobre aquela que parece ser a sua atividade excelente. Do mesmo modo, esclarecerão acerca da possível apreensão que o não filósofo, dado na figura do guardião, pode ter deste objeto tão valioso para a vigilância da cidade.

“- E aquilo que toda alma busca e é objeto de todas as suas ações (‘Ο δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει)? Embora suspeite que seja algo de valor, ela não tem como apreender suficientemente o que ele é nem sentir-se confiante e segura como a respeito de outras coisas (ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστὶν οὐδὲ πίσται χρήσασθαι μονίμῳ οἷα καὶ περὶ τᾶλλα) e, por isso, não consegue o que lhe seria uma ajuda. A respeito de algo tão grande como isso, afirmaremos que devem ficar na escuridão também os que são os melhores da cidade em cujas mãos vamos entregar tudo?

- De forma alguma, disse.

- Em todo caso, falei, creio que, quando se ignora em que o belo e o bom constituem um bem, não vale a pena que se tenha um guardião que ignore isso. Meu prognóstico é que ninguém, antes disso, conhecerá o justo e o belo de maneira suficiente.

- E teu prognóstico é acertado... disse.

- *Então, nossa constituição estará perfeitamente em ordem, se um tal guardião, aquele que sabe disso, mantiver vigilância sobre ela (ἐὰν ὁ τοιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπῇ φύλαξ, ὁ τούτων ἐπιστήμων;)?*” (Rep. 505e-506b2).

Ao se questionarem sobre o verdadeiro objeto de busca da alma e o que pode ser a causa de suas atividades, aparece o bem. No fundo desse questionamento estão as relações da alma com esta que se mostra ser a ideia com qualidades e com estatuto ontológico privilegiado, como se analisará, reconhecida, portanto, como a ideia para o fundamento epistemológico e moral que o filósofo governante tem em vista. A busca de tal fundamento, deve-se atentar, inicia com uma advertência que prenuncia a natureza distinta deste objeto comparável ao divino (ἀπομαντεύομαι), cuja apreensão, por conseguinte, não deve ser precipitadamente tomada como suficiente ou como uma convicção inabalável. A compreensão acerca de tal ideia e, portanto, acerca do alcance e das tratativas que a alma possui com o bem, note-se que isso se estende às almas dos cidadãos (ἅπαντα ψυχῇ), deve se realizar de maneira distinta, pois ilumina um ponto crucial para a condução e para a organização da cidade: a causa e o modo de agir da alma. Embora o texto não apresente ainda o método específico para a análise de um objeto como a ideia do bem, como se dará nas próximas passagens, importa averiguar na noção de bem o caráter e as consequências desse fundamento.

Não se deve, ao que parece, entregar a cidade nas mãos de quem desconhece o bem e a justiça, pois disso depende a harmonia da cidade – “*-Em todo caso, falei, creio que quando se ignora o belo e o bom constituem um bem, não vale a pena que se tenha um guardião que ignore isso. Meu prognóstico é que ninguém, antes disso, conhecerá o justo e o belo de maneira suficiente*” (Rep. 506a4-7). O objeto almejado por todas as almas é o bem e, ao que tudo indica, tanto o filósofo quanto o guardião podem, de algum modo, acessá-lo. Entretanto, ele não é apreensível por todas elas, como mostrará o livro VII, e é preciso saber em que medida e em que condições tal acesso é possível e o que os diferencia além das determinações dadas pela natureza da alma de cada um. A primeira diferença que surge neste registro parece consistir em uma certa postura que pode ser científica ou permanecer no nível das aceções vulgares, ou seja não científicas.

O filósofo se dispõe a buscar o bem e, portanto, demonstra ter conhecimento e inteligência, diferentemente da maioria que não se dá conta da possibilidade de realizar tal busca e prefere se fiar nas aparências. A figura do guardião, diferente da maioria,

sugere que é possível para o não filósofo apreender o bem e, nesse caso especificamente, tal possibilidade parece se realizar de alguma forma, o que é necessário acontecer para o bem da cidade. Cabe chamar atenção para o dado de que a postura de não se dar conta da importância de tal busca e, portanto, das relações que o bem mantém com o que é belo e justo retrata a ignorância (ἄγνοια) e a sua função peculiar no desenvolvimento da tese moral. Ao que parece, trata-se justamente de uma condição na qual a alma não está submetida às condições da busca e por isso não chega à ideia do bem, mas que, por outro lado, apresenta a possibilidade de reconhecer de algum modo as relações com ele.

Não é possível traçar inteiramente o perfil do filósofo, do guardião e da maioria sem antes verificar a especificidade da relação que estes mantêm com o bem. Entretanto, é bom não perder de vista essas três categorias que apresentam em algum grau uma relação com ele, seja na apreensão no nível mais alto, seja em uma eventual apreensão de suas relações ou na completa falta de percepção de qualquer ligação das coisas com a ideia do bem. O objeto legítimo da alma, cujos termos da última passagem permitem tomá-la como um gênero, não como um ἅπασα ψυχῇ, é o bem e o desafio do governo do filósofo consiste justamente em empreender o modo de governo explorando as potencialidades de cada perfil de cidadão.

***

A necessidade de analisar a cognição, o que particularmente objetiva este estudo, surge nos textos a preocupação em estabelecer um paradigma para os valores morais. Especialmente no livro VI, como se viu, importa construir uma noção de bem estável e universal, a qual escape à vulnerabilidade do senso comum e que sirva, portanto, de modelo para as ações. Nesse sentido se torna elucidado o papel da cognição como atividade de conhecer os valores em seu fundamento. Assim, o exercício racional descrito a partir daqui deve ser tomado como o pensamento que conhece os valores autênticos, uma vez que apreende o que os fundamenta¹³. A associação entre

---

13 Tal compreensão acerca dos valores e padrões é, na verdade, bastante próxima da interpretação de Brisson e Meyerstein sobre a relação da Teoria das Formas com as questões éticas: “*Ora, esta ética normativa que implica o estabelecimento de valores éticos absolutos Platão a funda a partir do Fédon sobre a existência de realidades não-sensíveis que escapam ao devir, que representam a realidade verdadeira e que ele chamará “Formas” (eidos ou idea). A coragem é uma Forma imutável que para um ou outro homem representa um padrão de medida dessa virtude. Por consequência, o grau de perfeição ao qual o homem atinge este domínio se mede pela distância em relação à este padrão ideal.*” Brisson,

conhecimento e ética, ligação a qual somente o filósofo pode assimilar, apoia-se de um lado, na existência destes modelos que não resultam de convenções, ou seja, que não se estabelecem pelo hábito ou por interesses particulares, e, por outro, pelo tipo de atitude intelectual que se deve empreender. A concepção de racionalidade está submetida às necessidades éticas e políticas e deve ter em vista a cognição deste tipo de objeto, a saber, a ideia do bem e às demais noções que possuem relação com ela, como a justiça. A postura filosófica tem, deste modo, um comprometimento moral, sendo o conhecimento apreendido no exercício da filosofia o meio de executá-lo e desempenhar o papel de governante. Dado assim, vale adiantar, o próprio pensamento nesta condição constitui algo de grande valor, sendo o próprio empreendimento racional uma demonstração de virtude. Esta conclusão é dada mais objetivamente no *Fédon*, onde a *φρόνησις*, a qual também recebe a conotação de sabedoria, é analogamente dita ser a moeda mais valiosa (Fed. 69a7-c3). A análise da atribuição de sentido à razão no *Fédon* será realizada posteriormente, pois, apesar de mostrar semelhanças com o que se tem visto neste tópico, merece ser examinada com exclusividade na seção dedicada ao diálogo. Por enquanto, deve-se acompanhar as minúcias que mostram o caráter intelectualista fundamental na constituição moral do filósofo para compreender no que consiste o intelectualismo filosófico.

1.5 A postura intelectual

As indagações sobre o bem recebem agora delimitações que mostram o registro em que deve se dar a investigação: “(...) *afirmarias que o bem é ciência ou prazer ou algo outro?* (πότερον ἐπιστήμην τὸ ἀγαθὸν φης εἶναι ἢ ἡδονήν, ἢ ἄλλο τι παρὰ ταῦτα;)” (Rep. 506b2-4). O foco de análise se dirige, de maneira digna de nota, ao campo que deve oferecer o bem análogo ao modo de conhecê-lo. O modo de perguntar por ele não seria, como feito anteriormente, “o que é o bem?”. A suspeita que se pode ter acerca desta comparação diz respeito à relação que pode haver entre ele e a alma. Dado que o

bem é o objeto que a alma busca e o conhecimento o modo de adquiri-lo, faz sentido, assim, perguntar se o bem é a ἐπιστήμη ou a ἡδονή se as considerarmos maneiras de conceber a bondade do bem, ou ao modo do conhecimento filosófico ou ao modo vulgar, respectivamente. O que é sugerido neste novo ângulo de análise é novamente a apreensão, mas agora verificando se o bem corresponde ao conhecimento.

De acordo com as delimitações para investigá-lo não é justo dizer o bem sem conhecê-lo, nem parece uma boa estratégia considerar as opiniões dos outros sobre ele como um conhecimento, sem ter ao menos uma opinião própria. Do mesmo modo, fingir saber o que ele é não corresponde a uma postura científica e justa (Rep. 506b). Tais exemplos traçam um perfil que será associado ao não filósofo. O que tem sido considerado pela maioria é identificado como as τὰ δόγματα (Rep. 506b9), uma visão comum ou mesmo um percepção individual sobre o assunto, mas motivada por uma aparência de sabedoria.

“- O quê? disse eu. Na tua opinião é justo que alguém fale do que não sabe como se soubesse?

- Como se soubesse? De forma alguma! Mas como alguém que quer dizer o que pensa (Τί δέ; ἦν δ' ἐγώ· δοκεῖ σοι δίκαιον εἶναι περὶ ὧν τις μὴ οἶδεν λέγειν ὥς εἰδότα; Οὐδαμῶς γ', ἔφη, ὥς εἰδότα, ὥς μέντοι οἰόμενον ταῦθ' ἃ οἶεται ἐθέλειν λέγειν..)” (Rep. 506c2-5).

É importante notar que há nessa passagem a distinção de postura intelectual, que será definitiva para a formulação da noção de conhecimento e para a compreensão do pensamento. Antes de iniciar a investigação acerca da definição da ideia do bem, parece importante verificar o que a ela se relaciona, tal como a maneira mais adequada de conhecê-la. Assim, uma crítica acerca de sua abordagem deve ser dada nos termos dessa postura, uma vez que a alma tem o bem como objetivo. Uma opinião sem conhecimento é considerada uma postura vergonhosa e aquelas consideradas melhores, para não dizer menos comprometedoras do ponto de vista moral, carecem de esclarecimento e podem ser comparadas a uma cegueira (Rep. 506c). O que vem a seguir, explica esse peso moral do conhecimento que se pretende dar:

“(...) Ou para ti há alguma diferença entre cegos que percorrem seu caminho no sentido correto e os que têm uma opinião verdadeira embora não tenham inteligência? (ἢ δοκοῦσί τί σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες; Rep. 506c7-9)”.

Os que opinam sem conhecimento são considerados cegos, e, no pior dos casos, insolentes. Mesmo quando vão pelo caminho correto, e então incorram em um acerto afirmando algo verdadeiro, aqueles que opinam não possuem inteligência (voûς).

Chama atenção o dado a mais que parece ser colocado nessa passagem. Entre os que opinam se distinguem aqueles que podem ir pelo caminho correto e opinar algo verdadeiro. Esses são melhores que aqueles que simplesmente proferem opiniões somente por querer dizer (ἐθέλειν λέγειν). De todo modo, opiniões são desprovidas de inteligência, no entanto, há a possibilidade do acerto. Como um cego que tateia para encontrar o caminho correto e o encontra, não se sabe por qual razão, o δοξάζοντες não parece orientado por um discernimento acerca do que opina. Tal comportamento sugere ser a opinião verdadeira um juízo correto, acertado, mas não resulta do trabalho da inteligência. O primeiro questionamento que advém dessa afirmação consiste em pensar o que torna possível e como se dá o acerto sem conhecimento. No entanto, antes de tentar responder a tais perguntas, vale reparar que tal acerto se dá sem haver base, princípio do qual se tenha partido e que servisse de parâmetro para chegar a algo verdadeiro. Diferentemente do que conhece e tem inteligência, os que opinam com acerto não deixam de ter uma postura errante justamente por não conhecerem a verdade e seu fundamento inteligível - que consiste na ideia do bem, como se verá adiante¹⁴.

Esse talvez seja um dado a ser investigado no avançar da pesquisa em comparação à cognição, uma vez que provavelmente indica a possibilidade do não filósofo ser governado pelo filósofo e com isso se relacionar com a ideia do bem ainda que indiretamente. Todavia, no momento não parece haver elementos suficientes para compreender no que pode consistir a opinião verdadeira sem uma investigação acerca da relação entre a alma e o bem. Por enquanto, o estudo mais importante prossegue investigando o bem a partir daquilo que se relaciona a ele, tendo em vista justamente as ligações que se podem apreender, e que de algum modo o denunciam¹⁵. A noção de acerto e as ligações entre o bem e o que dele deriva, dito “filho do bem”, sugerem a complexidade das relações que envolvem essa ideia e, portanto, da noção do

---

14 Vale trazer o comentário de Julia Annas sobre a diferença entre opinião verdadeira e conhecimento de acordo com o Livro X, dado que o argumento em análise apresenta a distinção entre um e outro, embora não resolva: “O conhecimento envolve, do mesmo modo, a possibilidade de formular claramente o que é o objeto conhecido e as razões pelas quais ele é como é; ora, isto implica que se saiba o que permite dar conta de seu aspecto bom ou mal. A opinião verdadeira não necessita de nada disso.” Julia ANNAS *Introduction à la République de Platon* Presses Universitaires de France Paris 1a. Ed. 1994 pag. 243-244

15 Rep. 506e3-4: “o que me parece ser o filho do bem e o que é muito semelhante a ele (ὅς δὲ ἑκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ).”

pensamento como sede e atividade de aquisição do conhecimento, tema que está em questão. Diante da possibilidade do acerto e da verdade na opinião, é provável que a oposição opinião-conhecimento esboce um ponto de contato. No entanto, seja qual for esta ligação mostrará a superioridade da inteligência.

***

Vale observar que a oposição entre conhecimento e opinião marcam duas questões muito importantes para o prosseguimento da análise. Em primeiro lugar, reforça a postura do filósofo como uma questão moral, tornando possível a relação conhecimento e prática, isto é, filosofia e governo. Dito de maneira mais direta, o intelectualismo do filósofo não pode ser visto como um distanciamento da vida política; ao contrário, tem seu papel assegurado nela à medida que a filosofia se revela imprescindível para o bom governo. Por extensão, a *ἐπιστήμη* tem função política definida e, dessa maneira, demonstra ter o trabalho racional um aspecto pragmático, no sentido fraco.

Tal é o segundo ponto a ser observado no intelectualismo do filósofo. O uso da razão diante das questões políticas tem em vista também o lado prático do pensar, o qual se realiza no governo. O pensamento que até este ponto se mostra como a inteligência que conhece as ideais que fundamentam os valores morais, como a ideia do bem, deve ter, assim, seus procedimentos, objetos e alcance cognitivo explicados para, mais tarde no livro VII, narrar a aplicação deste conhecimento. Desta forma, as relações e classificações que aparecem no livro VI constituem um rico argumento para analisar o que talvez possa ser considerado o pensar em seu nível mais alto em contraste com outras atividades mentais. Evidentemente que não se explorará as outras atividades além deste propósito, ou seja, fazer um contraponto com a inteligência. A busca do filósofo governante por padrões éticos passa agora a ser analisada sob o prisma epistemológico. O dialético do livro VI mostra o caráter técnico da filosofia vista de agora em diante como um exercício de aquisição, onde aparece com maior ênfase o filósofo cientista, ou,

da perspectiva que mais interessa, o pensamento nos termos da cognição, a qual a partir de então se define como a atividade de buscar as ideias.

II. A Cognição

2.1 Aquisição da ideia do Bem

A pesquisa sobre o que é o bem é posta de lado sem mais nenhuma explicação além da previsão de se tratar de um objeto cujas exigências demandam um esforço que vai além do ânimo (τὴν παροῦσαν ὀρμὴν, Rep. 506e2)¹⁶ de Sócrates. Dada magnitude do bem, a questão passará a ser investigada a partir do “filho do bem”, recurso definido como o que parece ser mais semelhante a ele (Rep. 506d8-e5). O cuidado versará sobre realizar uma inquirição de modo a oferecer uma explicação, um cálculo verossímil, como o próprio texto diz, disto que se revelará herdeiro das características do bem – “*Recebei, portanto, os juros e o próprio filho do bem.* (Rep. 507a 4-5), segundo a

---

16 A edição inglesa apresenta uma tradução interpretativa, mas sem dúvida bastante coerente para τὴν παροῦσαν ὀρμὴν: “present state of thinking” Emlyn-Jones, C.; Preddy, W. op. cit. p. 85 O texto sugere a incapacidade de apreensão do pensamento diante magnanimidade da ideia do bem, mas ao mesmo tempo, a pesquisa intelectual dado por uma ânimo e por isso um vinculada a uma instância desiderativa. Uma das características que distingue o filósofo dos demais se refere a esta postura de busca do conhecimento que, nessa passagem, aparece nos termos da ὀρμὴ. Vale atentar para a noção de ânimo intelectual que a investigação supõe, o qual agora é dita por Sócrates como um impulso, um esforço. Esse será um tema tratado no livro VII durante a explicação da proposta propedêutica, na qual se verificará qual a disciplina apresenta o impulso útil e necessário para o trabalho intelectual.

capacidade de apreendê-lo – “*Teremos o maior cuidado que pudermos, disse*” (Εὐλαβησόμεθα, ἔφη, κατὰ δύναμιν,) (Rep. 507a6). As questões já levantadas e definidas em discussões anteriores sobre as coisas boas e belas (Πολλὰ καλὰ καὶ πολλὰ ἀγαθὰ) serão revistas a partir desta proposta, que começa por distinguir a generalidade das múltiplas coisas belas e boas da essencialidade da ideia que pressupõe o novo foco de investigação. Assim, o que era pensado como uma pluralidade de coisas que apresentavam a benignidade e a beleza como características, agora abre ocasião ao que é essencialmente bom e belo, que não pode ser outra coisa que a ideia do bem e a ideia do belo.

“- *E o próprio belo e o próprio bem e, da mesma forma, todas as coisas que naquele momento tínhamos como múltiplas* (Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων), *nós agora, num movimento contrário, consideramos cada uma em relação a uma ideia única à qual damos o nome de essência* – (ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, “ὃ ἔστιν” ἕκαστον προσαγορεύομεν.).

- *É assim.*

- *E das coisas múltiplas afirmamos que são vistas, mas não pensadas, enquanto as ideias são pensadas, mas não vistas* (Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ.).” (Rep. 507b5-c10).

Este constitui um importante movimento da investigação ao descrever uma postura e um foco inteiramente intelectual. A perspectiva a partir da qual se pretende apreender o bem apresenta um elemento que mostra o que há de essencial nele, a ἰδέα. Deve-se observar a construção deste foco: trata-se agora do próprio belo e do próprio bem (αὐτὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν). O que era dito “o bem” e “ideia do bem”, recebe agora especificações nos termos de sua identidade. A questão parece superar as características e benesses do bem e da beleza para enfatizar aquilo em que mostram ser autênticos, “ele mesmo” (τὸ αὐτό), literalmente o bem ele mesmo, o belo ele mesmo, exprimindo, dessa forma, a sua identidade. Tal deve ser o modo a se considerar o bem, o belo e qualquer objeto que estiver sob investigação. O ângulo que exprime o τὸ αὐτό é dado conforme uma ideia única (κατ' ἰδέαν μίαν), na qual está posto o que é essencial, oferecendo, por isso, o que ele é (ὃ ἔστιν). A ideia única consiste, portanto, no objeto que exprime o que é essencial ao bem, ao belo, ou ao que se investiga, e é partir dela que se dará o conhecimento. Os termos utilizados para questionar o bem anteriormente

recebem, nessa passagem, uma formulação específica. É necessário ter em vista tais especificações ao se referir a ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ou para fazer qualquer investigação da ordem do conhecimento. O termo ὁ ἔστιν, antes proferido sem maiores especificações (Rep. 506a-b), tem determinado o seu conteúdo cognitivo. Perguntar-se sobre o bem consiste em saber o que ele é e, desse modo, é perguntar-se sobre a sua essência, manifesta pela ideia. Tal relação entre o bem, a ideia e o chamado “o que é” mostra, assim, aquilo que Sócrates considera possível de apreender¹⁷.

As especificações sobre a ideia e o ser ganharão explicações. O próximo passo, como já previsto, diz respeito à aquisição do conhecimento, ou seja, à apreensão da ideia. Assim, o pensamento nos termos do νοῦς aparece como a atividade intelectual adequada para apreendê-las, em contraposição a uma percepção sensível. A dicotomia enunciada em passagens anteriores, como filósofo e não filósofo, opinião e conhecimento tem uma versão epistêmica que deve integrar as distinções necessárias para apurar a formulação dessa perspectiva científica: o que é visível e o que é pensado. Em termos literais, as ideias são pensadas enquanto as coisas múltiplas são vistas (τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ). O pensamento consiste, assim, na faculdade para a apreensão das ideias, contraposto às sensações que apreende somente o que é sensível (Rep. 507c3-4).

Para traçar um perfil mais preciso do pensamento e da postura intelectual que o conhecimento do bem exige, vale analisar primeiro o caráter das sensações e das coisas sensíveis, em contraposição ao que se refere ao inteligível. Note-se que o que está em jogo nesse momento é muito mais uma definição de apreensão, e que, para isso, vale elucidar o que se refere a cada tipo, quer da sensibilidade, quer do pensamento. No caso das coisas sensíveis, antes abordadas nos termos da aparência (τὰ δοκοῦντα, Rep. 505d9), o texto mostra os órgãos da sensibilidade como o que traz a capacidade de sentir. Esses são, todavia, insuficientes para oferecer qualquer elemento da ordem do inteligível. Interessa notar o elemento que está para além da insuficiência dos sentidos e, desse modo, delimitar as diferenças entre sensação e pensamento que se tornam cada vez mais precisas. Importa averiguar aquilo que possibilita a apreensão, meio sem o

---

17 Adam entende que o que é tomado como πολλὰ, cada coisa a que se referem, diz respeito a uma única ideia, mas adverte acerca das dificuldades de uma tradução que ofereça um sentido claro e simples acerca de πολλὰ e ἰδέαν μίαν. O que lhe parece claro é que estes formam uma antítese, a qual denota a contraposição entre a própria ideia e os πολλὰ. Adam entende que ὁ ἔστιν ἕκαστον consiste na forma generalizada de o próprio belo, o próprio bem, e que o “balanço mais preciso entre ἰδέαν μίαν ἕκαστου e ὁ ἔστιν ἕκαστον é “uma ideia de cada um” chamada “o que é”. Adam, J. *The Republic of Plato* vol II Cambridge University Press 2009 Pg 81-82

qual nenhuma capacidade (δύναμις, Rep. 507c8) sensível e intelectual, como se verá, poderia exercer a sua função. Entre o ato de ver e o objeto visto se supõe um terceiro elemento que torna possível esse fenômeno da visão, a luz. Sem ela, as cores e outras características sensíveis nos objetos seriam invisíveis. Não seria possível utilizar o órgão da visão, uma vez que faltaria algo externo a ele que o permitisse ver (Rep. 507d11-508a3). A luz é descrita como o vínculo (σύζευξις, Rep. 508a1) entre a sensação da visão e a capacidade de ser visto. Ela consiste, portanto, naquilo que faz a ligação entre perceptor e objeto perceptível, de modo a tornar possível o desenvolvimento da capacidade da percepção, que culmina na apreensão de uma imagem, e de tornar o objeto sensorial passível de ser apreendido, mecanismo que caracteriza o do fenômeno da visão.

De modo análogo e paralelo, tem-se em foco delinear a capacidade de apreensão do pensamento e o que o permite atuar. Eleito o órgão de aquisição das ideias, parece necessário investigar a sua relação com o objeto típico de uma busca intelectual, de modo a verificar as suas potencialidades. Para melhor dizer a respeito do bem, faz-se necessário especificar não somente as ideias, mas ter uma compreensão acerca da faculdade capaz de estabelecer relações com elas. Nesse sentido, a pesquisa do bem, tal como é feita nas últimas passagens, lança luz às questões do intelectualismo no que se refere a sua atuação como um fenômeno da capacidade intelectual e seu alcance. Representado na figura do filósofo ao longo dos Livros V e VI, a intelectualidade começa a exibir determinações não somente no campo da moralidade, mas também do seu exercício científico específico. O que era analisado sob o crivo de um valor moral, como se notou nas abordagens iniciais do bem, passa a ser investigado segundo a formulação da ciência. Da mesma maneira, todos os elementos que acompanham a questão do conhecimento, como a ideia e o pensamento, são alvo de explicações. Assim, as próximas passagens mostrarão as operações intelectivas no desenrolar da explicação sobre o bem, onde será possível acompanhar as formulações acerca de uma típica aquisição inteligente.

2.2 A relação entre a ideia do bem e o pensamento

A relação entre faculdade de apreensão e objeto apreensível depende de algo exterior que promove a ligação entre eles. A luz aparece, assim, como um importante elemento (ἄτιμον, Rep. 508a3) que promove uma relação entre capacidades – de ver e de ser visto, segundo o texto. Ela constitui o vínculo de descendência entre a causa e suas derivações, entre o sol e o que é iluminado por ele, possibilitando o conhecimento acerca dos mesmos. O que vem a seguir mostrará, contudo, que mais importante que este vínculo entre δύναμις, como a luz, é o que a origina, a exemplo do sol (Rep. 508a8). A analogia propõe, desse modo, uma explicação para a noção de vínculo nos termos de uma relação natural (φύω, Rep. 508a9), ou seja, uma relação que se justifica dada a sua origem, na qual o ser originário, da onde derivam os outros seres, assume maior importância.

“- *Será assim a relação natural da visão com esse deus?* (Ἄρ' οὖν ὧδε πέφυκεν ὄψις πρὸς τοῦτον τὸν θεόν)

- *Como?*

- *A visão, não é o sol nem a própria visão em si, nem o lugar onde dizemos que ela se dá, isto é, os olhos.*

- *Não é.*

- *Mas é, creio eu, entre os órgãos dos sentidos, o olho é mais semelhante ao sol* (Ἄλλ' ἡλιοειδέστατόν γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων).

- *De longe o mais semelhante...*

- *Então, também o poder que o olho tem ele não o possui com algo que, como um fluxo, procede do sol?* (Οὐκοῦν καὶ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει ἐκ τούτου ταμειουμένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκταται;)

- *É bem assim.*

- *Será, então, que também o sol não é a visão mas, sendo a causa dela, é visto por meio da própria visão?* (Ἄρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὢν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης;)” (Rep. 508a9-b10)

O sol não é o fenômeno da visão, tampouco os olhos, órgão da visão (ἡλιοειδέστατόν, Rep. 508a9-11), embora os olhos constituam o órgão mais semelhante e, portanto, mais afim com o sol. A capacidade de visão que têm os olhos advém do sol, ou seja, é posta em atividade por ele, que no seu papel de fonte originária transmite tal habilidade como um fluído, função desempenhada pela luz. A explicação dada por esta analogia descreve a relação de causa e explicita o que se deve entender por uma relação:

a ligação que promove um fenômeno a partir do desenvolvimento das capacidades do objeto apreensível e do órgão que o apreende. Trata-se da atribuição de capacidades e o que permite o desenvolvimento delas, que se explica a partir de uma figura originária e superior como o sol. Ao que tudo indica, a importância de pôr em foco os elementos que participam dessa relação, de modo a elencá-los e distingui-los, está em pôr em questão a natureza do que causa o desdobramento da percepção a partir do mecanismo que constitui o fenômeno da visão. Não seria correto para a investigação reconhecer a causa errada de uma apreensão, tampouco superestimar a superioridade do que assume tal função.

De modo análogo, a natureza inteligível da ideia do bem não deve ser confundida nem ter a sua superioridade mitigada, reconhecendo-se assim a superioridade disto que se mostrará mais adiante ser o gênero inteligível. Da mesma forma, admite-se a superioridade da alta inteligência em relação às percepções que se tem na opinião, uma vez que somente nesse nível se pode conhecer algo sobre a verdadeira causa. O estudo do bem como αἴτιος se revela como um ganho ao mostrar a cadeia de relação que é possível inferir a partir da relação que se mostra entre causa e o que é causado. Como sugere a analogia, o sol ao emanar seus fluídos permite o conhecimento do que é iluminado e a inferência acerca dele próprio. Não é conveniente para o momento discutir a relação de causalidade que sugestivamente é dada na analogia antes das últimas informações que o texto irá apresentar sobre o bem e a ideia do bem. Interessa observar na analogia a proposição da relação entre pensamento e objeto que o desdobramento da δύνανμις promove a partir da descrição desse ser causador e superior. Tal desdobramento que por ora aparece nos termos do fenômeno da percepção sensível e da aquisição inteligível indicará a origem do comportamento do filósofo, do guardião e dos outros cidadãos, quando observado como estados (παθήματα) da alma, oferecendo, assim, uma explicação mais objetiva sobre as operações do pensamento.

Outro dado ao qual se deve dar atenção diz respeito à natureza do órgão de apreensão: semelhante ao ser originário. Essa consiste em uma importante informação para compor a caracterização do pensamento como faculdade do conhecimento e, portanto, afim com a ideia e com o bem. A exemplo dos olhos, o órgão dos sentidos mais semelhante com o sol, e que sugere, portanto, uma afinidade natural com ele, descreve a relação que o pensamento como órgão do conhecimento e da inteligência deve estabelecer com as ideias inteligíveis, as quais oferecem, de algum modo, o bem. A natureza do pensamento é semelhante à natureza do bem e das ideias e, portanto, deve

ser o meio para reconhecer a relação que há entre o ἀγαθός e as outras coisas que dele derivam. Deve-se observar que, posto nos termos de uma relação natural de filiação, o pensamento deve apresentar as características afins com o bem. Entretanto, o texto ainda não oferece tais elementos antes de propor uma análise das complexidades do pensar como uma atividade na alma. Por enquanto, a distinção entre apreensão, capacidades e fonte de origem parece importante para que se possa mais adiante empreender uma análise das operações intelectuais até aqui sugeridas. Do mesmo modo, tais diferenciações parecem fundamentais para caracterizar e qualificar o pensar e o conhecimento de modo a compreender uma certa hierarquia que se constrói a partir da noção de valor, a saber, a magnanimidade do bem e a importância da ideia do bem analogamente descrita na superioridade do sol como parâmetro, como referência. Como um parâmetro, tal superioridade permite qualificar algo como nítido ou verdadeiro quando posto em relação ao bem¹⁸.

O jogo de oposições que se tem observado ao longo desta pesquisa mostra na oposição visível-inteligível, dita diretamente na analogia do sol, as relações que se pode estabelecer entre os diferentes domínios. Vale examinar este trâmite na figura da luz e na descrição da relação de descendência entre o sol e seus filhos, onde são sugeridas as noções de causalidade e semelhança como elementos importantes para a atividade intelectual.

“- Pois bem! disse eu. Deves pensar que eu afirmo que o sol é o filho do bem, aquele que o bem engendrou como análogo a si mesmo (τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ), cuja relação no mundo inteligível com a inteligência e as coisas inteligíveis é a mesma que o sol tem, no mundo visível, com a vista e as coisas visíveis (ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.).” (Rep. 508b12-c2).

---

18 As palavras de Giovanni Casertano trazem este raciocínio de maneira melhor resumida: “*Parece-me claro que aqui a ideia do bem é o que transforma conhecimentos nun sistema fortemente organizado a que podemos chamar ciência ἐπιστήμη; e ao mesmo tempo valida, a nível superior, os mesmos conhecimentos, é o que dá um valor maior aos mesmos conhecimentos. Neste sentido deve-se entender que ela é a causa também da verdade; e esta ideia do valor maior conferido da ideia do bem aos conhecimentos será reafirmado logo depois, realçando ainda que o sentido do que se quer dizer é ínsito na imagem que se está usando.*” Casertano, G. “O Bem e a Linha” in Xavier; D. Cornelli, G. (orgs). *A República de Platão – Outros Olhares* São Paulo Loyola 2011 p. 291 A perspectiva científica, tal como aqui se pretende delinear coloca o bem, como mostra claramente o comentário, em uma posição de superioridade em uma hierarquia que deve ser entendida nos termos de uma divisão na qual os elementos se organizam em relação a ele. Sendo assim, a valoração que se atribui aos termos diz respeito ao grau de cognoscibilidade que oferecem nessa relação.

O texto se encaminha de modo a pontuar conclusões sobre as questões postas aqui. O sol é a causa (αἴτιος) da visão, uma vez que oferece a luminosidade para que se realize o fenômeno da percepção. De modo análogo, conclui-se que o sol é a ideia do bem, o filho do bem e que por ser seu descendente é semelhante a ele. O conhecimento, por sua vez, é representado nos termos da acuidade da visão, do ver nitidamente o que se observa (Rep. 508c4-d2), exibindo, assim, uma condição desta formulação de conhecimento que vem sendo construída: a condição de clareza que será explorada mais adiante. Agora, dito explicitamente, o texto confirma a equiparação do sol ao filho do bem. Toda a narrativa acerca do fenômeno da visão serve para introduzir e estabelecer os temas considerados importantes no que se refere à inteligência. Comparado ao sol no mundo sensível, o bem é a causa e o pensamento e as coisas pensadas apresentam com ele a mesma relação que a há entre o sol, a vista e as coisas visíveis. A figura da descendência, que aos poucos é dita em termos cada vez mais precisos, apresenta aquela que será uma importante noção para a apreensão inteligível: a semelhança que pode haver em uma analogia. Dada como uma característica herdeira do bem, ela mostra a potencialidade de oferecê-lo, ainda que não de modo fidedigno, como se verá. Ela consiste, desse modo, em um dos meios pelo qual o pensamento pode se lançar em busca de uma apreensão, pois, é possível inferir que o exprime da maneira mais próxima. Note-se que, ao afirmar que o sol é semelhante ao bem, o texto valida as relações feitas na analogia e as consequências que se pode tirar delas. Ao mesmo tempo, pontua os graus de descendência e, portanto, em que grau os objetos em questão se relacionam com ele.

Tais comparações têm seus propósitos melhor compreendidos, e averiguados, quando analisados em relação à alma. A pesquisa do filósofo mostra a sua importância à medida que compreende, o quanto que lhe for possível, o valor do bem como fonte originária. O que antes era sugerido como objeto altamente valioso (ἀπομαντευομένη, Rep. 505e1) e que, por isso, qualificava aqueles que empreendiam a sua busca (κομψοτέροις, Rep. 505b6) tem explicita a sua importância e distinção nas conclusões da analogia.

“- (...) *Pensa assim também a respeito da alma. Quando ela se apóia no que a verdade e o ser iluminam, ela o concebe e parece ter inteligência* (Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει.¹⁹ ὅταν μὲν οὖ

---

19 Para compreender melhor a passagem, e a própria analogia, vale trazer a versão do texto grego estabelecido por Proclus que Émile Chambry apresenta em seu aparato crítico “τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει: τὸ

καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσῃται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται). *Quando, porém, se apóia em algo em que se mistura com a escuridão, aquilo que vem a ser e perece, ela emite opiniões e a visão turva porque vai mudando suas opiniões numa e noutra direção, e então se assemelha a alguém que não tem inteligência* (δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι.)” (Rep. 508d4-9).

Ao reconhecer superioridade do bem, a pesquisa pontua os objetos herdeiros dele ao mesmo tempo em que confere à inteligência a superioridade de sua capacidade cognitiva. Dito de outro modo, o νοῦς mostra sua aptidão inteligível ao se revelar o meio adequado para investigar tais objetos, adquirindo deles aquilo que é apreensível intelectualmente, como a ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν. Nessa atividade reside o alto valor da inteligência em comparação ao tipo de apreensão que se tem na opinião: a percepção. A nitidez necessária para o conhecimento mostra a verdade e o ser, características do bem, as quais a alma se fixa (ἀπερείδω, Rep. 508d5), ou se apoia como prefere a tradução, para ter aquela que parece ser a sua melhor condição, o seu melhor estado: a νόησις. Ter inteligência supõe este processo de aquisição que culmina na apreensão de tais atributos ao mesmo tempo iluminados (καταλάμπει), dados pelo bem.

Convém notar, assim, o sentido em que o texto oferece a verdade que acompanha o ser nessa passagem: como um atributo do bem apreensível pela alta inteligência. Diferentemente de como foi referido anteriormente (Rep. 506c), a verdade não aparece nos termos de um acerto que pode eventualmente se dar, mas como uma característica do bem que oferece condições para reconhecer o que é inteligível, comparável à luz do sol. A passagem mostra os elementos a partir dos quais se dá a aquisição do bem e o proveito que a alma tem desse conhecimento, sendo a verdade e o ser o que deve ser conhecido. Cabe considerar, assim, que este “fixar-se” da alma diz respeito à apreensão, entretanto, vale questionar o sentido em que se pode compreendê-lo como uma aquisição. No registro do conhecimento, como se tem visto, refere-se a um

---

ὄμμα τῆς ψυχῆς ᾧ δὴ νόει – Chambry, La Republic ed. Belles Lettres. p. 138. As edições bilíngues no geral não optam pela versão de Proclus, mas cabe comentar as opções, dado que a passagem sugere o pensamento análogo aos olhos e a aquisição da ideia comparável ao fenômeno da visão. Considerar a inteligência como “os olhos da alma” parece uma analogia plenamente possível nessa oração, uma vez que tal expressão aparece em 533d2. Deve-se entender a inteligência como “olhos da alma” no sentido de autêntico órgão do conhecimento e acompanhar o seu desempenho no contexto do estabelecimento de papéis na relação cognoscente-cognoscível. Seguindo a simetria que a analogia apresenta ao longo da argumentação, a νόησις corresponde à visão (ὄψις ὁράω), os olhos (ὀφθαλμός, ὄμμα), órgãos da visão, ao νοῦς, faculdade da cognição, as vistas, o exercício da visão se refere ao exercício do intelecto e ao conhecimento. Da mesma forma, o sol é análogo à ideia do Bem, a luz é análoga à verdade e as cores, assim como o que se apreende como fenômeno visual corresponde às ideias.

tomar posse, adquirir características inteligíveis do bem, verdade e ser. Em um outro sentido, bastante possível, mas que não parece conveniente nesse contexto, diz respeito ao fitar, ter em mira, bastante afim com a noção de contemplação da ideia inteligível, aparentemente ainda não sugerida aqui. De qualquer modo, ter inteligência (νοῦν ἔχειν) compreende um contato com o inteligível, conduzido pela verdade, que promoverá um efeito dito conhecimento. O modo e as razões para a alma se manter presa a esses aspectos se dará, em parte, ao longo da explanação sobre o método. Por enquanto, tem-se enunciado a importância desta aquisição e a descrição da postura daquele que pode adquirir o conhecimento por se lançar a esse exercício, o qual se pode denominar *intelecção* no maior grau.

Deve-se chamar atenção para o desenlace da sugestão de inteligência como alta capacidade de aquisição que o texto apresentou anteriormente (Rep. 505b4) nos termos do φρονεῖν e do νοῦς. Os desdobramentos desta noção de aquisição que vem sendo construída qualifica a divisão dos dois tipos de apreensão. Segundo o que sugere a última analogia, a aquisição inteligente é considerada a mais alta dado o valor dos abjetos que adquirem, enquanto as percepções do sensível, ao modo da opinião, é posto em um nível inferior. A partir da argumentação acerca dos aspectos do bem que devem ser conhecidos e, portanto, o alvo cognoscível da alma, justifica-se a valorização pela busca do bem e o desprezo pela aparência, agora nos termos epistemológicos como quer a formulação de conhecimento para a filosofia. Têm-se os elementos que estão em vista no verdadeiro conhecimento e, com isso, uma descrição da conduta da alma nessa atividade de alta *intelecção*. A retidão da alma do que foi pensado e conhecido demonstra a relação natural entre o bem e o resultado dessa relação: ter a verdade e o ser, permanecer, de algum modo, vinculados a eles, o que descreve a φρόνησις e a νόησις²⁰.

Este parece ser um tema crucial de acordo com as intenções políticas do filósofo. Pode-se depreender que o conhecimento como posse da verdade e do ser dado nesta vinculação da alma é o que garante o bom governo e a organização da cidade. A importância de investigar acerca do pensar e, evidentemente, os seus modos de apreensão, está justamente em tornar explícito o exercício intelectual que acontece na

---

20 Descrita assim, a noção de aquisição é bastante parecida com a que se encontra no *Fédon* 79d, uma relação do pensamento com os seres do domínio inteligível, na qual se tem concomitantemente à aquisição da ideia a atividade desta apreensão sendo ela própria o resultado da interação entre a alma e a ideia. Esta talvez constitua a visão mais patente do pensamento nos termos de uma faculdade, no qual o intelecto é agente do conhecimento e paciente, ao receber do inteligível estímulo para continuar em atividade.

mais alta inteligência e que vai garantir ao filósofo governar com justiça. Do mesmo modo, irá permitir ao filósofo conhecer o alcance e o comportamento intelectual do não filósofo, conhecimento bastante útil para organizar harmonicamente as categorias que compõem a cidade. Tal vinculação, entretanto, parece ganhar maiores detalhamentos na analogia da linha. Até aqui, o que se tem constitui uma caracterização ainda pouco técnica do pensar, mas suficiente para oferecê-lo no sentido restrito aos interesses da filosofia. Deve-se ter em vista que os passos dados pontuam as questões que unem o objetivo político e epistêmico ao lançar para a alma os temas analisados. No entanto, o teor desta ligação entre conhecimento e organização política será elucidado somente após uma análise da atividade da alma que aparece, como se examinará, nos termos da percepção sensível e da cognição. A aquisição do conhecimento terá a sua explicação como fenômeno psíquico, permitindo propor ao mesmo tempo a atividade inteligente de modo autêntico e as consequências éticas desta aquisição, temas indiretamente enunciados nessa vinculação da alma que pressupõe a φρόνησις e a νόησις. A formulação da ideia do bem tem junto com a explicação do conjunto de atividades mentais, percepção e cognição, sua posição definida, da onde terá explicitado seu papel de parâmetro, modelo e causa.

Antes de um exame minucioso sobre as operações intelectivas, cabe ainda analisar com detalhes o que o texto conclui sobre o bem após a exposição da sua relação com as ideias e com o pensamento, tal como se viu. Deve-se observar a transposição dos elementos da analogia para a teoria do conhecimento e da ideia do bem que se propõe. Nesta transposição estão os dados epistemológicos que passam a ser utilizados na investigação, os quais constituem a perspectiva científica que Sócrates pretende dar aos objetos em questão.

“- Pois bem! Eis o que debes afirmar... É a ideia do bem que confere verdade ao que está sendo conhecido e capacidade ao que conhece (τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι) . Deves pensá-la como causa da ciência e da verdade, na medida em que esta é conhecida (αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ), mas, embora a ciência e a verdade sejam belas, pensarás com acerto se pensares que a ideia do bem não se confunde com elas e as supera em beleza (ἄλλο καὶ κάλλιον ἐστὶ τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν). Como aqui é correto considerar que a luz e a visão são semelhantes ao sol (ἡλιοειδῆ), mas não é correto tê-las como o sol, assim também é correto considerar que lá sejam semelhantes ao bem (ἀγαθοειδῆ) mas não é correto considerar que uma ou outra seja um bem. Ao

contrário, deve-se atribuir um valor ainda maior à natureza do bem (ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν).

- A beleza de que falas é extraordinária, disse, se ela põe à nossa disposição a ciência e a verdade mas as supera em beleza (εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν). E tu não debes estar falando que o belo é o prazer". (Rep. 508e-509 a).

A ideia do bem é a causa do conhecimento e da verdade, mas não é nem a próprio conhecimento nem a verdade. Como causador, não pode ser confundida com os seus derivados, dado que esses apresentam algumas de suas características, como a verdade e a ciência que são belos. Apesar de compartilharem características, o causador excede (ὑπέρ) em grau as qualidades atribuídas por ele ao seu derivado. Tais qualidades são suficientes para conferir a benignidade do bem ao que dele deriva, entretanto, permitem apenas inferir a partir deles uma dimensão do bem sugestivamente inatingível. O pensamento, como a capacidade de atingi-lo, pode no seu exercício inferir acerca dele, mesmo que não possa apreendê-lo totalmente. Tal limitação do pensamento não representa, apesar disso, um impedimento para o conhecimento de sua natureza inteligível. Saber o que é o bem, nesse sentido constitui um empreendimento para além das possibilidades de uma inteligência elevada. O que é cognoscível acerca dele não deve ser confundido com ele próprio e este parece consistir em um dos primeiros discernimentos para a sua apreensão.

Para melhor definir e compreender no que consiste uma atuação inteligente, deve-se analisar as últimas conclusões da analogia sobre o bem segundo a analogia do sol. Como se viu, tem-se por objetivo avaliar a sua condição (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν, Rep. 509a5) de modo a verificar o seu papel de fundamento da justiça e das virtudes, conforme enunciado no início da investigação. As últimas palavras da analogia do sol coloca finalmente a questão na perspectiva ontológica, que é introduzida a partir de outra analogia, uma imagem do bem (τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, Rep. 509a9).

“- Creio que dirás que o sol não só proporciona aos objetos visíveis a capacidade de serem vistos, mas também a gênese, o crescimento e a nutrição, embora ele próprio não seja a gênese (τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα).

- Como poderia?

- Pois bem! Deves dizer também que não só é sob a ação do bem que a faculdade de serem conhecidos está presente nos objetos (τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι), mas também que é sob a ação dele que eles ainda

*vêm a ter a existência e o ser (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου)*²¹, *muito embora o bem não seja essência, mas esteja muito além da essência em majestade e poder (πρεσβεία καὶ δυνάμει).*” (Rep. 509b).

O sol proporciona a geração, o crescimento e a nutrição, mas ele próprio não é a geração. Condição análoga ao bem, que proporciona ao objeto a possibilidade de ser conhecido, ser e essência, a qual, como se verá, será apreendida nos termos da realidade. Ele próprio não é uma essência, ele age sobre o que a ele se relaciona. O bem, nessa condição, distingue-se de tais objetos, do ser e da essência, denotando, assim, a superioridade de sua posição e de sua potência. Note-se que a última passagem apresenta definições importantes. A primeira se refere às características do bem que os objetos recebem: o ser e a realidade (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν) e a cognoscibilidade. Disso decorre principalmente a definição em termos ontológicos do conhecimento: a aquisição dessas características dadas aos objetos na relação com o bem, ou seja, a apreensão da realidade e do ser que neles se apresentam. O bem consiste, portanto, na causa do ser e da realidade que traz a essência, apreensíveis pelo intelecto, mas não pode ser conhecido em sua integridade, apenas inferido por aquela que consiste na ideia mais próxima, mais semelhante a ele, a ideia do bem (Rep. 508e-509a4)²².

A abordagem ontológica do bem oferece a perspectiva científica como quer a filosofia. Ao apresentar os verdadeiros objetos cognoscíveis nesses termos, tem-se a especificidade dos objetos da inteligência, da cognição (γνώσις) e da ἐπιστήμη, que exigirá uma explicação acerca deste gênero, filiado à ideia do bem e desse tipo de apreensão. Vale por enquanto pontuar o que a analogia pretendeu esclarecer: o bem é

21 Na edição inglesa temos “*being and reality*”, opção que parece conveniente ao contexto, uma vez que a questão ontológica não parece abordar nesta e nas próximas argumentações a questão da existência, mas da realidade dos objetos, promovida por esta participação na ideia do bem. Emly-Jones; Preddy op. cit. p. 95

22 Para elucidar o que aqui se explica, vale citar o que diz Gosling sobre no que consiste a definição a partir da noção de conhecimento n’A República: “*Para Platão também se concebe o conhecimento como satisfazer a pergunta ‘o que é X’? Expresso nos termos de ‘X é F e G’, isso não parece ser um defeito na linguagem, mas reflete o fato necessário de que várias formas são inextrincavelmente inter-relacionadas.*” Gosling, J.C.B. *The Argument of the Philosophers* Routledge London and New York 3a. ed. 2001 pg. 120 Este seria o caso dos ‘filhos do bem’, como se verá em seguida, no qual todos apresentam o Bem como causa e por isso se relacionam a ele necessariamente, em termos lógicos B... b₁, b₂, b_n. Desse modo, o Bem pode ser visto a partir da perspectiva inversa, ou seja, a partir do que dele se origina, como acontece com a verdade, com a realidade e com o justo, por exemplo. Nesse sentido, parece compreensível e pertinente a questão e a resposta de Gosling, as quais antecipam a questão ontológica e a noção de conhecimento que será trabalhada no Livro VI e especialmente no Livro VII ao se averiguar as operações específicas da matemática e da dialética. Por enquanto, vale acompanhar a proposta e as distinções entre bem e ideia introduzidas neste argumento, cujas diferenciações se apresentarão ao longo da formulação de conhecimento (γνώσις e ἐπιστήμη).

superior e inapreensível. A ideia do bem, o ser, a essência, a verdade e o conhecimento são originados pelo Bem. Dentre esses, a ideia do bem é a ideia semelhante a ele sendo possível supor, portanto, uma distinção entre a ideia do bem e as outras ideias. Todo objeto cognoscível tem ser, essência e verdade, características que o torna cognoscível. O pensamento (φρόνησις e νόησις), como órgão do conhecimento, mostra-se afim desse tipo de objeto e, por consequência, afim com a ideia do bem (ἀγαθοειδῆ, Rep. 509a3). Assim, o pensamento como faculdade da cognição e capacidade cognitiva é, da mesma maneira, afetado pela ação do bem, cujo efeito será o desdobramento da capacidade de intelecção.

É importante atentar para as consequências da teoria do bem e da ideia do bem para que se possa precisar com mais detalhes o pensamento, especialmente no que diz respeito à cognição. Parece imprescindível para compreender as perspectivas em que o texto o evoca, a saber, como faculdade e atividade do conhecimento as diferenciações que esta hierarquia entre bem, ideia do bem e outros objetos que possam ser alvo de uma atividade de cognição supõem. Diante do que se tem examinado, as características do objeto são condições para a cognição tanto quanto a faculdade de conhecer. Ambos, faculdade do conhecimento e o objeto têm de possuir o caráter inteligível dado pelo bem, como mostrou a analogia do sol ao enfatizar a capacidade do objeto de ser percebido e a capacidade do perceptor de perceber. Desse ângulo, o estudo sobre o bem serviu para pontuar a condição de cada elemento de modo a estabelecer e a elucidar a relação de interação entre eles. Nesta ligação, parece clara a ideia do bem como fundamento a partir do qual se tem um elemento ativo, o intelecto, e um passivo, o objeto inteligível. Assim, tão importante quanto delimitar e elucidar no que consiste uma atividade inteligente é discernir e definir qual é o objeto próprio da inteligibilidade. No desenrolar da investigação sobre o conhecimento, e sobre o conhecimento da justiça e das virtudes por consequência, faz-se necessário averiguar na mesma medida a postura intelectual, o procedimento intelectual e as condições de cognição que objeto em questão oferece.

As explicações acerca da ideia do bem fazem parte da enunciação e da divisão que o discurso típico da filosofia realiza (φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ, Rep. 507b3). De outro ângulo, pode-se verificar, assim, no que consiste o caráter racionalista de uma investigação filosófica e as suas bases teóricas. Dados os esclarecimentos sobre seu objeto específico, ao mesmo tempo se observa a formulação acerca da distinção entre pensamento e sensações, a qual recebe uma diferenciação no registro ontológico. Com a última explicação sobre a essência, antes definida como “ideia única”, tem-se a explicação da origem dos objetos específicos do pensamento e do que os constituem enquanto objetos da cognição (507b). No entanto, não parece haver uma completa compreensão das dificuldades que envolvem o estudo do bem sem antes verificar a atuação do intelecto nessa empresa de compreender o que dele se pode conhecer. A busca racionalista do bem parece demandar ainda um maior entendimento sobre sua inteligibilidade que, conseqüentemente, está envolvida na cognição. Ao mesmo tempo, o procedimento adequado para um conhecimento dessa natureza será um ponto decisivo, uma vez que deve se mostrar afim, como se analisará, com o gênero intelectualista do bem. Nesse sentido, parece importante antes averiguar o que a analogia da linha apresenta acerca do gênero e dos procedimentos inteligíveis a fim de obter uma maior compreensão sobre as ideias, sobre a suposta hierarquia que há entre elas e sobre as distinções e procedimentos da atividade do pensamento nessa aquisição.

2.3 Distinções entre os domínios

O que se pode considerar ser o “pensamento” a partir da analogia da linha, no livro VI d’A *República*, diz respeito ao conjunto de operações que constituem a percepção sensível e a apreensão das ideias, a última dita conhecimento (τὸ γνωστόν, Rep. 510a11). Nela se pode depreender um detalhamento da atividade perceptiva e cognitiva em suas diferentes etapas, concomitantemente à especificação dos seus respectivos

fenômenos de apreensão. Desse modo, o conhecimento, ou de modo mais fiel ao texto, o que é da ordem do conhecimento e, por isso, o que é de fato cognoscível ganha explicação mais detalhada nas divisões que a analogia propõe. O tipo de apreensão mais importante para os propósitos do filósofo, portanto, a atividade noética, é dada de acordo com os seus diferentes modos de atuar, ou seja, segundo o que cada técnica emprega nos seus diferentes métodos, matemático e dialético (Rep. 510b-c). Para realçar o contraste desta seção que diz respeito à inteligência, a divisão que pretende analogamente propor a distinção sensível-inteligível nos termos de gênero e lugar, supondo assim um plano sensível e um plano inteligível, oferece a perspectiva de cada domínio, que dá base para a explicação acerca da aquisição de conhecimento.

“(...) - Pois bem! disse eu. Pensa que, como dizíamos, eles são dois e reinam, um sobre o gênero e mundo inteligíveis e o outro, em compensação, sobre o mundo visível (βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ). Não falo que reina sobre o céu para que não penses que estou fazendo sutil jogo de palavras. Mas tu estás entendendo bem esses dois gêneros, o visível e o inteligível? - Eu aceitaria, disse, e muito bem...” (Rep. 509c3-d6).

Vale observar as distinções tal como a analogia propõe: γένος e τόπος. A distinção entre gênero e lugar marca o plano em que será discutida a questão do verdadeiro conhecimento e, conseqüentemente, do seu modo correto de apreensão. A proposta, ao que tudo indica, é determinar o domínio em que se situa o saber filosófico, o que, dito de outro modo, consiste em determinar a sua posição e a sua especificidade em relação aos outros conhecimentos. Ao mesmo tempo, marcar as distinções do que se refere ao conhecimento filosófico, ao inteligível, portanto, em comparação ao que concerne à opinião. A noção de lugar, ou mundo, como prefere a maioria das traduções, oferece a posição para as coisas dos diferentes gêneros e permite, conforme sugere o texto, estabelecer as diferenças e as semelhanças entre eles. A dupla forma que a linha mostra (διττὰ εἶδη, ὁρατόν, νοητόν, Rep. 509d4) parece ser uma estratégia para poder mais tarde argumentar novamente a favor da ideia do bem como paradigma. Em outros termos, ao pontuar uma posição para traçar esta distinção, o texto categoriza os objetos e, ao mesmo tempo, posiciona-os em relação a uma referência. Tal divisão permite abordar, desse modo, algumas das noções como semelhança e modelo (τὸ ὁμοιωθὲν

πρὸς τὸ ὅμοιωθῆ, Rep. 510a11), imitação (μιμήσις, Rep. 510b4) e a noção de participação (μετέχειν, Rep. 511e5).

Do mesmo modo, a distinção de gênero colabora para a introdução de tais noções, agora no que concerne à questão do estatuto ontológico dos objetos de cada domínio, anteriormente sugerido como uma hierarquia. Classificar os objetos em determinados gêneros torna possível qualificá-los em relação a um modelo, em um primeiro momento sugerido pela verdade, que parece constituir um dos atributos das ideias inteligíveis. As coisas verdadeiras, ou as coisas que apresentam a verdade dada pela ideia do bem, mostram as qualificações do inteligível e são, por isso, importantes para compreender o grau de cognoscibilidade que se pode ter em cada domínio quando postas em contraste à carência do sensível. Segundo o contexto comparativo da analogia da linha dividida, *“quanto mais os objetos participarem da verdade, tanto mais clareza terão”* (Rep. 511e3-4), o que sugere que uma maior cognição acerca dos objetos investigados depende de sua participação no inteligível e que a clareza pode ser um critério para distinguir um objeto inteligível de um objeto sensível. Esta é uma relação útil para verificar a questão da atividade racional envolvida na cognição, pois mostra em que medida os atributos inteligíveis consistem em princípios condutores da racionalidade.

A divisão propõe, desta forma, as relações e os critérios que Platão julga importantes para mostrar a natureza do conhecimento e do conhecer ao modo filosófico. Ela situa e qualifica os objetos postos em questão mostrando a relação entre os domínios e o trabalho do pensamento nesta ligação. Note-se que a atividade intelectual capaz de apreender as ideias e a ideia do bem são as que Platão parece ter em vista para diferenciar o pensamento característico daquele que filosofa. Desse modo, a analogia da linha para a defesa do governo do filósofo se mostra estratégica ao apresentar as operações envolvidas na apreensão dos objetos inteligíveis e, portanto, no conhecimento ao modo filosófico, de modo a elucidar o processo intelectual e o método específico que culmina nesta apreensão. Igualmente importantes, embora não enfatizado na analogia, são as compreensões acerca da percepção e do juízo, dado que consiste no modo de pensar da maioria que deve ser governada pelo filósofo.

Antes de analisarmos os domínios e o trabalho de cognição envolvido em cada um, deve-se ainda observar a proposta de distinção entre eles por via da noção de desigualdade e pela noção de proporção entre as seções. Sócrates pede que Gláucon imagine uma linha com partes desiguais (ἄνισα) e segundo a mesma proporção (ἀνὰ τὸν

αὐτὸν λόγον), a qual deve descrever, ao que parece, a relação entre os domínios, a relação entre as classes de objetos e, por consequência, uma diferenciação de grau cognitivo (Rep. 509d8-510a). O texto não parece chamar atenção para tais noções na representação sensível do desenho de uma linha propriamente, mas, ao contrário, propõe a partir dessas duas concepções os termos para uma comparação entre objetos de tipos distintos²³. Igualdade, a noção que está sendo sugerida pela analogia²⁴, e proporção parecem constituir a base da estrutura das classificações que Sócrates propõe, analogamente dita uma linha dividida, por oferecer os critérios para a disposição entre os objetos e a verificação da relação entre eles. Ao mesmo tempo em que se tem, desse modo, um critério para situar os elementos, se sensíveis ou se inteligíveis, tem-se em que medida se relacionam, sendo, assim, nítidos e obscuros um em relação ao outro²⁵.

---

23 Rep. 509d10: σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεῖα πρὸς ἄλληλα. Não se pretende realizar uma longa discussão sobre o diagrama da linha dividida. As questões acerca do desenho da linha e as interpretações que podem surgir a partir dele são, para esta análise, relevantes nos termos que se propõe aqui, ou seja, o sentido das distinções que ela sugere. Por consistir em uma representação sensível, a escolha da parte do desenho que receberia um tamanho maior a partir desta desigualdade parece, deste modo, mostrar que algo como um diagrama deve ser apenas um ponto de partida para buscar o sentido do que está sendo representado, a noção de desigualdade, como vemos agora. Denyer pontua de modo bastante objetivo este antigo debate ao comentar: “Por que temos de fazer uma escolha tão arbitrária? Quando desenhamos um diagrama em obediência às discussões de Sócrates estamos produzindo uma representação. Tal representação contém, inevitavelmente, características irrelevantes, características que em nada correspondem à realidade representada, características que não podem ser explicadas pela referência, pelo propósito da representação. A própria resposta para tais características é claramente ignorá-las, abstrair a partir da desordem e pensar além da representação em vista da realidade que ela representa”. Denyer, N. *Sun and Line in Plato's Republic*, 2007 Cambridge p. 293. Cabe não perder de vista as distinções feitas na analogia do sol que continuam presentes na linha. A principal delas é a distinção entre juízo e conhecimento e entre objeto e pensamento. Ao que parece, a novidade da linha, nos termos de uma analogia, está em mostrar as relações entre a ideia do bem e ideias e, do mesmo modo, entre ideias e o pensamento em dois planos de análise: ontológico e cognitivo, deixando evidentes as distinções entre as operações do pensamento. O próprio texto apresenta ao fim do Livro VII um parecer sobre o uso da analogia. A passagem 534a6-8 mostra que esta não consiste em uma discussão que deve estar em primeiro plano sendo mais importante as relações que se estabelecem entre os elementos citados:” (...) Quanto à correspondência de que dependem essas coisas e quanto à divisão de cada uma das duas categorias, a do opinável e a do inteligível, deixemos isso de lado Gláucon, para que não caiamos em discussões mais complexas que as anteriores.”

24 Deve-se notar a discussão acerca do estabelecimento do termo, se ἄνισα, estabelecido por Plutarco, ou ἄν' ἴσα, estabelecido por Stallbaum. As traduções no geral seguem a opção de Plutarco, sendo quase consenso que o uso tanto de um quanto do outro propõem a noção de igualdade, como nota Chambry op. cit. p. 140. Como Chambry, Adam op. cit. p. 63 nota 27 concorda que a interpretação comum ao aceitar ἄνισα é que a desigualdade se refere à diferença de clareza e de verdade dos gêneros, sensível e inteligível, e entre opinável e cognoscível. De qualquer modo, interessa averiguar o sentido desta partição que apresenta partes iguais ou desiguais segundo os gêneros que estão sendo formulados.

25 Pierre Aubenque compreende a função do ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον na linha muito próxima ao que se pretende defender nesta análise. Para ele, o propósito da analogia da linha dividida é pensar uma igualdade de relações entre termos desiguais. O interesse da operação é, desse modo, construir uma proporção, uma analogia, cuja estrutura é dada no seu modo de construção. Uma analogia que trouxesse termos iguais (do tipo 1=1) perderia a função, pois o objetivo maior é estabelecer uma mediação entre termos extremos. Aubenque, P. “De L' Egalités des Segments Intermédiaires dans La Ligne de La République” in *Sophie Maietores – Chercheurs de Sagesse* Institut d'Etudes Augustiniennes Paris 1992 p. 39, 40

Desse modo, na primeira parte, a seção mais inferior da linha se refere às sombras e aos reflexos de objetos originais que, por serem da ordem do sensível não são senão imagens. Estas recebem um estatuto mais baixo por constituírem a imagem de um objeto também sensível, representado na segunda subseção da linha. Nesta primeira seção, apresenta-se a relação objeto – reflexo, ou ainda, modelo e suas derivações. Assim exposto, o domínio das coisas visíveis, ou da sensibilidade, compreende as imagens como reflexo dos objetos originais e os objetos do mundo físico – “*os seres vivos que nos rodeiam, todas as plantas e todos os gêneros de artefatos*” (τά τε περὶ ἡμῶν ζῶντες καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος, Rep. 510a14), os quais são considerados os modelos. A linha classifica e qualifica as seções e as subseções e a ligação que entre eles é estabelecida de acordo com a noção de semelhança (τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ὃ ὁμοιώθη), que, observe-se, evoca a noção de igualdade. Do mesmo modo, a verdade serve para a divisão e distinção das partes, assim como a noção de cognição. Objetos originais e imagens, assim como os seres matemáticos e a ideia suprema são relacionados segundo tais noções e terão o seu caráter exposto de acordo com elas. Entretanto, todas estas noções tem base em uma mesma ideia, a ideia do bem, que deverá norteá-las e que será o parâmetro para qualificar cada um dos objetos.

Deve-se, no entanto, averiguar o que o texto sugere ao descrever as etapas que antecedem o ponto alto da linha, que culmina na aquisição das formas. Elas informam os outros níveis de cognição que se distinguem do conhecimento filosófico, os quais por sua vez representam o grau de cognição dos outros integrantes da cidade. Do mesmo modo que parece importante mostrar a divisão e as peculiaridades de cada classe da pólis para sugerir o funcionamento conjunto e harmônico da cidade, interessa mostrar analogamente este conjunto de capacidades da alma, por meio das quais se supõe apresentar as atividades intelectuais mais importantes no que se refere ao conhecimento. Ao formular o lugar e o gênero da opinião e do conhecimento, o texto propõe uma concepção de organização fundada neste trabalho da alma dito racional e, portanto, na cognição das coisas verdadeiras. Ao mesmo tempo, propõe o domínio do pensamento revelando ser semelhança e verdade as qualidades que devem orientar o estudo da ideia do bem.

2.4 Verdade e cognição no domínio sensível

Para analisar a questão do pensamento segundo a analogia da Linha Dividida, antes é preciso averiguar como as suas seções descrevem, de algum modo, diferentes maneiras do pensamento atuar, isto é, em que medida se pode ver a percepção e a atividade intelectual nas distintas potencialidades e métodos. Ao especificar os domínios, a fim de elucidar as características do verdadeiro conhecimento, entra em cena o modo de apreensão e, incontornavelmente, os aspectos do pensamento.

“– Pois bem! Toma uma linha dividida em duas seções desiguais (ἄνισα) e, de novo, corta cada seção segundo a mesma proporção (τέμνε ἐκάτερον τὸ τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον), a do gênero visível e a do inteligível. De acordo com a relação de nitidez ou ausência de nitidez (σαφηνεία καὶ ἀσαφεία) que tenham entre si, no mundo visível terás uma das seções, as imagens (εἰκόνες). Chamo as imagens, em primeiro lugar, as sombras, depois as aparições refletidas nas águas e nas superfícies opacas, lisas e brilhantes e tudo o mais que seja assim. Entendes (κατανοεῖς)?

- Mas, sim... estou entendendo (κατανοῶ).

- Pois bem! Supõe como outra seção a que se assemelha a essa, os seres vivos que nos rodeiam, todas as plantas e todo o gênero de artefatos.

- Suponho... disse.

- Será que aceitarias afirmar, disse eu, que o gênero visível está dividido em verdade e não verdade e que como o opinável está para o cognoscível assim também a imagem está para o modelo? (διηρῆσθαι ἀληθεία τε καὶ μὴ, ὥς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ὅ ὁμοιώθη;) (Rep. 509d8-510a).

Vale analisar a partir dos critérios estabelecidos a distinção entre os objetos. Na primeira seção reflexos (φαντάσματα) e sombras (τὰς σκιάς) são, na sua condição de imagens (τὰς εἰκόνας), semelhantes ao modelo, ou seja, são derivados de um objeto naquilo que diz respeito à sua aparência (ἔοικεν, Rep. 510b3). Esses ganham a forma do objeto ao refleti-lo, tornando-os aparentes, dando a ele, portanto, uma forma visível em superfícies igualmente visíveis - aparecem na água e nas superfícies lisas e brilhantes, como diz o texto (Rep. 509e-510a2). Ao darem a este objeto uma aparência, as imagens se constituem enquanto tal e têm no objeto físico aparentado o seu modelo. A imagem obtém do seu modelo a aparência e estabelece com ele, desse modo, a relação de semelhança - não semelhança. As aparências que trazem as imagens é, conforme o texto, a imitação do modelo do qual derivam (Rep. 510b3).

A explicação sobre o inteligível apresenta, por comparação, este como mais um dado importante sobre o sensível: a aparência como imitação ($\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$)²⁶ do objeto original. Sua importância se dá na medida em que reafirma o caráter derivado do reflexo e acrescenta a ele a explicação sobre o que se pode fazer com uma imagem, como mostra o exemplo do procedimento matemático. Dito de outro modo, ao compreender a aparência como a imitação de um modelo, ressalta-se a sua carência de conteúdo cognitivo, uma vez que não exprime de modo suficiente o original ao qual se assemelha²⁷. Em contraste com o inteligível, tal característica o exclui do processo do conhecimento. No domínio sensível, próprio da opinião, a alma apreende como imagem isto que é imitação dos objetos originais, constituindo assim a $\epsilon\iota\kappa\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$, a conjectura, atividade que parece ser típica no plano da $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Não parece haver neste domínio outro tipo de atuação, como nos sugere o verbo $\alpha\nu\alpha\gamma\kappa\acute{\alpha}\lambda\omega$, e, por consequência, outro modo de fazer especulação no plano do sensível. Ao ter dividido em gênero e lugar, as atividades que a alma realiza aparecem submetidas às condições do domínio em que se descreve, sendo a conjectura, portanto, a atividade possível no domínio sensível. Ao se fiar nas imagens para construir hipóteses, atribui-se à elas uma confiança da qual não são dignas, visto serem apenas uma imitação, uma representação destituída de qualquer conteúdo, o que será discutido no final do argumento da linha (Rep. 511d7-e). Desse

---

26 Toda a recusa da poesia na educação do guardião se explica por meio de um conceito caro a Platão n' *A República*, o conceito de *mimesis*, imitação. No Livro III, ele se refere à relação entre alguma coisa ou uma pessoa com a sua representação na poesia e na pintura. Dado que a cidade platônica se funda na suposição de que cada cidadão executa apenas uma tarefa única, para a qual é naturalmente hábil, escrever e desempenhar o papel de uma personagem torna-se perversões do seu papel social, pois atribui à pessoa mais que uma única natureza (Rep. 397d-398a). O mimetismo conduz os jovens aos maus hábitos, à linguagem grosseira, respostas inapropriadas e às crises. (Rep. 395c-d). Quando muito, os jovens deverão dramatizar a vida e os feitos de modelos de virtudes (Rep. 396b-e), mas Platão termina a crítica no Liv. X 595a-602c. Há por trás dessa crítica uma tese, que terá suas bases ontológicas explicadas no livro VI e X, que em linhas gerais consiste na tese de que se imita aquilo que se contempla. No liv. X a imitação, ou representação, que se faz na poesia é uma imitação da aparência. A poesia imita as ações humanas (393b-c, 395c-396d, 605a,c), mas na cidade ideal, há de se imitar os melhores homens (396c-397b, 604e, 607a).

27 Não se pretende fazer uma longa análise sobre a imitação de modo a recuperar dos outros livros o que é dito sobre este conceito. Interessa verificar, a partir do seu caráter sensível, como tal característica é oposta ao inteligível e o uso que a alma pode fazer dela na ascese. Cabe, entretanto, conferir como Schuhl compreende a noção de imitação que Platão considera em relação à arte que, diga-se de passagem, parece bastante afim nesse contexto. Ele entende haver dois sentidos para a imitação. 1º. a imitação como cópia ($\epsilon\iota\kappa\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}\nu$), que na arte é dada como uma reprodução a qual se conforma às proporções do modelo; 2º. uma imitação que constitui a arte da aparência ($\phi\alpha\upsilon\tau\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}\nu$). Em ambas, os recursos disponibilizados, como as proporções que envolvem noções matemáticas, são utilizados para se adequarem ao sentido da visão e produzirem uma imagem que proporcione prazer estético. Note-se que Platão ataca uma concepção de arte e de imitação que atribui às sensações os critérios para o juízo, a qual abandona a verdade e o arrazoamento, privilegiando, assim, as aparências - “*A parte da Ótica chamada de cenografia investiga como convém desenhar as imagens dos edifícios. Como as coisas não parecem tais quais elas são, examina-se, não como representar as proporções reais, mas como as tornar tais quais elas parecerão*”. Schuhl, op. cit. p., 30, 58

modo, o procedimento ao modo da opinião não conduz ao princípio não-hipotético, dado que estagna nas imagens.

Este é um ponto importante para o que concerne à cognição. Junto com a noção de aparência que surge da relação modelo e suas derivações estão as qualidades que vão classificar os elementos das seções no que se refere à cognição, como as imagens e os objetos físicos das primeiras partes. Atributos como clareza, verdade e cognoscibilidade são introduzidos a partir desta última distinção, de modo a qualificar os objetos. A intenção em usar a analogia da linha com vistas para o que seria o mais alto conhecimento é sugerida na sequência, onde aparece de modo mais evidente, nas partes inteligíveis, a descrição do exercício intelectual da alma. Pode-se compreender da analogia as atividades intelectuais que dizem respeito à cognição, ou seja, às operações que estabelecem a relação com as ideias e podem, assim, apreendê-las. Nas partes inferiores da linha tem-se, ao mesmo tempo, as operações que antecipam a ascensão ao nível inteligível e que por não oferecerem o conhecimento em nenhum grau, mas por constituírem de alguma forma, uma operação da mente, podem ser consideradas pré-cognitivas. A linha dividida, nesse sentido, mostra aquilo que se pode apreender do sensível, com a percepção, e do inteligível, com a cognição em seus diferentes graus e maneiras de proceder.

Para isso, deve-se começar por analisar τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, as diferenças e a relação da linha nessa perspectiva entre o domínio do opinável e do cognoscível. Na seção que se refere ao sensível são dados os elementos a partir dos quais se fundam o juízo, a opinião. É importante fazer tais especificações acerca da imagem para que se possa delimitar o plano no qual o juízo está envolvido e para, em seguida, marcar definitivas distinções do conhecimento e do seu método específico em relação à opinião. Cabe observar que a divisão pressupõe uma relação entre as partes e, portanto, entre os elementos que as compõem, na qual os planos inferiores se mostram reflexos do plano superior, de acordo com o que propõe a relação modelo-imagem²⁸.

Tal observação parece importante por oferecer uma explicação acerca da função da imagem na linha. Ao se questionar acerca da inferioridade da aparência da relação original-reflexo que o modelo-imagem propõe, a resposta mais imediata provavelmente

---

28 Note-se que a preposição “πρὸς” parece indicar que há entre as partes a mesma relação de espelhamento que há entre modelo e a imagem. Do mesmo modo, os advérbios ὥς e οὕτω sugerem que se trata de uma comparação, na qual uma seção, um domínio tem seu aspecto analisado em relação a outro - «σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα» (Rep. 509d10), «ὥς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ὅμοιωθῆ» (Rep. 510a10-11).

seria a que sua inferioridade se deve ao fato de ser ela a cópia de um original. Esse pode ser um argumento válido se se tem em vista a superioridade ontológica do objeto referido. Dito de outro modo, o objeto do qual se originam as imagens é autêntico, como os animais e os artefatos do mundo físico na segunda parte da linha, enquanto as sombras e os reflexos derivados dele, isto é, as imagens, não são pelas seguintes razões: 1º. não são o próprio objeto, 2º. não dizem o objeto original fidedignamente, 3º. como são imagens, variam ao se referir ao objeto original, como se verá na alegoria da caverna, 4º. como são derivadas do objeto, dependem dele para existir²⁹. Tais características acabam por definir a aparência e expor suas deficiências, sendo a imagem, desse modo, um elemento que representa toda a debilidade dos objetos da esfera sensível, para os fins gnosiológicos que Platão pretende formular.

Tal compreensão é possível, vale reparar, somente se se tem em vista a clareza como abalizadora da relação entre o domínio da opinião e o domínio do conhecimento (Rep. 510a9). Deve-se perguntar a razão de Platão propor uma distinção entre domínios e objetos e estas relações de superioridade - inferioridade que a linha sugere a partir desta relação modelo-cópia. Tais diferenciações sugerem que a analogia da linha dividida pretende, antes, traçar e definir planos, graus e objetos específicos em vista da ἀλήθεια. A divisão sensível-inteligível, acompanhada das subdivisões, recebe especificações no que diz respeito às variações dos objetos e potencialidades de cognição, agora avaliados segundo o critério de clareza que exprime a realidade do objeto em questão. A escolha da clareza como critério provavelmente se deve a autenticidade que ela confere ao objeto, dado que se trata de uma qualidade acessível pela cognição, mas também por constituir as noções importantes para a construção de valores importantes para a cidade do filósofo. Dado que a verdade constitui junto com o ser e a essência a benignidade do bem, uma vez que são atribuídos por ele (Rep. 508e-509a6), este constitui um critério bastante razoável para mensurar a própria cognição e o que é tido como um valor. Não parece viável pensar uma cidade justa e boa sem antes especificar a noção de justiça e de bem e, ao mesmo tempo, sem discerni-las em seu modo próprio, real. Dito de outro modo, o que é bom apresenta ser, essência e verdade, qualidades reconhecíveis apenas pelo intelecto.

---

29 Stocks enumera do mesmo modo as diferenças da imagem em relação ao seu objeto. Para ele esta é uma indicação clara da condição dos objetos sensíveis em relação aos objetos inteligíveis, sendo a analogia da linha um bom exemplo da relação unilateral de dependência e a equação da linha uma explicação desta relação entre os dois domínios – Stocks, J. L. “The Divided Line of Rep. VI” in *The Classical Quarterly* vol 5 no. 2 1911 p. 75

Vale considerar as nuances de sentido de verdade. Note-se que o contexto que coloca verdade - não verdade apresenta as condições em que ela aparece no domínio visível. Cabe reparar que a abordagem da verdade no registro da sensibilidade tal como aparece agora, é posta relativamente, ou seja, como termo de avaliação na relação modelo-reflexo, diferentemente do contexto do estudo da ideia do bem, no qual era apresentada como atributo inteligível. Todavia, ela serve para mensurar algo que será dito verdadeiro, ou não, a partir da correspondência com um modelo. Como se viu em 506c, mesmo que constitua um critério de avaliação ela é dada nos termos da eventualidade, sendo o mesmo, nessas circunstâncias, que “corresponde - não corresponde”. Não parece haver no domínio sensível outra maneira de conceber a verdade, dado que não se tem em vista seu fundamento inteligível. A relação que está em jogo diz respeito a uma identificação do objeto com o modelo, não se tratando, portanto, da realidade do objeto ou do modelo.

Desse modo, a verdade não acompanha neste plano uma concepção da cognição, mas o nome que se dá à percepção entre dois elementos que se mostram equivalentes, no caso imagem - modelo, sombra - objeto original, em uma relação de correspondência. Parece importante definir o plano em que se enuncia a verdade para justamente estabelecer a plausibilidade de uma relação. No campo do sensível não há a garantia de um termo que fundamente as relações, como a de semelhança, por exemplo, da mesma forma que se encontra no inteligível, estando a verdade, desse modo, apenas no plano do ὄνομα (Rep. 505c4)³⁰.

Desse modo, uma das noções que a linha propõe diz respeito a esta realidade do objeto, a qual serve de referência e deve ser considerada o verdadeiro objeto a ser conhecido. Um dos esforços de Platão nesta analogia parece consistir em apresentar uma noção de realidade e a sua relação com a verdade. Realidade e verdade se mostram em um plano diferente do comum, diferente das opiniões vulgares. Faz parte da tarefa do filósofo discernir a verdade das várias aparências de verdade e verificar a natureza dos objetos e o modo adequado de lidar com eles. Esse discernimento começa com a compreensão da deficiência do domínio da sensibilidade e do juízo em relação a um plano mais autêntico e, por isso, superior, o plano da realidade no domínio inteligível. Por enquanto, nas duas primeiras partes da linha, o texto oferece os dados e os tipos de relações com as quais o leitor deve analisar as próximas etapas.

---

30 Parece válida tal interpretação dado que em 505c esta perspectiva é posta como adversária da visão filosófica que vai buscar a inteligência do bem (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι, Rep. 505b9).

Cabe notar que o questionamento acerca do objeto que deve servir de modelo é sugerido também pela relação clareza - não clareza, falta de clareza. Ao dividir os objetos segundo o critério de clareza que apresentam acerca da realidade, este parece ser um dado que põe diretamente em questão a capacidade de apreensão de alguma verdade a partir de determinados objetos ao mesmo tempo em que se suspeita da possibilidade desses oferecerem a realidade acerca de algo³¹. O domínio sensível não oferece verdade acerca dos objetos, os quais são derivados de objetos físicos e, portanto, sensíveis, sendo considerados, assim, deficientes. A linha, nesse sentido, mostra com suas seções diferentes graus de apreensão, o que está, de algum modo, relacionado com capacidade de um objeto mostrar o seu modelo, ou dito metaforicamente, com a clareza dos objetos³².

A perspectiva que a analogia da linha propõe, a saber, a condição ontológica dos objetos e o que é possível apreender deles e através deles, em termos gnosiológicos, exige verificar a cognição em seus níveis de apreensão. Ao utilizar a noção de clareza como critério, tem-se sugerido uma realidade dada como modelo, a qual não aparece com carga ontológica nas primeiras duas seções da linha. Tal proposição surge analogamente da relação onde os objetos físicos originais são os objetos reais, e nesse contexto, portanto, verdadeiros. As imagens, por outro lado, como derivações, como reflexos apenas, não são verdadeiras no sentido prosaico do termo. Pretende-se mostrar agora que a sombra de um boneco não é o próprio boneco, ou seja, que o reflexo não é igual ao modelo. O que está em questão é a diferença entre a coisa e a aparência desta coisa, aparência que ao imitar³³ algo, ao referi-lo, não deve ser confundida com ele.

Deve-se ainda observar que o primeiro problema posto pela analogia se refere justamente ao tipo de diferenciação entre os objetos. Dito de outro modo, em que campo operam as distinções, as quais se realizam por meio das noções de igualdade, semelhança e clareza. Na perspectiva ontológica, ou no esboço de uma perspectiva ontológica, como parece ser o caso, não está em questão se um objeto tem mais ser que outro em termos existência. A sombra não existe menos que os bonecos que ela

---

31 O trecho “*De acordo com a relação de nitidez ou ausência de nitidez (σαφηνεία καὶ ἀσαφεία) que tenham entre si, no mundo visível terás uma das seções, as imagens* -(καὶ σοι ἔσται σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὁρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες)” (Rep. 509d 10-509e1) parece deixar evidente a comparação que se faz na linha dividida: os objetos uns em relação aos outros conforme se mostram claros ou obscuros, ou seja, segundo o que podem mostrar acerca do objeto de referência. A clareza é vista aqui como a capacidade de manifestar algo a que se refere.

32 Cf. Stocks op. cit. p. 80

33 Mais adiante, em 510b4, o texto notará a aparência como uma imitação do objeto original.

reflete³⁴, entretanto, por não ser ela mesma o objeto que ela reflete, a sombra o oferece apenas em algum grau. É neste sentido que a graduação de clareza parece atuar, posto que a atenção da linha se volta especialmente, como visto, para os propósitos acerca da cognição. A clareza e a verdade são dadas no nível que manifestam o seu modelo e cada domínio apresenta um nível característico de apreensão³⁵.

Pode parecer impreciso falar de uma “graduação” ao analisar as duas primeiras seções da linha, uma vez que as noções que servem de critério são dadas nos termos de verdade – não-verdade, claro-escuro, ou seja, X ou não-X. Tal graduação, vale adiantar, fica mais evidente a seguir, com a explanação acerca do domínio inteligível e as especificações acerca do princípio não hipotético (Rep. 510b6). No domínio da opinião, as características atribuídas às aparências que as imagens supõem se apresentam como um preâmbulo para as duas seções seguintes, que concernem ao inteligível e trazem, assim, as debilidades do sensível em comparação com a realidade da qual ele carece. É preciso contrastar as formas inteligíveis, os verdadeiros seres, com as suas ocorrências, ou seja, com as aparências, as quais constituem o domínio sensível, dito não verdadeiro. Este “não verdadeiro”, que consiste no não-real, no sentido de não ser idêntico ao modelo, mostra primeiro as mudanças e a multiplicidade características do sensível para depois expor a estabilidade e a autenticidade do real. Enquanto existentes, as imagens possuem alguma realidade, no entanto, não no mesmo grau que o seu modelo. No mundo sensível animais e plantas são reais, todavia muito mais que a sombra que as refletem. A diferenciação é dada na comparação de uma seção com a outra e, desse modo, não-verdade e sem clareza compreendem a inferioridade das imagens³⁶.

---

34 Chen explica que a relação entre os componentes dos níveis mais baixos é dada nos termos de realidade, o que equivale a diferentes graus de verdade (*alétheia*) em relação ao ser. Não há ainda nos níveis mais baixos a verdade no sentido epistemológico. As subdivisões da linha mostram a assimetria das proporções de participação dos objetos, os quais são ditos mais ou menos verdadeiros, equivalente a dizer ter mais ou menos clareza. Chen op. cit. p. 105-106.

35 Vlastos compreende que se pode reconhecer uma variedade de predicados intermediários entre real e não-real e, portanto, uma divisão entre ser e não-ser, verdadeiro e falso não é a interpretação adequada do “mais real”, “menos-real”. Deve-se considerar que no sentido de “mais real”, cognato a mais verdadeiro e metaforicamente dito mais claro, estão compreendidas as seguintes noções: 1º.) melhor revelação do que é a coisa; 2º.) o sentido de modelo é “x-mesmo”, isto é, a Forma. Vlastos, G. “Degrees of Reality” in *Platonic Studies* Princeton University Press 1981 p. 62

36 Vlastos entende que as características do sensível são como F (Forma) e não-F. F no sentido que possui o ser em um grau que garante ao menos a sua existência e não-F no sentido que “sua natureza F foi adulterada por características contrárias, o que então, poderia nos dar apenas uma ideia confusa e incerta do que é F. Algo que poderia ser sujeito de constantes flutuações como encontramos ocorrências de F que acabaram por serem diferentes em um ou mais aspectos, a partir dos quais baseamos nossa concepção prévia de F”. Vlastos idem p. 63

Vale não perder de vista a intenção maior do argumento: o conhecimento da ideia do Bem. O objetivo é desfazer o mal-entendido de atribuir alguma legitimidade ao que aparenta ser certo e verdadeiro, análogo às sombras e aos reflexos, pelo modo vulgar de apreendê-los e de dar algum assentimento acerca deles. Nesse sentido, a delimitação do objeto específico do conhecimento mostra, tal como se vê na descrição do plano sensível, que diante de objetos que são apenas reflexos, aparências de realidades, a atividade da alma não consiste mais do que em um juízo ou em uma convicção. Dito de outro modo, não é a experiência empírica que dará a verdade acerca de algo, nem se enunciará alguma verdade conjecturando o que se experiencia de modo a emitir um juízo como resultado, pois no plano do sensível os objetos não podem revelar a realidade em toda a sua superioridade.

III. Atividade Inteligente

Estabelecidos os termos próprios da atividade filosófica, tais como seus objetos, domínio de atuação e objetivos, o que vem a seguir versará sobre o conhecimento de modo a elucidar a operacionalidade que constitui uma aquisição da ideia. Ter-se-á, dessa maneira, uma explanação do procedimento inteligente segundo um método. A apreensão do inteligível anteriormente referida como “ter inteligência”, “fixar-se” no inteligível, mostra-se agora na sua realização, permitindo compreender pela via do método o alcance cognitivo e a distinção intelectual e moral do filósofo. Nessa perspectiva, vale adiantar, tem-se novamente o pensamento nos termos da interação entre faculdade e objeto, tal como no exemplo do sol, mas desta vez com o acréscimo das minúcias da realização desta ligação. A inteligência aparece nesse contexto como um efeito desta relação e como realização da natureza inteligente do filósofo que se dá na investigação sobre o bem.

Uma vez tratadas as características débeis dos objetos no plano sensível, a exemplo da imagem, e as consequências cognitivas de seu uso, o foco da explanação se

volta, sobretudo, para a positividade da realidade a partir da qual se pode realizar a verdadeira cognição. Os objetos e seus estatutos são explicados a partir de agora em comparação com as ideias e em relação às formas adequadas de inteligência para o conhecimento.

“- De outro lado examina também como deve ser dividida a seção correspondente ao inteligível.

- Como?

- A alma, na primeira seção, era forçada a pesquisar a partir de hipóteses, usando objetos lá imitados como imagens, caminhando na direção não do princípio, mas do fim; na outra, porém, vai da hipótese ao princípio que não admite hipóteses sem servir-se de imagens como no outro caso e encaminha sua pesquisa só por meio das próprias ideias –(τὸ δ' αὖ ἕτερον - τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον – ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη)”. (Rep.510b).

No plano inteligível que concerne ao cognoscível, a alma não parte das imagens para formular as hipóteses, mas das próprias hipóteses para chegar ao que constitui o conhecimento: o princípio e o princípio maior (ἀνυπόθετος). A subida a este princípio que dispensa as imagens e utiliza um novo elemento, as hipóteses, será o novo empreendimento do filósofo no domínio inteligível, segundo o argumento da linha. Os objetos inteligíveis não podem ser atingidos senão de acordo com o método específico para o conhecimento das ideias e do princípio último, que se mostra na atividade do pensamento em relação às hipóteses. O bem e a ideia do bem ganham agora determinações metodológicas, uma vez definidos seu estatuto e sua posição no interior da organização do quadro epistemológico em que se desenrola a atividade cognitiva. A noção de princípio de tudo e, por isso não-hipotético, são as designações dadas a eles e serão conceituadas nos termos do método dialético. A inapreensível grandeza do bem, sugerida pela essência de sua ideia, pode ser inferida pelo procedimento dialético, por meio do qual o pensamento pode apreender o grau de cognoscibilidade possível acerca dele. Cabe analisar as tratativas do pensamento nesta operação com as ideias e, sobretudo com a ideia do bem de modo a verificar a relação objeto - pensamento que aí se mostra.

3.1 O método matemático e a διάνοια

Após a seção das imagens e dos objetos originais, estão na primeira seção do domínio inteligível os objetos matemáticos. Estes apresentam as propriedades inteligíveis e demandam, por isso, um trabalho intelectual que consiste no raciocínio (διάνοια).

“- Ora, explico outra vez... Com a introdução que vou fazer, entenderás com mais facilidade. Creio que tu sabes que aqueles que se ocupam da geometria, com cálculos e assuntos como esses põem como hipóteses o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos e outras coisas afins, de acordo com o objeto de sua pesquisa, e, de um lado, como se as conhecessem, tomam-nas como hipóteses e acham que não têm de prestar contas nem a eles mesmos nem aos outros (οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι) sobre isso que, segundo eles, é coisa evidente para qualquer um, e, de outro lado, começando a partir dessas hipóteses, já ao expor o restante, de maneira consequente acabam por chegar à demonstração (τελευτῶσιν ὁμολογουμένως) daquilo que os levou a essa pesquisa.

- Isso eu sei muito bem, disse ele.

-Então, sabes também que ainda se servem de figuras visíveis, que discutem sobre elas, ainda que não estejam pensando nelas, mas naquelas com as quais elas têm semelhança. Discutem a propósito do próprio quadrado e da própria diagonal, não, porém, a propósito da diagonal que desenham, e o mesmo fazem a respeito de outras figuras. Das figuras que, modeladas e desenhadas por eles, produzem sombra e imagens na água, usam como se fossem também imagens, buscando ver neles próprios esses objetos que não poderiam ser vistos senão com o pensamento.” (Rep. 510c-511a1).

Há duas classes de objetos inteligíveis que demandam dois tipos de operações intelectivas diferentes para que possam ser conhecidos³⁷. Embora as duas seções se baseiem nas hipóteses, a abordagem dos seres inteligíveis e o modo de operar pelas hipóteses faz Platão distinguir na linha a atividade segundo a matemática e a dialética. Entre os geômetras e os matemáticos (οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοὺς, Rep. 510c2), os objetos inteligíveis são os três tipos de ângulo (γωνιῶν τριττὰ εἶδη, Rep.

---

37 Para Cornford “a distinção de objetos é uma questão de expediente ao ensinar”- Cornford, *Mathematics and Dialectic in The Republic VI – VII (I)* in *Mind New Series* vol 4 no. 161 Oxford University Press 1932 p. 38. Embora seja inegável o uso propedêutico que Cornford aponta, interessa ressaltar as especificidades das ideias matemáticas em relação às ideias morais, como a ideia do bem. Dado que a intenção do filósofo no Livro VI consiste em verificar o que fundamenta a justiça e a bondade da cidade ideal, convém não perder de vista uma distinção de tipos de ideias, o que será melhor defendido após a análise dos argumentos d’A *República*.

510c5), a noção de par e de ímpar e as figuras geométricas (τὰ σχήματα) que representam os seres matemáticos, como o quadrado e o triângulo. Os matemáticos tomam por hipóteses tais objetos sem fazer maiores questionamentos e sem oferecer maiores explicações sobre eles (Rep. 510c6). Do mesmo modo, consideram o próprio método matemático também adequado e suficiente para dar o que entendem ser o conhecimento: uma conclusão acerca do que investigavam, a qual se tem consensualmente – “(...) *de maneira consequente, acabam por chegar à demonstração daquilo que os levou a essa pesquisa.*” (ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσι, Rep. 510d)³⁸.

Com esta crítica, o foco da analogia da linha ilumina a questão do método de cognição e, ao mesmo tempo, as características de uma apreensão do inteligível. Não parece estar mais em questão somente a relação objeto original e seu reflexo, como exposto nas primeiras seções da linha, agora parece importante ter em vista tal relação no que concerne este tipo de objeto inteligível e seu modo de apreensão. Geometria, matemática e toda a disciplina desta natureza parecem não corresponder inteiramente ao processo de cognição por utilizarem, cada uma, um método sugestivamente inadequado (Rep. 510c5). Nesta parte da linha, o método aborda a natureza do objeto e, ao mesmo tempo, diz de algum modo a atividade intelectual que ele demanda, ao mostrar os pormenores do procedimento, como se dará na sequência.

Vale analisar em detalhes a descrição do procedimento matemático para compreender melhor o domínio inteligível e o que diz a primeira seção sobre a cognição. A explicação acerca da construção das hipóteses vem em seguida. A geometria e a matemática utilizam em seu argumento elementos do visível, das formas visíveis que eles próprios moldam, desenham (πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, Rep. 510e). Apesar disso, a figura geométrica não parece consistir, entretanto, a melhor maneira de exprimir o resultado do que a alta inteligência pode conceber³⁹. Dito de outro

---

38 Algumas traduções, como a edição em português que se utiliza para as citações do texto, traduzem o trecho “τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο” por “demonstração”. Deve-se notar que algumas traduções preferem ser fieis aos termos do texto grego optando por “agreement”, como a tradução de Emlyn-Jones e Preddy op. cit. p. 101 Ao menos por enquanto, parece importante expor a crítica ao caráter infundado, ou de base questionável, como se verá adiante, de uma conclusão ao modo do procedimento matemático, uma vez que se dá nos termos de um acordo. Cabe adiantar que este será um ponto a ser abordado e reformulado na dialética. Por enquanto, vale acompanhar o desenvolvimento desta crítica ao que se tem como fundamento na matemática.

39 Rep. 510d5: “Então sabes também que ainda se servem de figuras visíveis, que discute, sobre elas, ainda que estejam pensando nelas, mas naquelas com as quais elas têm semelhança.” (ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ' ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε.).

modo, não é a melhor representação que se pode dar a um raciocínio noético, pois, embora não seja precisamente um reflexo, a figura geométrica consiste na aparência dos objetos que os geômetras procuram. O equívoco da geometria parece estar no dado de que tais formas visíveis são para eles o próprio quadrado e a própria diagonal sobre as quais se constrói um λόγος⁴⁰. O que se tem em vista é a noção de quadrado e de diagonal que não consistem em representações sensíveis ao modo de um espectro, como acontecia com as sombras e com os reflexos nas superfícies e na água (τὰς σκιάς, φαντάσματα, Rep. 510a1). Há uma distinção, neste instante, da forma visível (τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι), a figura geométrica, por via da qual o geômetra busca o inteligível. Este tipo de imagem, a figura da geometria, refere-se a conceitos da geometria e de algum modo oferece este conteúdo que é apreensível somente pela διάνοια:

“(...) *Das figuras que, modeladas e desenhadas por eles, produzem sombra e imagens na água, usam como se fossem também imagens, buscando ver neles próprios esses objetos que não poderiam ser vistos senão com o pensamento*” (τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ. (Rep. 510e – 511a).

Antes de analisar o pensar nesse contexto, a διάνοια propriamente, vale verificar esse dado que parece ser importante para distinguir a primeira seção inteligível e para conferir o grau de conhecimento da realidade dos objetos da investigação matemática. O conteúdo inteligível da figura geométrica está na ordem dos conceitos: o que define o quadrado, “o próprio” implícito em “o próprio quadrado” e nas outras noções matemáticas, como a noção de par e de ímpar e os tipos de triângulos. Todavia, a crítica ao uso das imagens não apresenta, ao menos por enquanto, maiores especificações acerca da realidade dos seres matemáticos. O “próprio” do quadrado não deixa claro se o que se entende por conceito matemático constitui uma ideia do quadrado, como poderia conceber a dialética, ou se se trata de um quadrado dado pelo raciocínio matemático e, portanto, uma demonstração que conta com a representação gráfica, distinções que serão examinadas mais adiante. Por parecer útil a uma definição de atividade intelectual, o texto chama atenção para o dado de que na prática dos

---

40 Rep. 510d8: “*Discutem a propósito do próprio quadrado e da própria diagonal, não, porém, a propósito da diagonal que desenharam (...)*” (τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἔνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ’ οὐ ταύτης ἢ γράφουσιν).

geômetras se confere a tais imagens a função de refletir conceitos⁴¹. Dito de outro modo, eles buscam as noções matemáticas a partir de uma representação sensível por compreenderem, equivocadamente, ser a figura capaz de referir as noções inteligíveis e ao domínio sensível simultaneamente.

Ao considerar o que já foi exposto sobre a aparência e a sua debilidade em relação a uma referência plena de realidade, não parece haver a completa aprovação deste método no que se refere ao mais alto conhecimento. Mesmo que se apreenda tais noções através da figura geométrica, as mesmas não podem ser compreendidas em toda a sua realidade por um recurso sensível como a imagem. Em outros termos, as noções inteligíveis não são ditas em sua integridade, em sua realidade pelas figuras, sendo a argumentação e a explicação matemática obscura, carente de clareza ao se atribuir à representação gráfica e à demonstração o conhecimento do objeto em questão, como se argumentou no início da crítica.

Dada a carência de clareza da figura, embora em menor grau comparada às sombras, o λόγος matemático fica comprometido, o que explica a conclusão nos termos de um acordo. Esse método não alcança o que parece constituir o fundamento do quadrado e dos conceitos matemáticos, o que mostra que a evidência que busca o λόγος geométrico tem início e fim nas figuras sensíveis, ainda que seu procedimento e as próprias figuras envolvam noções inteligíveis⁴². A crítica ao método matemático, vale antecipar, estará completa após o exame das disciplinas que colaboram na educação do governante e do guardião da cidade no livro VII. Neste instante tem-se avaliados, observe-se, os aspectos que ressaltam as limitações da aritmética e da geometria em relação àquele que se mostrará o modo de pensar mais eficiente para o mais alto conhecimento. Assim, importa mostrar as fragilidades do método dos matemáticos para mais tarde expor o seu alcance intelectual e a sua utilidade propedêutica.

---

41 Embora haja a sugestão de uma realidade ao dizer o “quadrado mesmo”, tal indicação não parece totalmente clara, ao menos ainda. A nota de James Adam sobre a ambiguidade de τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ vale ser citada, pois ajuda a pôr a questão acerca da realidade dos seres matemáticos. Ele nota que o αὐτοῦ se refere, antes de tudo, ao quadrado ele mesmo (“*itself*”) e não diz respeito, portanto, ao desenho do quadrado. Pode se referir tanto a ideia de quadrado quanto ao quadrado matemático, o qual, segundo ele, Platão diz ser distinto da ideia. Em seguida, Adam vê a possibilidade de a ambiguidade ser desfeita a partir 511a ao se falar do διανοούμενοι, os quais entende serem os seres matemáticos. Adam op. cit. pg 68

42 Aubenque faz um comentário que vai nessa direção: “*Que este objeto intermediário seja o objeto dos matemáticos, é o que se extrai da passagem 510d seg., onde o matemático é apresentado como raciocínio sobre as figuras que ele traça no sensível (...) mas das quais ele se serve como imagens (hós eikósín) ‘destas realidades mais altas’ com as quais tais figuras se assemelham (éoike)*”. Aubenque op. cit. p. 42-43

A explicação do procedimento dos geômetras expõe, desse modo, as características do domínio inteligível. O detalhamento das especificidades acerca deste plano prossegue com a exposição da atividade inteligente da alma:

“- Pois bem! Eis o gênero que eu dizia ser o inteligível. Ao buscá-lo, a alma é obrigada a servir-se de hipóteses e não se encaminha para o princípio, uma vez que não pode elevar-se além de hipóteses, mas servindo-se das próprias imagens imitadas pelos objetos da seção inferior que, em comparação com as outras, são tidas e apreciadas como mais nítidas.

- Entendo, disse ele, que falas do que se faz na geometria e nas artes que lhe são afins (ἀδελφαῖς τέχναις).” (Rep. 511a3- b2).

Com um tom conclusivo, a crítica aos matemáticos termina mostrando a que se deve o erro e as consequências do método. Como sugerido anteriormente, nas condições que esta seção da linha apresenta, a alma é impelida a buscar o inteligível, no entanto, não pelo princípio, mas pelas hipóteses (Rep. 511a3). Ela é incapaz de sair das hipóteses na direção de um nível superior justamente porque permanece presa às representações, sem buscar compreender mais profundamente as noções apreendidas (Rep. 511d5-7).

Ao comparar as imagens, como aparências do nível mais baixo e como gráficos do método geométrico, a alma as julga e as preza como dotadas de clareza. O geômetra considera, assim, as imagens como fidedignas às hipóteses e, de certo modo, aos objetos físicos, tomando o resultado que se tem através delas como o próprio conhecimento. Desse modo, compreende como clareza a adequação entre a representação e o objeto representado. Tal uso da imagem ressalta o caráter inócuo da aparência e sugere ser o método matemático tão insuficiente, nos termos da alta cognição, quanto o que se tem na opinião, uma vez que ao final perde de vista os conceitos. Por se fixar a imagens, e assim não desenvolver o grau necessário de intelecção para apreender o fundamento dos conceitos aritméticos, não pode ir além de hipóteses que o levarão apenas a outras hipóteses. Desse modo, uma vez que a intenção é demonstrar a premissa e chegar a uma conclusão no sentido de *ὁμολογουμένως*, a matemática não alcança os princípios. O movimento intelectual que o matemático faz consiste, desse modo, das premissas para a conclusão, sendo as hipóteses o meio para tal⁴³.

---

43 Nickolas Pappas oferece uma explicação sobre o que Platão compreende por hipótese: “*Tão improváveis asserções sobre entidades matemáticas podem ser aquilo a que Platão dá o nome de hipóteses.*”. Para o autor, Platão procura um fundamento para toda a matemática e, de algum modo, simultaneamente, para a Metafísica – papel desempenhado pela Ideia do Bem. Há o desejo de encontrar aquilo que nos termos da contemporaneidade se chamaria certeza lógica, certeza que o axioma

Cabe averiguar qual deve ser a compreensão sobre as hipóteses no argumento dos matemáticos e dos dialéticos no Livro VII. Pelo que se tem até agora, elas se referem às premissas a partir das quais se constrói o raciocínio matemático e uma conclusão, a qual deve estar de acordo com o pressuposto primeiro. Desse modo, as hipóteses constituem os pressupostos que são sempre reafirmados ao final do processo e, nesse sentido, todo o λόγος pode ser compreendido como a explicação da premissa, ou, melhor dizendo, como uma demonstração⁴⁴. O método matemático se resume à demonstração de premissas e não ascendem de modo a entender, por isso, à natureza da ideia envolvida na operação. Com as premissas, por sua vez, os lógicos e os geômetras pretendem dizer o que são os objetos do mundo sensível e a demonstração delas pressupõe o conhecimento destes objetos. Eles compreendem que a evidência (φανερόν) acerca do objeto investigado é dada com esta demonstração matemática de algo existente do mundo físico através das figuras, abstendo-se de investigar ou oferecer uma explicação acerca do que fundamenta a hipótese, ou seja, de buscar o ἀνυπόθετος, ou os próprios princípios que utilizam, a ἀρχή.

Vale ainda atentar para a singularidade da seção que concerne à matemática. O primeiro ponto a ser notado diz respeito à possibilidade de não adquirir conhecimento nos termos da filosofia mesmo ao lidar com objetos inteligíveis. Os matemáticos, assim como os dialéticos, como se analisará em detalhe, lidam com seres inteligíveis, entretanto, devido ao método não apropriado para a apreensão deste objeto de grau mais alto, este contato não constitui exatamente um conhecimento nos termos da ἐπιστήμη como quer o filósofo. O geômetra e o matemático não chegam ao princípio e o ponto para o qual a analogia parece lançar luz é justamente a importância do método e, conseqüentemente, da operação intelectual que ele demanda. Ao problematizar as condições para o conhecimento questionando os objetos e o procedimento, Platão sugere as diferenças de abordagem epistemológica. Dito de outro modo, o caráter intermediário que parece ter a matemática, uma vez que estabelece as tratativas entre o sensível e o inteligível, oferece as condições para mostrar as possibilidades de operacionalidade do pensamento em uma primeira etapa do processo de cognição.

---

matemático não oferece, mas acreditam os geômetras estar evidente nas suas demonstrações. A dialética tem a tarefa de definir em termos mais amplos, simples e mais abstratos os objetos da matemática que carecem de definição. A ascese dialética da Linha Dividida pode ser vista como uma “*clarificação definitiva*”, ao invés de uma “*certeza axiomática*”. Pappas op. cit. p. 176-177. Na verdade, o que o dialético compreende como ideia o matemático toma como axiomas e noções e os utiliza como hipótese.

44 Para Cornford, o matemático restringe hipótese à afirmação de uma existência e não de uma definição. A definição na matemática é um λόγος no sentido de uma explicação, e não de uma causa. Cornford op. cit. p. 39

Se nas primeiras seções da linha a deficiência das aparências mostrava a debilidade do sensível e, conseqüentemente, a impossibilidade da cognição, nesta parte da linha o conhecimento depende mais da atividade que se estabelece em relação aos objetos, ou seja, do método⁴⁵. A geometria, que pretende mensurar algo físico, e, no entanto, utiliza elementos inteligíveis, mostra a possibilidade de uma relação do sensível com o inteligível que a imagem sozinha não oferecia. Mesmo que o método da geometria não ascenda às causas e à ideia última e termine por mirar o domínio sensível, as tratativas com os conceitos inteligíveis demonstram a capacidade da alma de entender em diferentes níveis e, de acordo com a analogia, ao menos de dois modos: como um raciocínio (διάνοια) e como uma inteligência em seu máximo grau (νόησις).

Desse modo, a distinção entre o princípio e o objeto matemático merece alguns esclarecimentos. O princípio que Platão sugere nessas passagens se refere a ἀρχή e ao τὸ ἀρχὴν ἀνυπόθετον, causa dos princípios e dos conceitos matemáticos. É a ele que os objetos da matemática devem sua realidade. O objeto com o qual lida a matemática é o τὸ αὐτό, “o mesmo” que exprime o conceito, como visto. Nesse sentido, conhecer as noções matemáticas naquilo que elas têm de inteligível e real constitui um conhecimento, no sentido de cognoscível, embora não seja o mesmo conhecimento do dialético (ἐπιστήμη), que justamente apreende o primeiro princípio, o não-hipotético. Os objetos da matemática, por serem inteligíveis, dão condições para a alma ter um grau de frequência no inteligível, mesmo que os matemáticos não se deem conta dos

---

45 A ambiguidade desta parte da linha fez autores repensarem a verdadeira divisão da linha. Stocks por exemplo entende que pode haver três pares na divisão conforme clareza ou verdade: A e B (imagens e originais), C e D (objetos matemáticos – ideias) e AB e CD. Entre B e C (originais e objetos matemáticos) há uma dissimetria, não havendo uma continuidade, no sentido de uma passagem progressiva, do grau maior para o menor. Os objetos do sensível B tem sua representação em A, D, a seção mais alta, tem a sua verdade revelada em C, na matemática. Deve-se considerar B uma forma esclarecida de A e D uma forma esclarecida de C – Stocks op. cit. p. 76, 77. De qualquer modo, Stocks percebe haver entre os seguimentos dos objetos físicos e o da matemática uma brusca distinção, que, ao final, agruparia os elementos da linha nos grupos: domínio sensível- domínio inteligível, e objetos originais físicos e metafísicos. Chen entende que esta distinção de objetos, entre imagem-original, é assimétrica, enquanto a relação entre originais físicos-objetos matemáticos e objetos matemáticos-ideias é simétrica, uma vez que a relação dada pelo cálculo é intermediada pela noção de igualdade. Não se trata, portanto, de uma mesma relação e o texto, entende Chen, lida com a relação assimétrica - Chen op. cit. p. 104. Em outras palavras, é possível ver uma rígida separação entre os segmentos intermediários, como Stocks considera, ou uma relativa continuidade, como entende Chen. As duas posições mostram, a meu ver, a complexidade da parte que se refere à matemática na linha como bastante oportuna para propor uma noção de atividade do pensamento que perpassa, de algum modo, os domínios e possa chegar a mais superior das ideias, a ideia do bem. No caso de Chen, o comentário elege a noção de igualdade (*equality*) como a noção reguladora que o cálculo utiliza para fazer as relações entre os domínios. Esta parece ser uma observação pertinente e importante do aspecto da cognição, pois evidencia os tipos de noções inteligíveis capazes de fazer esta relação entre os domínios e as seções. Não parece ser qualquer elemento inteligível que poderia proporcionar este trânsito, mas elementos específicos, presentes tanto no domínio sensível quanto no inteligível, isto é, noções a partir das quais é possível uma verificação tanto empírica quanto intelectual, como parecem ser as noções matemáticas.

princípios. Sendo o princípio e o princípio não-hipotético a causa do conceito ($\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$), deve-se atentar, o matemático tem a via para a apreensão deles que, erroneamente, ignoram. Tal noção de causalidade, que será detalhada adiante, mostra a relação entre as duas partes em que se divide o domínio inteligível e propõe, ao mesmo tempo, a passagem de um nível a outro.

Desta vez ao se referir aos objetos matemáticos o texto parece tratar de maneira mais objetiva a realidade deles e deixar para a questão da cognição as diferenciações que propõem as divisões da linha. Pode-se suspeitar que tais noções tenham peculiaridades que fazem Platão utilizá-las para ilustrar o processo cognitivo na etapa de transição do sensível para o inteligível, dado que com as noções geométricas é possível se referir de maneira inteligente ao sensível, ou seja, é possível dar um tratamento aos objetos do mundo sensível a partir de noções inteligíveis. Ao fazer uso de elementos inteligíveis para oferecer uma explicação que tem por objetivo final dizer sobre o domínio sensível, tal como se viu na demonstração, o método matemático apresenta a relação entre sensível e inteligível e, ao mesmo tempo, a participação desta disciplina em ambos os domínios. Desta perspectiva, as noções matemáticas enviam diretamente ao ser, sem demandar outro tipo de objeto que não sejam as noções suscitadas pelas figuras geométricas e pelas hipóteses ao modo de axiomas⁴⁶.

A partir disso, pode-se experimentar traçar um perfil da $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, visto que é a operação envolvida nessa tratativa entre seres de inteligibilidade tal, como os conceitos da matemática e da geometria, com vistas para o sensível. Ela apresenta as seguintes características: 1) opera partindo da premissa para a conclusão por meio de hipóteses; 2) faz a intermediação entre conceitos inteligíveis e imagens sensíveis (gráficos da geometria); 3) não chega ao princípio não-hipotético, embora os elementos com os quais opera sejam inteligíveis e, por isso, permitiriam fazê-lo. Pode-se compreender o movimento do pensamento, do raciocínio com um grau ascendente e horizontal. Em termos cognitivos, ou seja, no que se refere ao alvo do conhecimento, a atividade do pensamento ao modo de um raciocínio se restringe a ir das hipóteses à afirmação acerca de algo existente, o qual não define, nos termos do raciocínio matemático. Tal atuação parece ser suficiente para caracterizar um movimento que vai do sensível para um grau

---

46 Cornford faz uma observação sobre o que ele chama de ‘classes de ideias’, a qual parece ir ao encontro desta hipótese: “*Matemáticos podem usar ‘imagens visíveis’, (...). Ele sabe que não está pensando a partir destas coleções [de representações de coisas] e de figuras, mas de ideias. Na classe das ideias morais não há imagens visíveis, suas semelhanças no mundo são propriedades invisíveis da alma. (...) Assim, a matemática serve como o caminho mais fácil do mundo sensível para o mundo inteligível e deve preceder ao estudo das ideias morais.*” Cornford op. cit. p. 38

do inteligível, mas que não vai muito além da inteligibilidade dos números, dos conceitos matemáticos e das hipóteses.

De outro modo, em termos de operacionalidade, no que diz respeito ao modo e aos elementos dispostos no raciocínio matemático, o procedimento demonstrativo mostra que o movimento do pensamento consiste em um movimento horizontal, uma vez que permanece em torno da relação princípio-conclusão, tomando-os nos termos da relação entre hipóteses. A operação, desse modo, fica restrita ao princípio do qual partiu, constituindo um movimento de transição entre as noções envolvidas ao modo de uma variação entre os elementos que serve para demonstrá-lo, passando de um para outro sem se lançar questionamentos acerca deles próprios. Não há nenhum movimento que considere os elementos tomando-os da perspectiva de sua realidade. Mesmo que “o próprio quadrado” possibilite inferir um grau ontológico superior, parece ser satisfatório para os propósitos dos matemáticos o grau de apreensão do inteligível que os permita fazer suas deduções e voltar a imagem. Parece não haver necessidade de conhecer o fundamento das noções envolvidas no método de demonstração, dado que a operação consiste justamente em intermediar os conceitos que estão entre a premissa e a conclusão⁴⁷.

Tal descrição é o que torna possível uma caracterização da *διάνοια* até aqui. Vê-se que se trata da operação do pensamento que, embora engajado na demonstração de noções inteligíveis, não chega ao princípio máximo e ocupa, assim, a posição intermediária entre a *δόξα* e a *νόησις*. Conforme a primeira seção do domínio inteligível, seu campo de atuação versa sobre os inteligíveis, entretanto, somente sobre aqueles que mantêm alguma relação com o sensível, isto é, que podem de algum modo dizê-los. Dessa maneira, a *διάνοια* constitui o primeiro grau do pensamento intelectual nos termos da cognição e ganha lugar no domínio do cognoscível, pois se refere ao uso

---

47 Diante da crítica ao procedimento dos matemáticos, convém conferir o que Brisson e Meyerstein explicam sobre o procedimento dos geômetras e a apropriação, em certa medida, deste tipo de prova por parte do filósofo: “Para o filósofo, que na Grécia antiga toma como modelo os passos dos geômetras, provar implica: 1) Por provisoriamente axiomas também chamado “hipóteses”; 2) verifica-se que esses axiomas não se contradizem; 3) verifica-se que dedução obedece às regras da lógica; 4) determina-se se as consequências decorrentes correspondem, na realidade sensível, àquelas que devem ser; 5) se as respostas às questões 2, 3 e 4 são positivas, retornam sobre seus passos para verificar se as hipóteses são verdadeiramente primordiais ou se em vez disso necessitam de axiomas complementares.” Brisson, L. ; Meyerstein, F.W. op. cit. p. 47-48. Note-se que apesar das diferenciações que Platão se esforça em realizar, a matemática foi uma disciplina de grande inspiração para o modelo investigativo que pretendia elaborar para a filosofia. Em comum com a matemática, o método dialético terá um procedimento que utiliza hipóteses, ou seja, parte de ideias e tem a necessidade de investigá-las. Essa parece ser a grande contribuição das matemáticas para a proposição de um método filosófico, cabendo a partir de então discernir acerca de como proceder segundo os interesses da filosofia.

e ao consequente entendimento dos elementos inteligíveis, ao procurar organizá-los de modo a elaborar uma explicação⁴⁸.

Uma compreensão mais profunda e detalhada sobre a διάνοια pode ser dada com uma análise acerca das disciplinas matemáticas no Livro VII. Por meio da descrição da ascese do aprendiz em direção ao conhecimento filosófico é possível mensurar melhor o grau de inteligência e de cognição do raciocínio. O texto trata o raciocínio sob o argumento de que toda disciplina matemática que conduz à ideia do bem, pois obriga a alma a se voltar para o inteligível e para a contemplação do ser, é útil aos propósitos do pedagogo filósofo⁴⁹. Assim, pretende especificar como ocorre a colaboração da geometria, da astronomia e da harmonia na educação do futuro governante e expõe, com isso, o objeto inteligível de cada uma. Do mesmo modo, a despeito do que argumenta a maioria dos geômetras e dos astrônomos (Rep. 526a), a geometria e a astronomia desempenham o mesmo papel como disciplinas que promovem tal orientação na medida em que exigem o trabalho do raciocínio através das relações que cada uma opera por via das figuras geométricas e da observação do movimento dos corpos celestes.

De fato, além de ser um conhecimento útil para a guerra, a geometria conhece os objetos que apresentam a qualidade inteligível do que é perene, ou literalmente, do que sempre é (τοῦ ἀεὶ ὄντος), e não as figuras ou desenhos do que se observa empiricamente – “*É fácil ficar de acordo quanto a isso... A geometria é o conhecimento daquilo que sempre é.* (Rep. 527b7)”. Assim, conceitos trabalhados pela geometria como profundidade e pela astronomia como distância, movimento e velocidade expressam relações apreensíveis pelo raciocínio matemático, como igualdade e duplicidade, e por isso constituem um aprendizado que treina a alma a trabalhar com o que é invisível e com o ser (Rep. 529b-c). Observe-se que o que vale são as relações matemáticas que acompanham os conceitos da astronomia e da geometria, os quais, assim como a noção de unidade, treinam a faculdade inteligente da alma (τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ, Rep. 530c1) para conhecer qualidades inteligíveis essenciais à ideia do bem, como imutabilidade e verdade (Rep. 530a3-b4). Do mesmo modo, por utilizarem-se dos números e do cálculo, o geômetra, o astrônomo e o músico são forçados à mesma

---

48 Cornford “Seu entendimento intelectual de uma coerência, embora isolada, peça do raciocínio dedutivo é a διάνοια.” Cornford op. cit. p. 51

49 Rep 526e2-4: “*Tende para lá, afirmamos nós, tudo quanto obriga a alma a voltar-se para aquela lugar onde está o mais feliz dos seres (...)* (ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι ἐν ᾧ ἔστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος). Rep. 526e6: “*Então, se obriga a contemplar a essência, ela nos convém, se obriga a contemplar o devir, não nos convém*” (Οὐκοῦν εἰ μὲν οὐσίαν ἀναγκάζει θεάσασθαι, προσήκει, εἰ δὲ γένεσιν, οὐ προσήκει.).

abstração que o filósofo e, por consequência, adquirem o mesmo grau de conhecimento por lidarem com a inteligibilidade do número⁵⁰.

Convém notar que a crítica quanto ao método empregado e quanto aos objetivos que têm em vista cada disciplina permanece. O Livro VII oferece uma versão pormenorizada acerca da cognição ao expor com detalhes a operação intelectual e seu grau de conhecimento envolvido nas matemáticas. Entretanto, o argumento não perdeu de vista os limites destas disciplinas para uma elevação mais alta, ao apontar o equívoco por parte dos matemáticos no que se refere ao verdadeiro objeto em questão, a ideia do bem, e a real contribuição delas para tal. O que o argumento diz da visão dos geômetras acerca da geometria vai ao encontro do que se observou no final do argumento da linha (Rep. 511a), onde se verifica a abstração inteligível a partir da experiência empírica que se realiza ao modo da adequação do que se vê às figuras geométricas - “(...) *ao fazer suas declarações, falam em quadrar, em construir uma figura, acrescentar usando sempre termos como esses... Ora, toda dedicação a esse aprendizado tem em vista o conhecimento!*” (Rep.527a6-b1). Este parece constituir o objetivo último da geometria, a transposição do sensível em direção às formas do inteligível, na qual a racionalização se dá nos termos desse procedimento. De todo modo, a cognição acontece, todavia sem ter em vista um conhecimento maior (ἐπιστήμη).

O mesmo se observa entre os astrônomos, os quais acreditam ser a astronomia um conhecimento que equipara os fenômenos naturais com os astros, sem considerarem o que há de imutável e verdadeiro neles, o que há de inteligível, portanto (Rep. 530a). Também entre os músicos, que julgam ser a harmonia o estudo que mensura e equipara os sons, dados da sensibilidade, sem se darem conta da relevância de examinar os números que são harmônicos e as razões que há para serem como tais (Rep. 531a-d), ou

---

50 Cabe aqui trazer um esclarecimento de Trabattoni que vai ao encontro do que se analisa sobre a διάνοια: “Convém, no entanto esclarecer, que não são as expressões óticas em si que excluem esta possibilidade, e que, para resolver a questão é necessário investigar além dessa perspectiva. Parece-me que uma análise mesmo que resumida da metáfora da linha nos forneça argumentos suficientes para estabelecermos que Platão concebia que o conhecimento intelectual, antes de qualquer coisa, é um tipo de pensamento discursivo. O esquema dos manuais de filosofia, segundo os quais apresentam a diánoia como o tipo de pensamento discursivo e proposicional que ocupa o terceiro segmento da linha, e a nôêsis como o quarto segmento e que seria, portanto, um pensamento intuitivo e não proposicional, não se verifica de maneira alguma no texto.” Trabattoni, F. “Il Sapere del Filosofo” in Vergetti, M. (Ed.) *La Repubblica* Nápoles Bibliopolis 2003 vol 5 p. 158. O comentário expõe a complexidade que envolve os trabalhos do intelecto e a dificuldade ao se pretender dar uma classificação rígida aos tipos de operação cognitivas. O que Platão parece ter em vista com a divisão é, primeiramente, distinguir o que cada conhecimento tem em vista para então mostrar, a partir do método de cada uma, seus alcances e limitações. Raciocínio matemático e inteligência mostram a intelecção, ainda que em graus e de maneira diferentes, e que classificá-los como conhecimento proposicional, o qual busca, sobretudo, definições, ou intuitivo pode dizer muito pouco sobre o intelecto e sua atividade.

seja, não se questionam no que consiste a harmonia. De modo geral, diferentemente dos dialéticos, os matemáticos não ascendem ao próprio problema (ἀλλ' οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίσσιν, Rep. 531c2) na perspectiva do filósofo. Mesmo que trabalhem com objetos inteligíveis e que tenham, portanto, um grau de intelecção e de cognição, os matemáticos não demonstram ter o que para o filósofo constituiria um conhecimento pleno da sua disciplina, o fundamento que as torna comuns e afins, o não hipotético inteligível, a ideia do bem.

3.2 O método dialético e a νόησις

A descrição do método de cognição na última parte da linha dividida apresenta a apreensão de ideias, a cognição no seu grau superior. A operação empreendida no processo e as especificidades dos objetos da cognição são dadas à luz da formulação filosófica. Desse modo, a explanação acerca do domínio inteligível e do conhecimento próprio deste tipo de apreensão, dita inteligente, mostra-se segundo o caráter da filosofia e, portanto, da atividade cognitiva do filósofo a partir de um método específico denominado ciência dialética.

“- Pois bem! Fica sabendo agora que eu digo que a seção das coisas inteligíveis é aquela em que é a própria razão que as apreende com a força da dialética (αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), considerando as hipóteses não como princípios, mas realmente como hipóteses, como degraus e pontos de apoio (ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρέας), para chegar ao princípio de tudo, aquele que não admite hipóteses (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών). Num movimento inverso, por sua vez, presa a tudo o que depende desse princípio, vai descendo na direção do fim e, sem servir-se de nada que seja sensível, mas apenas das próprias ideias, por meio delas e por causa delas, acaba por chegar às ideias (εἰδη).

- Entendo, disse, mas não como gostaria, porque me parece que estás falando de uma tarefa muito pesada... Queres determinar que o conhecimento do ser e do inteligível por meio da ciência da dialética (τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) é mais claro (σαφέστερον εἶναι) que o que se tem por meio das ciências cujos princípios são as hipóteses, e que os que tentam contemplá-los são forçados a contemplá-los com o pensamento e não com as sensações (τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν αἰς αἰ ὑποθέσεις ἀρχαὶ καὶ διανοία μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν

αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι); *de outro lado, por examiná-los sem voltar ao princípio* (διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ' ἀρχὴν ἀνελθόντες), *mas a partir de hipóteses, eles não te parecem ter inteligência a respeito deles, ainda que sejam inteligíveis por meio de um princípio. Parece-me que chamas pensamento* (διάνοιαν) *a disposição* (ἔξιν) *dos que estudam geometria e ciências afins e têm conhecimento discursivo, mas não inteligência* (νοῦν), *já que a ciência é algo intermediário entre a opinião e a inteligência* (ὥς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν).” (Rep. 511b3-d5).

A primeira distinção do domínio inteligível é dada pela peculiaridade do modo de apreensão de ideias. O λόγος apreende, toca (ἅπτεται) segundo os termos metafóricos do texto, o que é do gênero inteligível nesta última seção da linha. Tal relação, a qual descreve uma apreensão, tem seu procedimento explicado logo em seguida: tomar as hipóteses não como princípio, mas por aquilo que elas mesmas são, utilizando-as, assim, como degraus e pontos de apoio (ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρύμας) indo até o não-hipotético, o princípio de tudo. De posse do que se apreendeu desse princípio último, retornar na direção de uma conclusão usando as ideias, e não as sensações, chegando, assim, a outras ideias (τελευτῇ εἰς εἶδη). Tal procedimento é dado pela potência dialética da razão⁵¹, que exprime as potencialidades da alma no que se refere à capacidade de cognição.

Várias são as questões que se deve analisar a partir desse trecho. Deve-se começar por verificar o sentido de hipótese que a ciência dialética tem em vista e o uso que faz delas. Por conhecê-las verdadeiramente, por saber no que elas consistem, o dialético procede de acordo com o gênero inteligível. Ele utiliza as hipóteses como hipóteses, ou seja, sem atribuir a elas maior valor cognitivo e sem tomá-las como axiomas, como acontecia no método de demonstração. Do mesmo modo, não são tidas pelo filósofo como princípio último a partir do qual se deve iniciar uma inquirição, tampouco constituem a conclusão do processo cognitivo, constituindo apenas graus a serem superados para que se chegue a um princípio irrefutável. Note-se que a definição de hipótese é dada por analogia e no que se refere a sua função dentro do método. Tal perspectiva, importa observar, não a concebe necessariamente nos termos de um

51 O termo “razão” para a tradução de λόγος parece de acordo com os propósitos da descrição da atividade dialética. O trecho põe em evidência a distinção do método dialético que, diferentemente do método de demonstração, utiliza exclusivamente elementos racionais em toda a sua capacidade de apreensão. Deve-se ter em vista que a palavra “razão” parece sintetizar, assim, o alcance cognitivo do método e da potencialidade intelectual da alma do filósofo.

conceito, podendo ser elas proposições ou axiomas. A posição de intermediárias no movimento de ascense chama atenção para sua utilidade no que se refere ao procedimento, dando a sugestão, desse modo, de que pode consistir em uma proposição qualquer, próximo do que também se encontra no *Fédon* (Fed. 100d)⁵², justificando, por isso, uma averiguação do seu fundamento. Evidentemente, a crítica ao procedimento matemático parece tomar como hipóteses os axiomas e conceitos matemáticos, do mesmo modo, o dialético do livro VI parece considerar apenas as ideias. Todavia, este tipo de abordagem coloca em foco o seu uso, apontando-as, antes de tudo, como os meios que conduzem o pensamento a um grau maior de cognição. Mesmo que se trate de conceitos, enquanto hipóteses não são vistas em seu valor cognitivo, já que sua natureza inteligível não é objeto de investigação. Convém compreender, assim, que diferentemente dos matemáticos, para o dialético importa averiguá-las em sua natureza rumo à ideia mais importante, sendo esta a característica do pensamento posta em destaque nesse procedimento.

Como se vê, não se deve atribuir a elas um estatuto de princípio, devendo ter, por isso, seu conteúdo cognitivo questionado até que se chegue ao seu fundamento. No fundamento delas, e de tudo (Rep. 511b7), no ponto mais alto está a ideia do bem. Parece ser nesse sentido que as hipóteses se mostram os meios para chegar ao princípio de tudo, pois se apresentam como elementos transitórios, de modo que se faz necessário investigar uma a uma sucessivamente.

A passagem entre hipóteses que se eleva para outras ideias é dada nos termos de um movimento ascendente, tal como sugerem ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, no qual se apreende o não-hipotético. Há uma notável progressão nesse movimento dada a superação de um elemento provisório para um elemento basilar, o que não se via no método de demonstração. Logo adiante, descreve a finalização do processo como uma volta (πάλιν) do dialético pelas ideias, uma vez que já conheceu o fundamento de tudo. Nesse retorno, o dialético termina por averiguar o que está em questão utilizando, desta vez, as próprias ideias, valendo-se, portanto, de elementos inteligíveis, o que faz a conclusão, a finalização do processo, não ser outra que também uma ideia. O dialético tem em mira, diferente do geômetra, não a existência de objetos sensíveis, mas as

---

52 A hipótese no *Fédon* não deve ser compreendida, tal como acontece no Liv. VI, apenas como uma ideia a ser superada. O contexto dialógico em que surge o tema insinua hipótese no sentido mais amplo, o qual compreende não apenas elementos inteligíveis, como as ideias, mas qualquer afirmação que se usa como premissa em uma investigação. De qualquer modo, ambos diálogos, como se verá, propõe a hipótese como elemento usado no método dialético que colabora para a ascensão a um conhecimento ao ser analisado e superado.

próprias ideias que são os objetos inteligíveis próprios deste domínio, e que fundamentam as noções matemáticas e os objetos dos níveis antecedentes, os objetos físicos e as imagens⁵³. Em termos cognitivos se vê um movimento linear ascende e a permanência em um nível superior o qual consiste na saída das hipóteses para a ideia e da ideia para outras ideias. Visto de outra maneira, a compreensão acerca da natureza da hipótese, tal como sugere a dialética, permite a apreensão da ideia que a fundamenta e põe o pensamento, assim, a trabalhar apenas com ideias, o que constitui uma elevação da atividade inteligente.

Deve-se observar no que consiste o trâmite entre ideias que constitui o método dialético e a noção de inteligibilidade aí envolvida. Com a distinção das ideias em comparação às hipóteses, agora o método apresenta o procedimento de maneira condizente com a natureza inteligível delas. A consequência do detalhamento desta ciência, apropriada para a aquisição do conhecimento e para a frequência no domínio inteligível, é a sugestão dos diferentes graus de cognição e da capacidade intelectual inteligente no seu máximo poder de apreensão. Sendo as ideias o objeto específico do inteligível, a ascese mostra o trabalho do pensamento dado na sua autenticidade, uma vez que não demanda qualquer auxílio de recursos sensíveis, como as imagens, o que culmina na cognição do fundamento inteligível, e, portanto, no conhecimento máximo, o da realidade. A elucidação acerca do inteligível é um dos propósitos da ciência dialética e, assim, determinar que é mais claro, mais evidente o que refere ao ser e à contemplação do inteligível, em comparação à evidência da matemática e da geometria, denominadas técnicas, é uma tarefa (ἔργον) do dialético (Rep. 511c4-6).

Desse modo, diferenciações importantes são realizadas em torno das atividades (ἔργον) das disciplinas e das suas relações com o inteligível. As técnicas tomam as hipóteses como princípio, operam somente com hipóteses e impõem a atividade cognitiva ao modo de um raciocínio. Desse modo, matemáticos e geômetras não têm (ἴσχω) inteligência, mesmo que os seres com os quais lidam sejam inteligíveis e, portanto, tenham relação com o princípio, o ser inteligível (Rep. 511d1). A relação que a matemática mantém com o inteligível é, portanto, desprovida do grau máximo de inteligibilidade, diferente da dialética, dita ser propriamente uma ciência (ἐπιστήμη).

---

53 Rep.511b7-c2: “(...) Num movimento inverso, por sua vez, presa a tudo que depende desse princípio, vai descendo na direção do fim e, sem servir-se de nada que seja sensível, mas apenas das próprias ideias, por meio delas e por causa delas, acaba por chegar às ideias. (ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχόμενων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνει, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ’ εἶδεναι αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.)”.

Para compreender a noção de ἐπιστήμη que acompanha o método dialético, isto que parece ser o nível máximo de cognição possível no inteligível, deve-se verificar a noção de inteligência que se pode ter a partir do que mostram as comparações entre dialética e matemática. Desse modo, cabe voltar à definição de imagem como a imitação (μιμήσις) do inteligível, que parece se completar após a introdução da ideia (Rep. 510b4).

Haja vista que a imitação consiste na semelhança de um original, na imagem derivada de um objeto, vale verificar tal definição à luz dos objetos inteligíveis, que, por serem tais, apresentam-se em sua realidade inteligível diferentemente dos objetos das outras seções da linha. Dito ser a imagem uma imitação do inteligível, tem-se duas consequências para a relação que se estabelece entre os objetos das seções. A primeira diz respeito ao tipo de relação, que, vista nestes termos, sugere: 1.) que todos os objetos são relacionados entre si, o de menor grau de clareza constituindo a imitação do objeto da seção subsequente, de maior grau e 2.) os objetos de todas as seções estão relacionados à ideia, objeto inteligível do nível mais alto. Em termos mais explicativos, as imagens são imitações dos objetos físicos, os objetos físicos, por sua vez, são imitações das ideias inteligíveis, as quais aparecem na matemática como conceitos. Da mesma maneira, as imagens por imitarem os objetos sensíveis e esses, por sua vez, ao constituírem uma imitação do inteligível, revelam que os objetos de todos os níveis são derivados do inteligível e recebem, por conta disso, a realidade. Tal encadeamento, ao mesmo tempo em que coloca o inteligível como causa dos objetos sensíveis, confere ao sensível a condição de reflexo do inteligível.

Essa análise tem consequências importantes. A primeira consiste na explicação, em certa medida, da diferenciação de grau de conhecimento da realidade e o grau de manifestação desta realidade entre os objetos de cada seção e entre os domínios. A segunda, na evidente intenção da linha em mostrar a importância do método e, por consequência, a especificidade de cada operação cognitiva. O conhecimento a partir dos objetos do sensível se exclui à medida que eles consistem na imagem de outros, que podem ser também reflexos, onde se tem então as duas situações: a cópia do inteligível e a cópia da cópia. Assim, a realidade tal como manifesta o domínio sensível não pode ser via para o conhecimento porque todo ele é uma cópia, uma imagem do domínio inteligível, sendo pertinente considerar a realidade nessa seção somente do aspecto da existência. Pelo que se vê, os conceitos geométricos tratam de inteligíveis com determinadas características que permitem dar tratamento inteligente ao sensível, mas sobre as quais os geômetras não investigam devidamente, ou seja, não as apreende em

seu fundamento. A realidade dos seres matemáticos permanece preservada na penúltima seção da linha e o que coloca os conceitos da geometria em penúltima posição parece ser, na verdade, o método de apreensão que aí se apresenta.

Tal compreensão é importante para o propósito de uma pesquisa que versa sobre o pensamento. Ao ter as duas primeiras seções como preâmbulo para a elucidação de um domínio inteligível e de um método para a apreensão dessa inteligibilidade, as duas últimas seções se mostram o alvo da verdadeira questão da linha dividida: mostrar qual é o verdadeiro objeto a ser conhecido, as ideias, e a forma de apreendê-lo. Uma vez que constituem os objetos no inteligível, as ideias matemáticas são iguais às ideias da dialética no que diz respeito à realidade, mas aparecem de maneira desigual no que se refere ao método. Isso explica, provavelmente, porque a partir da terceira parte da linha se faz referência ao método, não havendo, concomitantemente, uma comparação dos conceitos matemáticos com as ideias da última seção, como acontecia entre imagem e objeto original nas duas primeiras partes. No inteligível, o foco se volta para a operação da alma, dito raciocínio e inteligência, respectivamente expressos pelo método demonstrativo e dialético. Nesse sentido, os termos potência dialética e ter inteligência se justificam, dado que estão em relevo os modos de atuação da alma e as condições para o conhecimento nas operações que exprimem os métodos. Assim, ao apreender as ideias, o método dialético apreende a realidade, enquanto os matemáticos mesmo lidando com elas, não as compreendem em sua realidade.

Outra distinção do tipo de abordagem e uso das ideias que o dialético realiza em comparação ao geômetra está na descida, ou melhor, na finalização do processo. Por apreender as ideias, o dialético se mostra capaz de utilizá-las como referência em uma inquirição, ou seja, capaz de abordar o objeto em questão tendo em vista o seu fundamento inteligível, a ideia que lhe confere realidade. Ao compreender este fundamento, o dialético mostra que compreende a realidade da ideia, ou seja, mostra que reconhece o que é verdadeiro acerca do objeto em questão. Todo este movimento que remonta a cognição é dito ter inteligência e é nesse sentido que a conhecimento que acompanha a dialética deve ser compreendida, como o conhecimento do verdadeiro fundamento, da ideia que embasa os objetos. Em outras palavras, conhecer a ideia é, ao mesmo tempo, apreender a realidade e a verdade do termo em questão.

A partir da compreensão do método dialético se pode iniciar uma caracterização da νόησις, o processo cognitivo de apreensão da ideia próprio do método dialético. Tem-se, assim, as seguintes características: 1.) realiza dois movimentos a) ascense,

superação das hipóteses b) descida, averiguação das hipóteses a partir do princípio e conclusão; 2.) apreende a realidade inteligível, que se diz “o ser inteligível” e “ideia” (τὸ ὄντος, εἶδη); 3.) utiliza a ideia como princípio; 4.) é promovida pela potência dialética da razão (λόγος). Diferentemente do raciocínio, a inteligência opera a partir e exclusivamente com elementos inteligíveis, sendo tal procedimento referido nos termos da contemplação⁵⁴. Ter inteligência e contemplar se referem a esta apreensão no mais alto grau, conferindo à διάνοια, assim, a posição intermediária entre a δόξα e o νοῦς⁵⁵.

Tem-se, desse modo, a posição dos métodos situados segundo a divisão da linha dividida. Cada método mostra uma capacidade de apreensão que oferece o conhecimento de determinada perspectiva, ou como já referido antes, em algum grau. Parece claro que a cognição está subordinada, em certa medida, ao objeto que o método tem em vista e que esse último será o responsável por apreendê-lo. Em outras palavras, do método depende a cognição, pois a partir dele será dada, ou não, a perspectiva e a operação inteligente. Deve-se notar, antes de maiores conclusões sobre a νόησις, e mesmo sobre a διάνοια, que a passagem 511c3-d6 termina por classificar tais operações, dadas pelo método, como disposições, ἔξεις. Tal maneira de se referir ao fazer da geometria e, indiretamente, da inteligência supõe uma condição permanente, um estado que oferece condições de proceder segundo mostrou cada método. Vale assim verificar a partir do livro VII o significado desta elevação do pensamento e acompanhar os passos dessa ascense intelectual. Do mesmo modo, verificar as consequências cognitivas e morais que formam o caráter do filósofo.

---

54 Rep. 511c5-7: “*Queres determinar que o conhecimento do ser e do inteligível por meio da ciência da dialética é mais claro (...) e os que tentam contemplá-los são forçados a contemplá-los com o pensamento e não com as sensações.* (τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον, ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι)”.

55 Rep. 511d4: “*Parece-me que chamas pensamento a disposição dos que estudam geometria e ciências afins e têm conhecimento discursivo, mas não inteligência, já que a ciência é algo intermediário entre a opinião e a inteligência.* (διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἔξιν ἀλλ’ οὐ νοῦν, ὥς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν,)”. Note-se a edição brasileira traduz διάνοια por “ciência”, termo que para os propósitos de nossa análise não parece o mais adequado. A edição inglesa prefere “entendimento” (*understanding*), tradução que também não é afim, embora evidentemente correta, com o aspecto ativo-passivo do pensamento tal como se tem analisado na linha. Uma sugestão de tradução de acordo com o que pretende por em relevo nesse trabalho seria: “A mim parece chamar raciocínio a disposição dos geometras e de estudos desse tipo, mas não inteligência, sendo o raciocínio algo intermediário entre a opinião e a inteligência.” Trabattoni comenta sobre os a dificuldade de atribuir um sentido e uma tradução rígida aos quatro estados citados na linha e, em resumo, acerca da diánoia afirma que o texto não autoriza uma tradução por “conhecimento discursivo”. Conf. Trabattoni, F. op. cit. p 158

3.3 A função da dialética

Referidos como “poucos” (τινες ὀλίγοι; Rep. 531e2), denotando, assim, o aspecto incomum de tal capacidade intelectual (Rep. 531e2), o que o texto mostra sobre os filósofos, agora ditos dialéticos no livro VII, e sobre a dialética termina por explicar a relação sensível-inteligível e as significativas diferenças acerca dos métodos das disciplinas. Desse modo, a explanação acerca do método dialético inicia no livro VII anunciando duas das características do seu procedimento: reconhecer traços inteligíveis comuns entre os objetos que se analisa (Rep. 531d1-2) e dar e receber λόγος (Rep. 531e4-5).

“- Então, Glaucon, falei essa já é a própria melodia que a dialética executa? Essa melodia, embora só a razão possa apreendê-la, seria imitada pela faculdade da visão (οὗτος ἤδη αὐτός ἐστιν ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει; ὃν καὶ ὄντα νοητὸν μιμοῖτ' ἂν ἡ τῆς ὀψεως δύναμις,) que, dizíamos, tenta lançar seu olhar para os animais, para os astros e, por fim, ao próprio sol (πρὸς αὐτὸν τὸν ἥλιον). Assim também quando, apenas com a dialética, sem contar com todos os sentidos, alguém tentar lançar-se, por meio da razão, em busca da essência de cada coisa (οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἐστιν ἕκαστον) e não desiste antes que apreenda só pela inteligência o que é o próprio bem (ἂν καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἐστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσῃ λάβῃ), ele chega ao limite do inteligível, como naquele momento aquele outro chegava ao limite do visível (ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ τοῦ ὁρατοῦ).” (Rep. 532a1-b1).

Vários são os aspectos que se pode analisar acerca do perfil dos dialéticos e, por consequência, da própria νόησις a partir desse argumento. Deve-se dar atenção, primeiramente, ao modo como é posta a distinção sensível-inteligível segundo a explicação acerca da capacidade de apreensão do inteligível pela dialética (τὸ διαλέγεσθαι, διαλεκτική) e da sua independência em relação ao sensível. Sem recorrer aos dados da sensibilidade, o dialético apreende o ser do objeto examinado através da razão, utilizando-se apenas da faculdade inteligível, a νόησις. Os órgãos da sensibilidade e o visível têm, notavelmente, sua atuação definida como imitação da inteligência e do inteligível, sendo, ao que tudo indica, uma cópia do *modus operandi* do domínio real - tal como foi dito ser o caso das imagens no livro VI, através das quais

se verificou que os objetos do nível mais baixo constituíam uma imitação dos objetos do nível superior (Rep. 510b4). Desta vez o plano inteligível é dado explicitamente como referência para o visível, cuja relação o dialético é capaz de reconhecer. A perspectiva do dialético ao lançar o olhar para o sensível é diferente dos demais, por conseguir distinguir e situar devidamente os dois planos ao ter em vista do conhecimento da ideia do bem. Ele está livre de cometer o equívoco dos demais por buscar sempre o inteligível, mesmo quando se volta para o que é da ordem do visível. A elevação do sensível exige, pelo que se observa, o reconhecimento do inteligível no que é visível, sendo indispensável, para isso, o exercício intelectual que as matemáticas oferecem, cujos objetivos versam mais uma vez sobre “(...) *eleva a melhor parte da alma* (οὐ βελτίστου ἐν ψυχῇ) *até a contemplação do que há de excelente nos seres* (τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὕσι) (...)” (Rep. 532c3-6).

Assim, a passagem do plano visível na direção do ponto mais alto do inteligível, tal como explora na alegoria da caverna, recebe com esta nova exposição do exercício dialético uma elucidativa explicação nos termos ontológicos suscitados no argumento acerca das matemáticas. Uma vez que se tem como procedimento “(...) *olhar para as imagens divinas na água e para as sombras dos seres* (πρὸς δὲ τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων), *mas não para as sombras das figuras* (εἰδώλων σκιὰς) *projetadas por essa outra luz* (...)” (Rep. 532c1-2), cabe analisar a presença do inteligível no visível, tal como o texto apresenta.

Todavia, antes de verificar este dado vale examinar acerca da dialética. O texto descreve a potência dialética (ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως; Rep.532d8) no que se refere ao seu gênero e percurso. Na condição de etapa final do processo de ascensão, conduz para o fim e para o repouso⁵⁶. Do mesmo modo, constitui o estágio do pensamento no qual se apreende não mais as imagens, reflexo do inteligível, mas a verdade, ou seja, uma característica inteligível na ordem visível (Rep. 533a2-3). A apreensão do ser (περί ὃ ἔστιν ἕκαστον, Rep. 533b1) consiste na característica exclusiva da dialética, tendo as outras disciplinas, como se viu, outros objetivos e, portanto, outro grau de apreensão.

“- Isso pelo menos, disse eu, ninguém nos contestará, se dissermos que nenhum outro método tenta, sistematicamente, apreender em cada

---

56 Rep. 532e3: “Esses caminhos, ao que parece, já estariam conduzindo para o lugar onde alguém, lá chegando, acharia o repouso da viagem e o término da caminhada (ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἃν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας)”.

coisa o que ela é. Ao contrário, todas as outras artes se referem a opiniões e desejos dos homens, ou estão todas elas voltadas para processos de geração ou composição ou para cuidados com produtos naturais ou artificiais (ἄλλαι πᾶσαι τέχναι ἢ πρὸς δόξας ἀνθρώπων καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἢ πρὸς γενέσεις τε καὶ συνθέσεις, ἢ πρὸς θεραπείαν τῶν φουομένων τε καὶ συντιθεμένων ἅπασαι τετράφεται). Quanto às restantes, as que, segundo afirmamos, apreendem algo do ser (ἄς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι), isto é, a geometria e as que dela derivam, vemos que elas sonham com o ser, mas, despertas, não lhes é possível vê-lo enquanto, usando hipóteses, deixam-no intocado, porque são incapazes de prestar contas sobre elas (ὥς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὅπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσῃσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἑῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.). Quando se tem como princípio (ἀρχή) aquilo que se desconhece e o fim e o meio estão entretecidos com o que se desconhece, que expediente haveria para que tal acordo um dia viesse a tornar-se ciência?

- Nenhum, disse ele.” (Rep. 533b-c5).

Apreender apenas algo do ser (τοῦ ὄντος τι) e a incapacidade de dar a razão (λόγον διδόναι) do que se apreende demonstram a impotencialidade cognitiva das outras disciplinas, aqui referidas como τέχναι. Tal incapacidade é atribuída ao uso equivocado das hipóteses, como se viu, tendo-se, por consequência, apenas uma apreensão parcial do ser. Este “algo do ser”, ao que tudo indica, refere-se aos números, conceitos e relações que as matemáticas apreendem, mas que por essas não terem em vista o princípio, o não-hipotético, tomam apenas algumas características dos objetos examinados. Sendo impossível para elas reconhecer integralmente o que é cada coisa, não alcançam o ser. Ao não atingirem o ser, não são capazes de dar a razão delas, isto é, de reconhecer e expor de maneira igualmente racional as relações inteligíveis que dizem respeito a dado objeto, uma vez que o método está comprometido ao não reconhecer o princípio (Rep. 533c2-5).

Tal como sugerem as últimas linhas do excerto, nas quais se verifica a falta de clareza acerca das etapas do método da geometria, o encadeamento racional que o método deve realizar na cognição não pode ser remontado por aquele que não conheceu o princípio. Dar explicação se efetua adequadamente quando o encadeamento (συμπλέκω) das etapas do processo de cognição acerca de algo leva ao conhecimento da essência e, assim, ambos, ser e métodos podem ser expostos em uma explanação, pois se tem uma perspectiva da totalidade (συνοπτικός) do que se examina (Rep. 537c6-7). Em outros termos, dada a apreensão do ser, é possível reconstituir a ordem das relações que se estabelece ao longo deste processo cognitivo que conduziu à essência, pois se

tem nele o princípio a partir do qual se constitui o conhecimento (ἐπιστήμη) de algo. Diante disso, implicados o fim e o *intermezzo* do processo com o princípio, a apreensão do princípio determina a orientação nessas etapas e os resultados. O conhecimento do ser se mostra, portanto, indispensável para ter um conhecimento no nível da ἐπιστήμη e, ao mesmo tempo, ser capaz de dar a explicação, a demonstração desse conhecimento.

Somente o dialético, portanto, pode demonstrar tal conhecimento e realizar, em um sentido inverso, o qual tem em vista a ideia, uma apreensão através da razão (διὰ τοῦ λόγου) diferentemente dos matemáticos, cujo método não demonstra o ser, mas as hipóteses das quais partiram.

O uso das hipóteses ao modo matemático não visa superar a forma axiomática com que utiliza os elementos e os preceitos – a exemplo do que se averiguou no argumento acerca dos números -, diferentemente da ascensão dialética que ultrapassa este nível ao colocá-los em questão buscando seu fundamento. O fundamento, a essência do que se investiga é, ao mesmo tempo, dado na explicação à medida que se tem a reconstituição de sua apreensão na dialética, visto que aí não se confunde ser com hipótese. O dialético sabe identificar hipótese e essência, dando a cada uma a posição que lhe cabe dentro do método⁵⁷ e, portanto, a ordem para tal reconstituição racional, como parece constituir o λόγος segundo este argumento:

“- Então, disse eu, só o método dialético, eliminando as hipóteses caminha por aí, na direção do próprio princípio, a fim de dar firmeza aos resultados e realmente, pouco a pouco, vai arrastando e levando para o alto o olho da alma que está enterrado

---

57 Para tornar mais claro o que se propõe acerca do discernimento do dialético, vale trazer a diferenciação que Chen apresenta sobre hipóteses matemáticas e o não-hipotético no interior do argumento sobre a visão do todo. Ao considerar as hipóteses matemáticas como um ponto de partida para a transposição da penúltima etapa e para a ascensão à visão do bem, o autor apresenta o que entende ser as razões para que isso se ocorra: “No primeiro caso, por conta de sua característica essencial de ser hipotético; no segundo, dada a sua propriedade comum de ser semelhante ao bem. Como premissas, elas estão relacionadas à ideia do bem como hipóteses para um *anhypotheton*. Ser *anhypotheton* é somente um dos aspectos da ideia como o princípio do todo, a visão dela nesse aspecto não mostra sua completa natureza. Mas como eles também têm a propriedade de ser semelhante ao bem (*good-like*), assim como os casos do bem que o acompanham (*fellow-instances*) fazem, veem juntas estas hipóteses neste aspecto e os casos do bem que o acompanham e, desse modo, terminaria na visão desta ideia em todos os seus aspectos.” Chen op. cit. p. 172 A visão do todo se deve, segundo o autor, à semelhança do que é derivado do bem e às hipóteses que conduzem à hipótese maior. Postas como premissas em contraste com o não-hipotético, ver as hipóteses em conjunto, como faz o dialético, faz identificar a relação delas com o bem, conduzindo a alma a visão dele. Esse discernimento do dialético, tal como explica Chen, mostra a capacidade de superação das hipóteses ao vê-las no seu fundamento inteligível, o que, conforme tem sido analisado, é dado exclusivamente pela apreensão do traço inteligível que exprime a relação do objeto em questão com o bem. Embora o comentário ofereça a ideia de que a visão do todo se dá a partir de uma visão de conjunto, os exames feitos até aqui apontam muito mais para um equacionamento no qual se apreende o inteligível do que para um apanhado de hipóteses, o que ficará mais claro na análise acerca da σύνοψις.

em um pântano bárbaro, tendo como colaboradoras e auxiliares nessa conversão as artes de que falamos. Muitas vezes, por hábito as chamamos de ciência, mas carecem de outro nome que seja mais nítido que o de opinião e mais impreciso que o de ciência; já a definimos como pensamento (διάνοιαν δὲ αὐτὴν ἔν γε τῷ πρόσθεν που ὀρίσάμεθα) numa passagem anterior de nossa discussão. Não se trata, porém, parece-me de uma disputa sobre um nome, mas do exame de questões tão importantes quanto as que temos diante de nós.

- Não se trata, disse. [Basta-nos um nome que faça ver claramente nosso pensamento (Ἀλλ' ὃ ἂν μόνον δηλοῖ πως τὴν ἔξιν σαφηνεῖα λέγειν ἐν ψυχῇ <ἀρκέσει;)]” (Rep.534c7-e6).

Convém notar, desse modo, que o uso do λόγος aparece nesse argumento como um procedimento formal do conhecimento, o qual descreve formalmente os movimentos da aquisição da ἐπιστήμη pelo método dialético⁵⁸. O λόγος, cabe reparar, é dado na medida em que acompanha a aquisição do conhecimento, ou seja, constitui-se como forma que expressa a coerência do pensar na operação dialética, sendo dependente, portanto, da apreensão do fundamento não-hipotético para ser enquanto tal. Sem a atividade entre ideias não se chega à ideia do bem e, por consequência, não se tem um λόγος que, por não ser coerente com ela, seja capaz de dizê-la. Desse modo, um exame acerca da racionalidade em seus vários níveis, procedimentos úteis para o conhecimento e alcance cognitivo são indispensáveis, uma vez que se reconhece aí que a forma lógica está condicionada ao seu objeto maior e não o contrário. Tem-se com as explanações acerca da dialética uma definição de λόγος filosófico, distinto dos demais, por meio do qual são expostas as operações no alto nível de cognição e, portanto, o conhecimento segundo a filosofia⁵⁹.

58 Chen compreende igualmente o papel do λόγος ao dizer: Correspondente à νοήσις nesses dois sentidos, [ἐπιστήμη e γνώσις] estão dois aspectos da dialética: dinâmico e estático. Tanto o exercício da δύναμις νοετική resulta no estado noético (γνώσις) quanto o exercício da δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι resulta na ἐπιστήμη τοῦ διαλέγεσθαι. Dialética no seu aspecto estático é o sistema de tal conhecimento. Dialética no seu aspecto dinâmico tem duas formas, raciocínio e σύνοψις, da qual resulta no conhecimento dialético. Chen op. cit. 1992 p. 164 nota 10

59 As palavras de Chen elucidam a concepção de razão segundo a filosofia que se pretende explicar: “Ser conhecimento não deve apenas cumprir a exigência de uma consistência lógica, deve também indicar seu referente como referente em sua realidade.”. O que o autor chama de consistência lógica, vale dizer, diz respeito à conformidade da estrutura do argumento com seu referente, o que foi notado aqui como coerência entre ser e explicação. Ele admite, a partir de 533e, que a conclusão de um raciocínio logicamente consistente pode carecer de seu referente, o que não constituiria uma ἐπιστήμη de fato. Sem entrar em detalhes como uma estrutura se mostraria logicamente consistente nessas condições, o que não é posto em questão pelo texto, importa ressaltar a importância da definição de λόγος que se dá no final do Livro VII para mostrar a noção de conhecimento que se defende: a visão do ser e da ideia possível somente pela atividade Inteligente. Não se trata, portanto, de um aparato lógico de manuseio do discurso, semelhante à retórica ou erística, mas de uma sofisticação no uso do λόγος que sirva para os propósitos epistêmicos do filósofo governante. Chen op. cit. 1992 p. 168 nota 3

Essa perspectiva confirma a distinção e a classificação tal como mostrou a linha dividida. O que segue, mostra os estados da alma, os graus de cognição e de suas respectivas distinções como válidas para uma compreensão do que possa ser um estado de clareza na alma⁶⁰. A superação filosófica que se dá na dialética narra, não se pode perder de vista, um refinamento da alma operada pelos modos inteligentes do pensamento, tal como mostrou a linha dividida e se analisará com mais detalhes na narrativa da caverna. A investigação dos argumentos vista nos Livros VI e VII tem em perspectiva, assim, a elevação inteligente que resulta no conhecimento e nas virtudes, a qual agora é dita, pode-se compreender, uma clareza nas ações da alma. Tal clareza envolve, portanto, operações gnosiológicas, as quais funcionam como exercício por meio das artes matemáticas para uma efetiva elevação da alma. Coerente com o que é dito em 511c, a ἔξις dada nos termos de uma disposição, um estado permanente da alma, quer do geômetra, quer do dialético, tem evidenciado o grau de apreensão com o qual a alma opera segundo o método que utiliza, e, do mesmo modo, a clareza que têm acerca dos objetos que examina. Nesse sentido, observe-se ao mesmo tempo o limite cognitivo das artes matemáticas justificando sua posição intermediária dentre as atividades que ascende ao conhecimento.

Os esclarecimentos que se obtém com a explanação sobre a dialética e sobre seu método (Rep. 533e7-534a8) corroboram as aceções sobre as atividades da alma descritas na analogia da linha. Compreendido que o dialético é o único capaz de apreender a essência e prestar contas sobre ela, o que demonstra seu estado de νοῦς (Rep. 534b), fica evidente sua capacidade para falar sobre o bem e se torna inegavelmente aceita a sua distinção intelectual e política, cuja conduta cientificista, pautada no conhecimento da ideia do bem, deve servir de parâmetro no ensino. Note-se que a postura do dialético frente a busca do bem é pautada no que o método indica, deixando clara a relação entre exercício intelectual, o método e a apreensão dos direcionamentos para a prática política que se realiza na experiência do pensamento.

“-Então, acontece o mesmo a respeito do bem. se alguém não for capaz de definir pela razão a ideia do bem, distinguindo-a de todas as outras e, como num combate, passando através de todas as objeções, não estiver disposto a não refutá-las segundo a opinião, mas segundo a essência (μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος

---

60 Rep. 534e2: “ἔστιν σαφηνεῖα λέγειν ἐν ψυχῇ”, a tradução da edição inglesa privilegia esse mesmo sentido que se atribui à frase: “(...) [provided only that it states what corresponds to the state of clarity in the soul]” –Emlyn-Jones e Preddy op. cit. p. 177

ἐλέγχειν), não atravessar todas essas dificuldades com uma razão inabalável (ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύεται), se for essa a postura dele, não afirmarás que ele não conhece nem o próprio bem nem algum outro bem. Mas, se apreende uma imagem do bem, é pela opinião que a apreende, não pela ciência (ἀλλ' εἴ πη εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι), e a vida de agora passa-a sonhando e cochilando, sem despertar antes de chegar ao Hades e lá dormir completamente.” (Rep. 534b8-d1).

De posse da inteligência, o dialético tem condições de cumprir os dois movimentos que o filósofo governante deve realizar: ascender e com isso apreender a ideia do bem e descer ao nível comum, ao plano da opinião e da ignorância, analogamente o das sombras, para dizê-lo. Assim parece se dar o desfecho acerca da relação da alma com as sensações no argumento que descreve a dialética. O pensar, conforme mostra o método dialético e a explicação, dá-se mediante a habilidade de reconhecer as relações inteligíveis e operar através de ideias, quer no visível, quer no inteligível, dado seu conhecimento do ser e da ideia do bem. Tem-se definido, com isso, o modo de operar e o nível cognitivo da νόησις após as mesmas definições sobre a διάνοια, como se viu no exame acerca das matemáticas. Da mesma maneira, o texto atribui o estatuto do voῦς, estado da alma em que se dá o trabalho dialético, o grau mais elevado da cognição que se pode ter sobre o bem.

3.4 Inteligência e cognição

Para bem compreender o que se diz sobre a νόησις, que aparece sugerida no exercício de contemplação da ideia do bem, é necessário analisar o sentido de realidade dos seres inteligíveis e o fundamento não-hipotético. Vale remontar como esta questão foi introduzida no argumento da linha e como se deu a construção do sentido de realidade inteligível, tão importante para especificar a operação de apreensão das ideias que consiste no conhecimento e no contemplar ao modo dialético. As primeiras

distinções entre os domínios, feitas nos termos de nítido e não nítido (σαφηνεία καὶ ἄσαφεία, Rep. 509d5), verdadeiro e não verdadeiro (ἀληθεία τε καὶ μὴ, Rep. 510a9), que acompanham a divisão visível-inteligível, ganham explicações em termos ontológicos com a noção de inteligibilidade do inteligível no seu expoente maior, o princípio não-hipotético. Cabe notar que na exposição do inteligível na seção que se refere à geometria, as noções de princípio e princípio de tudo, que exprime o ἀνυποθέτος, parece ter sua função latente antes de serem introduzidos o ser do inteligível, os objetos de contemplação –(τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον). Até que sejam oferecidas algumas explicações sobre a realidade das ideias, a noção de princípio não tem o seu sentido completo, pois não recebe um parecer ontológico condizente com a noção de fundamento que a crítica ao método de demonstração sugere. A noção de ἀρχή desvinculada da ideia não é vista, desse modo, em sua inteligibilidade, ou seja, em sua relação com o inteligível, dando margem a um tipo de uso como se tem na geometria. Dito de outro modo, o princípio de que fala a linha consiste, justamente, nesta relação que os conceitos possuem com o inteligível, que permite, deste modo, a cognição. Uma vez não esclarecido o objeto fundador, o princípio basilar dos conceitos, que será a ideia, não se pode conhecer o objeto em questão no seu aspecto inteligente. Assim dito, a cognição consiste em ver do aspecto inteligível oferecido pela ideia (εἶδη), tal como sugere a descida do dialético.

Essa interpretação parece afim com a noção de contemplação que o texto apresenta ao definir a apreensão de ideias como aquisição inteligente (Rep. 511c-d). O contemplar a partir do método dialético, posição máxima no alcance cognitivo, consiste em averiguar desta perspectiva específica das ideias, que analisa o objeto em seu aspecto inteligível, ou seja, em sua realidade. A realidade exprime o ser inteligível dado pela ideia que é visto claramente, ou seja, visto em sua realidade na contemplação e observado parcialmente no procedimento matemático. Nesse sentido, a crítica ao método demonstrativo mostra que é a perspectiva inteligível que se deve ter em vista, isto é, a realidade, atingível somente pela potência do método dialético, e não a aparência da realidade, a exemplo do que se tem no sensível. A verdade se refere a esta realidade que exprime o ser inteligível e a clareza à capacidade de observá-la. Note-se que o apelo da perspectiva, que exige o conhecimento, define-se na medida em que mostra a progressão de uma seção a outra, de um objeto a outro, de uma perspectiva a outra, tal como se dá na progressão da hipótese para a ideia, da ideia para outras ideias. Ao chegar no nível de clarividência da realidade das ideias, próprio da contemplação,

chega-se ao princípio, dito também o princípio dos seres inteligíveis - νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς⁶¹. Examinar a partir do princípio, dessa articulação com o inteligível, constitui a via para o conhecimento daquele que parece ser eleito o mais superior entre todos, o que a contemplação mostra como o princípio de tudo, aquele que não é posto sob inspeção como uma hipótese (ἀνυποθέτος), visto que constitui o fundamento de todas elas.

O caráter inteligente da νόησις se completa com tais elucidações sobre a contemplação. Esta visão do princípio de tudo dado pelas ideias, o qual, não se deve perder de vista, consiste também em uma ideia, a qual determina a perspectiva da inteligência, que o conhecimento deve possuir. Por outro lado, a ascensão a esse princípio de tudo e a investigação a partir dele, que se dá no retorno do dialético, mostra o caráter prático da inteligência e de todo o processo de cognição no sentido de ser conveniente a aplicação dos termos em questão. Ascese e descida pelas ideias mostram o movimento da inteligência, que tem como objetivo ver a realidade, o ser em toda a sua extensão apreensível, como fundamento de tudo e, portanto, como princípio do conhecimento.

Não se pode, todavia, deixar de fazer maiores questionamentos sobre o ser como causa e o bem como causa de tudo, tal como mostrou o encadeamento feito entre os objetos das seções da linha e a analogia do sol. Na perspectiva do princípio, esta noção de causa ganha o sentido de 1.) origem, de acordo com o que sugeriu a relação original-reflexo; 2.) referência, sugerida na perspectiva inferior das imagens; 3.) objeto real, conforme o que se viu na relação original-reflexo e na exposição sobre o inteligível. As três acepções que o ser e o bem assumem como princípio mostra sob vários ângulos o ser que a ideia exprime. Como origem, ele confere existência aos objetos que dele derivam- outros objetos não existiriam se não o refletissem. Desse modo, assume a condição de referência, pois, sendo a causa da existência, deve ser o objeto a ser conhecido. Ao ser o objeto do qual deriva todos os outros, revela-se como o elemento último e mais importante em uma cadeia de derivações, sendo, portanto, o único objeto real.

Algumas conclusões parecem ser possíveis sobre a cognição e a relação com a realidade do ser. Em primeiro lugar, com a linha dividida Platão parece estar

---

61 Deve-se compreender νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς como a relação que o dialético observa do princípio com o ser. Tal sutileza, nem sempre privilegiada pelas traduções, mostra o reconhecimento do princípio como a articulação desta relação e, portanto, ponto de partida para a cognição. Somente vinculado ao ser se pode adquirir conhecimento, o que mostra a importância do ἐπ' ἀρχὴν σκοπεῖν.

interessado em afirmar o valor de realidade, ou seja, de inteligibilidade, clareza e verdade do ser, os quais se mostram com as ideias no processo de cognição. Mostrar esta perspectiva real, ôntica, como o grau mais elevado (ἀνωτέρω) pressupõe um valor, neste contexto dito epistemológico e cognitivo. Do mesmo modo, tais atributos conferidos à ideia, objeto do pensamento, confere valor ao que resulta dele, o discurso filosófico. A postura intelectualista do filósofo e o seu governo adquirem valor desta forma, ao empreender o conhecimento desta realidade. Nesse sentido a comparação com os geômetras constitui um exemplo bastante útil. A condição de intermediário do raciocínio não possui o mesmo valor epistemológico e cognitivo no mesmo grau que a inteligência dialética, uma vez que lhe escapa essa cadeia que mostra o ser como objeto real. Entretanto, dado que as ideias matemáticas possuem a mesma realidade que outras, seria razoável perguntar: o que as coloca como intermediárias? O método matemático e os seus objetivos finais, como visto. Todavia, possivelmente as qualidades que apresentam as ideias da geometria devem justificar, de algum modo, a escolha de Platão em utilizar a matemática para contrapor aos dialéticos.

Haja vista a posição e a importância conferidas à ideia do bem para os propósitos políticos do filósofo governante, não parece descabido questionar acerca das matemáticas se estas seriam igualmente adequadas para embasar os valores éticos que o filósofo tem em mira, uma vez que os inteligíveis nas matemáticas são noções que permitem, de acordo com a sua especificidade, tratar o sensível. Dito de outro modo, o conceito de ímpar, o par ou o quadrado dariam conta de originar outras ideias, como a ideia de justiça? Até aqui, note-se que as ideias inteligíveis do último nível não recebem maiores especificações além das averiguadas: seu grau máximo de realidade apreensível pela inteligência. Parece possível, no entanto, arriscar que existe uma diferenciação entre as ideias no que se refere à singularidade de cada uma, como mostrou o exemplo da geometria, e que para os propósitos políticos *d'A República* interessa uma divisão e um discernimento acerca das ideias que se pode alcançar a partir de cada método dialético por ser possível reconhecer, desse modo, sua ligação com o bem.

IV. A inteligência: elevação pela experiência do conhecimento

Diante das especificações da atividade cognitiva, convém averiguar os resultados desse empreendimento no que se refere às ações. Desse modo, os esclarecimentos sobre as afecções da alma no final do livro VI e os propósitos e práticas do pedagogo no livro VII constituem um bom desfecho acerca do tema da excelência do pensamento, ao apresentarem o percurso de sua aquisição e o significado da superioridade da inteligência. Parece necessário explicar como se concretizam os saberes adquiridos pelo filósofo e, desse modo, uma analogia que mostra a atividade racional do ponto de vista do comportamento psíquico e da prática da educação parecem bastante úteis. Ver-se há as tratativas da alma e os ganhos que ela tem com o exercício da filosofia como uma resposta à frequência intelectual na realidade e na verdade dos inteligíveis, de modo a deixar clara a característica ascendente do pensamento na condição de inteligência. Do mesmo modo, no livro VII *d' A República* se analisará o pensar da perspectiva que apresenta a cognição e a ascensão à condição de excelência nos termos de uma experiência. Narrada na educação do filósofo, tal enredo oferece uma visão linear do desenvolvimento da potência intelectual e, conseqüentemente, da consumação da natureza filosófica. É possível verificar os efeitos da relação entre a alma e o inteligível no empreendimento pedagógico de modo a ter a νόησις como resultado da experiência de cognição. Assim, a narrativa acerca da formação do caráter do filósofo passa a oferecer outros aspectos da aquisição da inteligência, antes averiguada segundo o seu método e objeto específico.

4.1 Operações e regras do pensamento

O discernimento que se teve até o momento sobre o domínio do pensamento e seus métodos distintos de cognição será visto à luz de quatro παθήματα, quatro estados da alma que, como tais, expressam as operações ou atividades intelectivas. Tal abordagem versa sobre o comportamento da alma segundo os graus de cognição, nos quais os estados podem ser tomados, em certa medida, como indicadores da ação do intelecto.

“- Entendeste de modo mais que suficiente, disse eu. Agora às quatro seções se aplica os quatro estados da alma (καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ): *inteligência à seção mais elevada, pensamento à segunda, atribui à terceira nome de crença e à última o de verossimilhança* (νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἄνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν) *e coloca-as numa ordem em que teu critério* (καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον), *seja que quanto mais os objetos participarem da verdade* (ἀληθείας μετέχει) *tanto mais clareza* (σαφηνείας) *terão.* (Rep. 511d9-e).

Depois de esclarecimentos acerca da capacidade cognitiva da alma, ou seja, após verificar a sua potência de apreensão inteligente, exequível pela dialética (Rep. 511b3), as divisões como παθήματα ganham apreciações segundo o alcance e a organização da razão (ἀνὰ λόγον). Assim, a classificação das atividades na alma deve ser vista segundo o que a razão reconhecerá como verdadeiro e claro, ou seja, segundo a relação com o ser, agora dito participação na verdade e na clareza. Posta dessa maneira, tal organização enfatiza a aquisição do ponto de vista da alma, e não somente do método, no que se refere às qualidades do ser. Nesse sentido, as atividades da alma, que são da ordem do intelecto e do juízo, devem ser observadas como as operações realizadas com vistas à verdade e à clareza, de acordo com determinado domínio e nível. Analisadas desta perspectiva, torna-se possível compreender de que maneira as aquisições intelectuais se concretizam de modo a constituírem o norte para as ações políticas e uma conduta como a do filósofo.

Para melhor compreender em que aspecto tal reclassificação se mostra importante, vale se questionar acerca do sentido de παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ. A rigor o termo compreende o sentido de uma afecção, estado ou condição. As três concepções podem ser encontradas no texto, no entanto, ao que tudo indica, interessa em pontuar o sentido de afecção nos termos do resultado de determinadas atividades, sobre as quais pretende investigar, a saber, o que resulta de uma atividade cognitiva e pré-cognitiva, intelecção e percepção sensível, como parece apresentar respectivamente o domínio do inteligível e da opinião. Vale reparar que ao nomear as operações segundo a divisão da linha, o texto mostra a postura e o alcance intelectual da alma possível em cada domínio e, desta perspectiva, o παθήματα como um estado, uma condição da alma ao lidar com a realidade ou a imagem dela. A novidade desta classificação em relação aos argumentos anteriores está em sugerir a esses estados diferenciações para investigar a partir destas

distinções o trabalho intelectual, ou a atividade mental, como desdobramentos da interação entre a alma e a realidade. Parece razoável compreender que em tais estados esteja envolvido um trabalho psíquico que corresponda de alguma forma aos diferentes graus de conhecimento das realidades e que pode ser considerado, assim, o resultado e, desse modo, a manifestação do trabalho intelectual em diferentes níveis de intelecção, ou, de modo mais geral, o pensamento em seus variados modos de operar - afinal, o que justificaria tal distinção entre as atividades se não argumentar acerca da distinção da atividade da alma e as respostas psíquicas diante dos distintos níveis de manifestações da realidade do ser? Cabe analisar as seções nesta perspectiva.

O domínio da δόξα mostra dois tipos de παθήματα. O primeiro, considerado mais inferior entre todos, consiste na εἰκασία, no que resulta da apreensão ao modo de uma imagem que se dá nos termos de uma conjectura das percepções sensíveis. Esta concatenação a partir das aparências que se tem na opinião não consiste em uma operação cognitiva, dado que parte de elementos incapazes de manifestar a realidade do ser. A partir do que se analisou, tem-se aí a percepção no nível mais elementar da sensibilidade, no qual se assimila somente os elementos sensíveis do objeto, sem ter, por isso, nenhuma apreensão do aspecto inteligível dele. Provavelmente, constitui uma afecção na qual a alma ainda não discerniu com categorias do conhecimento, isto é, relativas ao ser, como a verdade em seu teor inteligível, sendo a atividade no primeiro nível da opinião, onde os objetos percebidos são vazios de conteúdo cognitivos⁶².

Outro estado que compõe o plano da opinião, segundo na classificação da linha, refere-se à πίστις, a crença no sentido da convicção acerca dos objetos do plano físico, os artefatos, os animais e outros seres da natureza, que manifestam um grau maior de realidade por constituir um modelo para os reflexos e, por isso, ocupam um grau acima na escala de superioridade em comparação à imagem. Nesse contexto, a alma está convicta do que observa empiricamente e, portanto, sem ter diante do que observa uma postura gnosiológica, pois, ao contrário, cede (ἀποδίδωμι) a esta convicção, permanece alheia às relações que o objeto possui com o inteligível e, desse modo, não tem qualquer apreensão da realidade nem suspeitam da ausência dela.

---

62 Stocks define assim a eikasía: “Eikasía, estado da mente produzido pela contemplação de um eikón, e, como temos visto, uma parcial percepção das características sensoriais dos originais dos eikónes: ele vê o Dzoon no eikon” O autor define a imagem como uma percepção imperfeita dos originais, no qual se apreende parcialmente a característica sensível destes. Mesmo o objeto sensível tendo relação com o ser, na esfera da opinião não se tem nenhuma apreensão desta ligação. Deste modo, a dóxa, no sentido de um juízo elaborado a partir da experiência empírica, como as aparências, corresponde a um estágio primário da atividade intelectual no qual ainda não se constitui uma cognição, no sentido epistemológico de Platão. Stocks op. cit. p. 83

Deve-se ter em vista, além disso, que tais objetos são igualmente vazios de conteúdo cognitivo, visto que o domínio sensível consiste, ontologicamente, em um reflexo, na aparência do domínio inteligível e não tem condições, por conta disso, de oferecer base para o conhecimento. A alma, no registro do visível (ὄρατόν) apresenta esses tipos de atividade, as quais não ultrapassam o nível da percepção do sensível. Em termos operacionais, pode-se dizer que a conjectura e a convicção juntas compõem a percepção, em termos cognitivos compõem o juízo. Ao ter como atividade a percepção, não sendo a alma capaz de reconhecer o vínculo com o inteligível naquilo que observa, na opinião se abre a possibilidade para o obscuro e para a não-verdade⁶³. A incapacidade da percepção de apreender uma relação com o inteligível faz com que a alma não reconheça a verdade, mostrando ser o juízo falível nas suas afirmações. Ao mesmo tempo, por se fiar nas aparências, ela não é capaz de exprimir mais que outras aparências ao chegar a uma conclusão, visto que carece de conhecer a realidade. A passagem 511e sugere a verdade como uma característica do objeto tomado intelectualmente. Observe-se que no inteligível sua função se dá na relação entre cognoscente e ela mesma e não entre dois elementos. Se no visível a dita “verdade” constituía uma noção de equivalência entre elementos postos em relação, no inteligível ela aparece como característica do objeto que na cognição mostra seu alto grau de conhecimento e, portanto, seu alcance da realidade. Desse modo, sua mensura se dá nos termos de uma referência constituinte do objeto a ser conhecido, e não como uma noção vaga de equivalência que empresta a palavra verdade.

ao considerar que a linha estabelece uma comparação entre sensível e inteligível, comparando assim o que se considera “verdade” no visível, domínio das aparências, com a verdade como qualidade do inteligível, faz sentido questionar se os objetos participam ou não da verdade. Nesse sentido, a manifestação da verdade pode ser relacionada à sua apreensão da realidade, podendo ser a cognição, nestas circunstâncias, mensurada. Assim, o objeto que participa da verdade, manifestando-a em toda a sua inteligibilidade, é o objeto claro, oposto às aparências, objetos do domínio sensível, que não são capazes de oferecer o inteligível em nenhum grau e, desse modo, não podem conduzir a nenhuma atividade cognitiva. Os objetos que constituem cada gênero podem ser ditos, desse modo, mais ou menos nítidos, como ocorrem em 509d10-509e1, sendo

---

63 Gosling define assim a capacidade da *dóxa*: “Dóxa é a habilidade de julgar e o que se julga (*eph’ hoi he dúnamis*) é o que as vezes é verdade e às vezes não.” Ele compreende isso como uma verdade parcial que a *dóxa* é capaz de alcançar, fruto da oscilação entre os objetos referidos. Gosling, J.C. B. “Dóxa and Dúnamis in Plato’s Republic” in *Phronesis* no. 2 vol 13 1968 p. 129, 130

as imagens obscuras e as ideias nítidas. O juízo não teria, portanto, como apreender a verdade ficando relegado a uma condição de incognição, bem ao contrário do raciocínio e da inteligência.

Diante da debilidade cognitiva da conjectura e da convicção e da consequente falibilidade do juízo, é possível dizer que estes dois primeiros níveis da linha mostram o pensamento em um estado muito elementar, quando comparado à inteligibilidade da cognição nos termos da dialética. Por outro lado, deve-se admitir que Platão parece estar interessado em todas as disposições (ἔξις) da alma, tanto naquelas que envolvem o conhecimento, quanto naquelas que se referem a opinião. Ao que tudo indica, é preciso considerar a δόξα por ser ela a ἔξις de uma boa parte dos componentes da polis e, nesse sentido, ao se ter em vista a organização da cidade em suas distintas classes vale dar atenção a ela da mesma forma que ao voûς do filósofo. As distinções feitas a partir da comparação do procedimento demonstrativo e dialético (Rep. 511c3-d5) atribuem, nessa aplicação da divisão da linha à alma, o caráter de disposição, no sentido de condição da alma em determinado nível, em determinado contexto. Assim, no cognoscível, no inteligível a alma tem as disposições necessárias para entender, ou seja, para ter contato com o que é verdadeiro, o ser real. No ambiente da sensibilidade, no visível, não apresenta as mesmas disposições e por isso não atinge a verdade, como se observa.

Diferentemente do sensível, o domínio do voûς oferece as condições necessárias para a alma desenvolver as operações inteligentes. Nesse nível, os dois παθήματα na alma apontam para uma frequência que ela mantém com os objetos inteligíveis, a partir dos quais é possível a apreensão da realidade. A διάνοια, o primeiro estado desse domínio, pressupõe a operação que lida com termos inteligíveis, os conceitos matemáticos, de modo a remontá-los. O raciocínio opera pela variação entre os elementos de mesma realidade que servem para demonstrar um conceito em questão. Nos termos de uma técnica, não é próprio do procedimento raciocinativo questionar acerca do fundamento ontológico desses conceitos, tomando-os, assim, todos nos termos de hipóteses úteis em uma demonstração. Desse modo, questionar e buscar as relações dos elementos investigados com o critério e de clareza fica igualmente limitado ao nível da clareza e das verdades matemáticas, ou seja, àquilo que pode exprimir um conceito ou o que se deduz a partir dele.

A verdade como quer a matemática provavelmente diz respeito à singularidade que caracterizam as ideias matemáticas. Da mesma forma que as ideias morais possuem

verdade e ser (ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν Rep. 508d), mas possuem, evidentemente, essência distinta, sendo a verdade aí dada consequentemente nos limites da identidade do ser que ela acompanha. A ideia do quadrado não tem o mesmo ser da ideia de justiça, em termos de identidade, e consequentemente a verdade de uma será diferente da outra.

Não há maiores definições sobre a verdade a não ser a sua inteligibilidade e a sua filiação com a ideia do bem. A verdade matemática é tão inteligível quanto a verdade de uma ideia moral, entretanto, o sentido em que se quer a verdade no método matemático é igualmente técnico, na medida em que remonta o conceito, sem maiores apreensões da sua natureza inteligível. Raciocinar leva a alma a compreensões da verdade e da clareza deste tipo, sem proporcionar maiores conhecimentos acerca do ser e do fundamento inteligente dos conceitos. Desse modo, a διάνοια constitui um nível limitado da cognição, no qual a alma apreende determinadas participações do ser e, portanto, a verdade, tal como as que se tem com o método matemático. Do aspecto operacional, a alma realiza tais apreensões com um método, o de demonstração, que por não ter como objetivo o conhecimento do fundamento ontológico é classificado como uma técnica, não como um saber. Não se pode negar que a διάνοια ganha com essas acepções o perfil de um pensamento técnico, que atua segundo as regras da arte chamada aritmética. Ainda que o texto não pretenda marcar rigidamente as designações utilizadas na linha às operações descritas, nota-se a intenção de esclarecer a atuação da alma ao se lançar a uma atividade dita intelectual. No caso da διάνοια, parece que as regras que a alma obedece ao raciocinar, uma vez que é forçada (ἀναγκάζω) pelos objetos de determinado domínio e pelo método, são as ditadas pela matemática, sendo o raciocinar, assim, o exercício segundo tais procedimentos e tais regras. A consequência de proceder assim é que a alma estagna e o matemático não poderia ter a excelência intelectual e moral do filósofo por conta disso, pois não conseguiria chegaria ao grau máximo de conhecimento possível ao intelecto.

Diferentemente, a νόησις mostra o estado de apreensão da realidade inteligível, o qual constitui o grau mais elevado da atividade e da condição da alma. Tal apreensão consiste em adquirir conhecimento do ser e, a partir dele, reconhecer o vínculo dos objetos pesquisados à luz de sua realidade, fazendo, para isso, uso exclusivamente das ideias. Ao consistir na atividade em que a alma opera somente pelas ideias a inteligência demonstra ser o maior grau de interação com o inteligível. Ao atuar assim, ela conhece a verdade e a clareza dos objetos, uma vez que é capaz, pela dialética, de observar a participação nessas duas características do ser. O inteligir deixa a alma diante do

aspecto inteligível dos objetos investigados, ou seja, de posse da ideia desses, colocando-a no maior grau de cognição, no estado de contemplação. A alma que tem inteligência conhece a verdade e a clareza ao operar com todos os elementos dados pelo ser. A capacidade de apreensão ao inteligir dada pela potência de apreensão do método dialético torna realizável a operação inteligente. Em outros termos, a alma não adquiriria o ser se não fizesse uso do método adequado para isso, o que demonstra a importância e a peculiaridade da ciência dialética e sua coerência com o alcance da inteligência. Neste último nível, parece claro que o método de investigação determina o conhecimento, uma vez que parece possuir as regras adequadas para tal. Ao seguir as regras do método dialético, a alma obedece ao mesmo tempo os critérios de clareza e de verdade segundo o que se apreende das relações com o ser inteligível. Desse modo, em última instância, ao obedecer as regras impostas pela dialética a alma segue o que dita o próprio ser, atuando, assim, de maneira inteligente. As regras do método se tornam, assim, as regras por excelência do pensar em sua atuação inteligente. O saber que busca a filosofia se realiza nesse conhecimento da realidade e da verdade dos objetos, os quais apontam para o bem. Ao conhecer tais qualidades, a alma toma o bem como modelo demonstrando estar a alma, assim, no estado de inteligência.

Talvez tais distinções mostrem a diferença mais determinante para qualificar o homem comum, o matemático e o dialético. A análise da atividade intelectual a partir das distinções da linha apontam principalmente a disposição e a capacidade de cada um no que se refere ao comportamento. Estendendo esta análise, pode-se inferir que se tem nas atividades da alma indicadas nesses estados que a linha oferece uma explicação acerca da disposição e da capacidade de buscar, seguir e de se submeter ao que é verdadeiro, ao que é dado segundo o ser. A consequência desta inferência talvez possa ser conferida nas passagens que tocam a questão do critério para a organização da cidade e a função de cada classe de cidadãos nesta organização. Os παθήματα reconstituem, nesse sentido, o comportamento da alma do ponto de vista intelectual, dado como uma ἔξις, uma δύναμις e um ἔργον expressos no método, naquilo que ela é capaz de apreender sob a forma da cognição ou do juízo. O foco no proceder intelectual revela quatro fenômenos mentais, cuja distinção e compreensão apresentam quatro modos do pensamento em contextos de gênero diferentes, isto é, em relação ao sensível e em relação ao inteligível. Dados assim, tais modos parecem bastante convenientes à

proposta de uma cidade com classes variadas de cidadãos, as quais o filósofo governante deve comandar⁶⁴.

Evidentemente não se deve compreender que essas quatro operações definem e mostram o pensar em sua totalidade. Deve-se admitir que o texto não oferece especificações acerca do tema do pensamento em seu conjunto, isto é, como o conjunto de fenômenos que se dão a partir de uma atividade, sobre os quais se pode inferir a partir de um estado da alma. Entretanto, a analogia da linha aborda os quatro principais aspectos do pensamento no que se refere ao λόγος que se propõe para a cidade. Tem-se, provavelmente, os quatro aspectos mais importantes capazes de situar cada atividade em relação à verdade, qualidade que ganha fundamento inteligível e colabora, assim, para a teoria moral do governo do filósofo. Do mesmo modo, as especificações acerca das atividades intelectuais, que traz a linha, mostram os efeitos da atividade intelectual da filosofia anteriormente anunciado como a fixação da alma (ὑπερίδω) ao ser, ação que descreve o νοῦν ἔχειν e a φρόνησις (Rep. 508b, d). Ao especificar as operações da alma, tem-se explicado o procedimento, os efeitos e o significado desta relação intelectual com a ideia do bem que culmina na inteligência.

Os distintos παθήματα parece se tornarem mais claros ao buscar compreender a alma em sua característica ativa, ao se elucidar as suas operações e, ao mesmo tempo, ao revelar os meandros de sua natural passividade que resulta em tais afecções, tal como se dá na submissão da alma ao ser, no caso da νόησις, às regras do método matemático, na διάνοια, e a sujeição às aparências, na δόξα. A dicotomia atividade-passividade que o livro VI apresenta, tal como se observou nos argumentos analisados, mostra a dinâmica das relações como uma das bases sobre as quais se deve interferir através da educação para a organização da cidade. Ao exhibir os efeitos das interações que a alma pode ter com o inteligível se mostra a necessidade de compreender a atuação

---

64 Entre os autores que partilham da leitura de que há a exposição acerca do trabalho intelectual na analogia da Linha está Cornford, que compreende haver “quatro experiências mentais” correspondentes ao *pathema en tei psykhei*. Note-se a cuidadosa opção ao traduzir *páthema* por “experiência”, buscando muito provavelmente preservar a *eikasía* e a *pístis* como partes de um processo que, visto em todo o conjunto, começa na sensibilidade e termina na apreensão da ideia do bem. Ainda que seu interesse seja apresentar a *diánoia* e a *noésis* como as operações inteligentes, ele admite com este comentário haver uma relação entre os diferentes níveis de apreensão que as partes da linha representa, sendo o primeiro a percepção e os dois últimos modos de operação intelectivas: “Este é o primeiro lugar onde Platão contrasta dois modos de operação da parte racional da alma”. Esta afirmação de Cornford parece bastante afim com a proposta do texto de esclarecer a diferença entre opinião e conhecimento a partir da dicotomia filósofo-não-filósofo que se apresenta nos livros centrais. Tais distinções, ao que parece, merecem também serem vistas do ponto de vista da parte racional da alma tal como a linha especifica. Cornford “Mathematics and Dialectic in The Republic” op. cit. p. 37-38

dela. Vê-se que a passividade de uma afecção não está e não deve ser tomada sem a investigação da atividade que a origina.

Atividade e passividade do pensamento, cabe reparar, é um tema presente que deve ser analisado também, no *Fédon* (79d), o qual, dito antecipadamente, mostrará a graduação do exercício intelectual da filosofia rumo a φρόνησις. Tomada nos termos de atividade de alta intelecção e, ao mesmo tempo, resultado desta atividade, a φρόνησις descreve a interação da alma com o inteligível e os benéficos resultados dessa ligação para a alma. A dupla função que descreve os estados classificados na linha parece estar presente, desse modo, em uma concepção de afecção que Platão parece ter. Mesmo sem ter a intenção de especificar esta duplicidade, observa-se na linha, como se observará no *Fédon*, o resultado como expressão de uma atividade e, assim, a passividade de uma condição como efeito da atividade em do pensar em determinado nível. O pensamento abarca, desse modo, atividade e passividade, as quais devem ser vistas concomitantemente. Convém, assim, perseguir as características deste conjunto de atividades dita pensamento nos argumentos do Livro VII, de modo a analisar os aspectos racionais em uma progressiva interação da alma com o inteligível e, dessa maneira, a natureza de uma possível intervenção da filosofia. Não diferente do filósofo em processo de purificação do diálogo *Fédon*, o aprendiz do Livro VII mostra o processo de superação do sensível como atividade e efeito deste movimento de interação do intelecto com a realidade inteligível. O resultado desta superação intelectual consiste na superação ao nível máximo nos demais domínios, ético e político, elevando a alma à melhor condição que ela pode alcançar, ou simplesmente à condição de excelência.

4.2 A alegoria e a condição da alma

A Alegoria da Caverna, que abre o sétimo livro d'A *República*, oferece outros aspectos do pensamento ao sugerir uma imagem da alma nas condições de ignorância (ἀμαθία, Rep. 518a7) e de inteligência (voûς, Rep. 518a1). Ao enfatizar seu

comportamento na situação de educação e de ausência da educação (Rep. 514a1), como trazem as primeiras linhas do livro, o texto aborda o tema da racionalidade da perspectiva da experiência intelectual da alma, mostrando por analogia as condições, o processo e os efeitos deste tipo de exercício. A comparação entre as naturezas se dá agora no que se refere à atitude a partir da condição de ignorância, natural ao homem em sua humanidade, diante da possibilidade do conhecimento. O movimento de ascese que mostra a saída da ignorância na direção do conhecimento, descrito na saída do prisioneiro liberto da caverna em direção à luz da realidade, explica a ação que promove e justifica a excelência do filósofo em relação ao homem comum, demonstrando o caráter da postura que resulta na cognição ou na permanência na ausência de conhecimento.

Diferentemente da analogia da linha, o pensar não terá na alegoria da caverna suas operações explicitadas de modo que se pode analisar cada nível em suas especificidades metodológicas. A abordagem que pretende salientar as características do filósofo e do não filósofo em relação à educação aponta as relações que se estabelece entre estes dois tipos de trabalho mentais, percepção e cognição, de modo a sugerir entre eles uma relação, tal como pressupõe a saída e o retorno do filósofo à caverna. Dito de outro modo, a descrição da ascese e descida do filósofo sugere uma dinâmica do pensamento não na sua operacionalidade técnica, isto é, segundo o método, mas neste trânsito de um plano a outro exequível pela *παιδεία*. Nesta construção da imagem da experiência intelectual do conhecimento, a racionalidade aparece sob o ângulo da condição humana (*τὰ ἀνθρώπειά*, Rep. 517d5), sendo a inteligência seu ponto alto e a ignorância a posição inferior. Assim, tanto a figura do prisioneiro quanto a do liberto descrevem a vivência da alma em duas circunstâncias antagônicas, que contrapõem a natural inferioridade do homem comum à superioridade de condição do filósofo dada pela aquisição do conhecimento.

A mudança de posição que pode se dar durante a vida (*διὰ βίου*, Rep. 515b1), operada pelo exercício intelectual, é dita através das dificuldades no processo de conhecer. Nesta narrativa, que mostra a libertação do prisioneiro e a sua gradual adaptação a um novo ambiente (Rep. 515e-516c6), tem-se a uma imagem da superação de um nível a outro, pressupondo uma progressão do trabalho intelectual que vai da percepção à cognição.

Cabe acompanhar a narrativa desta experiência através da construção da imagem do prisioneiro que conquista a libertação. Para isso, deve-se começar por analisar o ambiente e o estado que se refere à ignorância (ἀμαθία):

“(...) Imagina homens que estão numa morada subterrânea, semelhante a uma furna, cujo acesso se faz por uma abertura que abrange toda a extensão da caverna que está voltada para a luz. Lá estão eles, desde a infância, com grilhões nas pernas e no pescoço de modo que fiquem imóveis onde estão e só voltem o olhar para a frente, já que os grilhões os impedem de virar a cabeça. De longe chega-lhes a luz de uma fogueira que arde num local mais alto, atrás deles, e, entre a fogueira e os prisioneiros, há um caminho em aclive ao longo do qual se ergue um pequeno muro semelhante ao tabique que os mágicos põem entre eles e os espectadores quando lhes apresentam suas habilidades.

- estou imaginando... disse.

- Pois bem! Imagina homens passando ao longo desse pequeno muro e levando toda a espécie de objetos que ultrapassam a altura do muro e também estátuas de homens e de outros animais, feitas de pedra e de madeira, trabalhadas das mais diversas maneiras. Alguns dos que os carregam, como é natural, vão falando, e outros seguem em silêncio.” (Rep. 514a2-b7).

O ambiente rebaixado e de penumbra, que sugere a caverna subterrânea, alude à condição de inferioridade do homem no que se refere ao conhecimento. Tal inferioridade parece inexorável ao considerar que este é o único ambiente conhecido pelos habitantes da caverna, visto que estão lá desde a infância. Por estarem de costas para a abertura da gruta e, portanto, em posição contrária à saída, tem-se a natural oposição do homem em relação ao que pode provocar o conhecimento de outro lugar, outro plano. Outro dado que talvez determine a aparente inflexibilidade desta condição é a imobilidade que os torna prisioneiros e em permanente estado de ἀμαθία. Presos pelos pés, pernas e pescoço, os moradores da caverna estão impedidos de sair e de fazer qualquer movimento que os permita ver outro ângulo e, assim, realizar qualquer verificação acerca do lugar que habitam. Limitados pelos grilhões, não podem reconhecer a fonte que oferece a baixa luminosidade para a gruta, nem a origem dos ruídos que escutam e das imagens que veem projetadas na parede diante deles. Imóveis e alheios a outra realidade, os habitantes da caverna creem que as sombras de animais e estátuas projetadas são os próprios animais e os próprios homens, e não imagens de

algum objeto refletido pela luz do fogo. Crentes, chamam tal conjuntura de real e consideram as sombras verdadeiras sem ao menos supor um lugar diferente da gruta, permanecendo, assim, ignorantes (Rep. 515b4-5, 515c1-2).

A narrativa aponta os elementos que determinam a ignorância e o principal dentre todos, cabe notar, consiste na imobilidade que resulta na crença. Chama atenção, do mesmo modo, que a analogia não indique outro fator que fixa o homem a esta imobilidade que não seja a natureza. Representado pelos grilhões, o que coloca o homem na posição de prisioneiro parece consistir na natural sujeição aos elementos que compõem o cenário: as sombras, crença e o hábito à escuridão. Não parece estar em questão, em um primeiro momento, qualquer fator desiderativo para a permanência nesse estado, tampouco alguma deliberação em livrar-se dele. Ao que tudo indica, a proposta da narrativa tem em vista descrever uma situação hipotética de elevação de uma natural condição de desconhecimento para a de conhecimento, circunstância considerada mais elevada. Para isso elege as variáveis que colaboram para a construção de uma imagem desobrigada a corresponder fielmente às questões na vida ordinária, mas que parecem úteis aos propósitos de uma comparação (ἀπεικάζω, Rep. 514a1)⁶⁵. Assim, ainda que pareçam estranhas, importa que tais representações permitam investigar a questão no registro da suposição.

A incapacidade de discernimento, devido as características do ambiente e à imobilidade das capacidades que permitiriam reconhecer os objetos verdadeiros, mostra a ignorância como o estado em que a alma não mobiliza suas potencialidades cognitivas, ficando alheia a um tipo de experiência que só pode ser realizada pelo pensamento. O resultado desta postura é o desconhecimento de uma realidade que dá origem ao que ela, por hábito (voμίζω), concebe como verdadeiro e real. Este é um ponto que ganha algumas elucidações na alegoria em comparação ao que trazia a primeira parte da linha. Como componente do segundo grau do primeiro nível na escala que sugere a linha dividida (Rep. 511d9-e), correspondente ao juízo, a πίστις aparecia como a convicção nos objetos físicos tomados como verdadeiros, os quais nada mais eram que as aparências dos objetos reais. Por essa razão, naquele contexto a convicção não consistia em um estado em que a alma estava em via de adquirir o conhecimento, mas, ao contrário, permanecia incapaz de efetuar qualquer relação que lhe permitisse reconhecer a realidade inteligível. A crença tal como descreve a linha parece estar

---

65 Rep. 515a4-5: “- *Estranho é o quadro que descreves, disse, e estranhos também os prisioneiros... (- Semelhante a nós... disse eu.* (Ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους; Ὁμοίους ἡμῖν)”.

presente na descrição da ignorância que sofre o prisioneiro, uma vez que se toma como real o que se dá pelo costume, ou seja, a partir do que regularmente se vê por força de sua condição.

Dito de outro modo, o julgamento que o prisioneiro faz tem como base uma presumível regularidade das aparições projetadas na parede da caverna, nas aparências, mesmo fundamento da crença. É possível compreender que a ἀμαθία da alegoria corresponde à δόξα da linha dividida? Pode-se encontrar uma correspondência entre os dois estados se considerarmos que ambos se referem ao desconhecimento da realidade inteligível. Ambas parecem compreendidas nos termos que se enuncia os riscos de entregar a salvaguarda da cidade a um guardião que ignora (ἄγνοια) e, portanto, desconhece a ideia do bem (Rep. 5064-7). Entretanto, vale ressaltar que o que a alegoria pretende enfatizar diz respeito ao desconhecimento como um estado natural ao homem que pode, por determinadas razões, ser abandonado. Se na linha se tem uma explicação do ponto de vista gnosiológico e epistemológico desta ἄγνοια, cujo sentido parece abarcar a opinião e a ignorância, na alegoria ela é dada da perspectiva existencialista e sobretudo política, visto que marca a posição do homem em relação a ideia do bem inteligível, a saber, naturalmente inferior e contrário a ele. Convém investigar nas próximas passagens o que o texto sugere acerca do processo de abandono da inferioridade da ignorância e averiguar o processo intelectual nessa mudança de condição. Deve-se atentar para o caráter ascendente da inteligência dada na figura do aprendiz.

4.3 Mobilidade do pensamento: ἀνάβασις

O processo de saída do estado de ignorância, dada nos termos da libertação de tal posição, propõe o início do processo do conhecimento que sugere, ao mesmo tempo, os estímulos necessários para o desenvolvimento do exercício intelectual de ascese e as reações naturais às mudanças de nível cognitivo. Diferente do que se viu na analogia do sol, a alegoria não enfatiza a relação entre alma e objeto e a familiaridade da alma com

o inteligível como suficientes para descrever o que promove a busca pelo conhecimento, ao menos em um primeiro momento. A saída da caverna depende da intervenção de alguém que, por conhecer a realidade, provoca e orienta esta libertação. Nesse sentido, a ambientação do liberto à luz mostra as dificuldades que envolvem a ascese, elevação que, cabe notar, não constitui um processo natural.

“- Observa agora, disse eu, como seria para eles a libertação dos grilhões e da cura da ignorância, se isso lhes ocorresse de forma natural (Σκόπει δὴ, ἥν δ' ἐγὼ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς). Sempre que um deles fosse liberado dos grilhões e obrigado (ἀναγκάζοιτο) a pôr-se de pé de repente, a virar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, tudo isso o faria sofrer e, sob a luminosidade intensa, ficaria incapaz de olhar para aqueles objetos cujas sombras havia pouco estava vendo. O que diria ele, na tua opinião, se alguém lhe dissesse que o que ele via antes era apenas uma nonada (φλυαρίας), mas que agora, mais próximo do ser, voltado para o que é mais ser, está enxergando (νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι) melhor e, apontando cada um dos objetos que estavam passando, com suas perguntas o obrigasse a dizer-lhe o que era? Não achas que ele se veria em dificuldades e julgaria que os objetos que via antes eram mais verdadeiros do que os que lhe estavam sendo mostrados agora?” (Rep. 515c4 -d7).

O texto mostra as dificuldades de se observar a realidade na figura do prisioneiro obrigado a pôr-se em uma posição diferente e a fazer movimentos nunca realizados antes. O embaraço de lidar com uma nova realidade, sugerida pela incapacidade do recém liberto de ver (ἀδυνατοῖ καθορᾶν) sob luz intensa, mostra a natural incapacidade de frequência na realidade inteligível e, ao mesmo tempo, a necessidade de orientação e de exercício para que isso ocorra. Forçado a sair da caverna (ἀναγκάζω) e sem estar adaptado às novas condições, o prisioneiro insiste em acreditar nas sombras e não confere qualquer credibilidade aos objetos que agora se apresentam, uma vez que só tem a ignara experiência das imagens. O abandono da condição de ignorância não acontece sem a natural reação de contrariedade e sofrimento, amenizados somente por um gradativo processo de conformação às características deste novo ambiente. Ainda que fosse arrastado à força para um plano mais alto (Rep. 515e6), sua reação seria a de relutância e demandaria tempo para deixar de se incomodar (ἀγανακτέω, Rep. 516a1) com a claridade.

Tal é a descrição da relação entre alma e objeto no processo de ascese na narrativa da alegoria. A graduação entre níveis, dita nos termos da saída de um plano e subida a outro, mostra dessa vez a relação entre alma e inteligível como resposta ao contato com objetos distintos. Se a analogia do sol descrevia essa reação do ponto de vista do fenômeno mental, ou seja, do que se tem na relação entre faculdade cognitiva e objeto inteligível, a saber, a apreensão da ideia, aqui a descrição da reação do prisioneiro à luminosidade leva em consideração a φύσις como um componente determinante nessa relação. Nesse sentido, tais dificuldades representam um aspecto também natural do processo de ascese, uma vez que se é naturalmente contrário e desabituaado ao inteligível. A relação entre alma e objeto experienciado dado na alegoria oferece uma imagem do conhecimento como uma superação, na qual o pensamento se realiza em todo o seu conjunto de operações ao longo da transposição desses obstáculos. O foco se volta para o estabelecimento dessa relação com o inteligível que se efetiva nesse percurso, oferecendo, dessa maneira, uma narrativa da passagem da percepção sensível para a cognição inteligível.

Vale lembrar que o propósito de tal abordagem tem em vista a noção de παιδεία e pretende, por isso, apontar a possibilidade de condução ao conhecimento. Desse modo, importa assinalar no contexto da alegoria as características do pensamento posto em atividade orientado para a inteligência, de modo a averiguar as possíveis correspondências com o que se analisou na analogia do sol e na analogia da linha, argumentos importantes para uma caracterização da racionalidade no livro VI. Note-se que o texto propõe a superação cognitiva análoga à gradativa ambientação na verdadeira realidade e o vínculo entre a alma e o inteligível sendo constituído nesta frequência no novo ambiente, ao qual aos poucos ela estará familiarizada.

“- E se, disse eu, alguém o arrastasse dali á força pela ladeira áspera e abrupta (Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους) e não o largasse antes de conseguir arrastá-lo para fora e expô-lo à luz do sol, será que ele não sofreria dores, não se indignaria por o arrastarem (ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾷσθαι τε ἄν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον) e, quando chegasse lá até a luz, com os olhos ofuscados pelo fulgor, nada seria capaz de ver do que agora lhe dissessem ser verdadeiro?

- De imediato (ἐξαίφνης), pelo menos, disse, não seria capaz...

- Seria preciso, creio, que se habituassem, se pretendessem ver o que estivesse no alto (Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι.). Primeiro, iria ver muito facilmente as sombras, depois as imagens dos homens e as dos outros objetos na água e, mais tarde, os próprios homens e os objetos; depois, à noite, voltando o olhar para

a luz dos astros e da lua, contemplaria o que estivesse no céu e o próprio céu com mais facilidade que, durante o dia, o sol se a luz do sol.

- Em último lugar viria, creio, o sol, não os reflexos dele na água ou em outra superfície, e ele seria capaz de ver e contemplar o próprio sol, no lugar que é o dele, tal qual ele é (Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναται ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν).

- Necessariamente, disse.

- Depois disso, a respeito do sol, já inferiria (συλλογίζοιτο) que é ele que cria as estações e os anos e tudo governa (ἐπιτροπεύων) no mundo visível e é, de certo modo, a causa (αἴτιος) de tudo aquilo que viam.

- É evidente que depois de passar por aquelas experiências chegariam a essas conclusões (Δῆλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἂν μετ' ἐκεῖνα ἔλθοι).” (Rep. 515e- 516 c3).

Os passos dados na elevação ao inteligível parecem francamente sugeridos nesta progressão da visão que descreve o texto. Após a relutância e as dores de estar em um ambiente desconhecido, onde começa a se acostumar com as características dele, como a luminosidade, o liberto primeiro vê com facilidade as sombras na penumbra, depois consegue observar as imagens na água e finalmente mira diretamente os próprios objetos originais. Recém-saído da caverna, o ex-prisioneiro reconhece a multiplicidade do mundo visível em seus variados objetos, cujos reflexos promovem as sombras e as imagens. Desse modo, tem-se a descrição do estado de percepção (αἴσθησις) no mundo visível, na qual os elementos apreendidos são as imagens, as sombras, os animais e os objetos do mundo físico. Embora seja difícil fazer uma rígida identificação das partes da linha com a ascense tal como trata a alegoria, parece razoável entender que a percepção aparece como a vivência na caverna e esses primeiros momentos da saída rumo ao conhecimento o início do percurso da experiência intelectual da ascense.

No que se refere à elevação da alma ao inteligível, parece razoável supor os primórdios desta ascense neste reconhecimento da multiplicidade de elementos do domínio visível para marcar as distinções do inteligível e a superioridade da inteligência. Faz sentido mostrar, desta perspectiva, as evoluções da alma que se eleva da percepção da multiplicidade para a aquisição do conhecimento da ideia, enfatizando, com isso, o exercício do pensamento que aqui é dado de modo progressivo e gradual rumo à sua excelência operacional, como mostrou a linha, e moral, como parece propor

a alegoria. Desse modo, a passagem da conjectura para a convicção constitui um progresso nos termos de um trabalho mental, importante de ser dado uma vez que está em questão o desenvolvimento para o exercício intelectual. Mais que mostrar o prejuízo cognitivo da δόξα em relação a ἐπιστήμη, a passagem de uma etapa a outra da percepção é dada como ponto a partir do qual pode haver a mudança (μεταβολή, Rep. 516c6), movimento que pode pôr a alma na direção do inteligível. Por enquanto, vale ter em vista que conjectura e convicção compõem o conjunto de operações mentais, tal como o raciocínio e a intelecção, e que constitui o grau de inferioridade da condição da alma que pode ser superado.

Cabe reparar na sequência que a segunda fase do liberto sugere a atividade preliminar do pensamento, pois parece ir um pouco além da percepção. Nessa etapa o liberto já suporta a claridade e começa a observar o que é reluzente na ausência de luz, sendo possível para ele realizar as primeiras observações no claro e no escuro, no dia e na noite até encarar o próprio sol em toda a sua luminosidade e grandiosidade. Este grau de adaptação parece ser o mais adequado para o início da atividade intelectual, uma vez que já se é capaz de observar em diferentes circunstâncias e contemplar a própria fonte de luz. Ao inferir (συλλογίζομαι) sobre a causa (αἴτιος) e sobre a ordenação (ἐπιτροπεύω) do mundo a partir da contemplação do sol, concluindo ser ele a origem dos fenômenos, a alegoria descreve um trabalho do pensar mostrando o que provavelmente constitui seu exercício nos primeiros graus do nível inteligível, visto que causa e princípio são questões presentes em uma investigação racionalista, como mostrou a analogia do sol e da linha.

Não se deve perder de vista o objetivo moral e político da argumentação. Ao oferecer um relato das mudanças e das aquisições cognitivas nesta experiência gnosiológica, a alegoria propõe o fundamento epistemológico da política naquilo que a ciência pode orientar e, portanto, intervir a partir de um modelo ideal e de um método adequado de educação. De maneira simétrica, o pedagogo e o governante partilham da mesma função, respectivamente orientar a alma e conduzir a cidade, sendo pertinente, portanto, uma investigação acerca do que deve ser mobilizado e dos meios adequados para que a governabilidade de fato se realize. O que é posto em questão não é outra coisa que a alma e o que envolve a racionalidade. Na condição superior, ao ter adquirido o conhecimento da realidade, portanto, o liberto avalia o seu percurso e a sua condição anterior, considerando, depois disso, os benefícios de ter se lançado a tal experiência (Rep. 516e1).

Esse constitui um dos efeitos da inteligência, dito dessa vez nos termos da inteira conversão da alma à ideia do bem operada pelo pensamento no seu movimento de superação da multiplicidade sensível para a unidade inteligível. A ascensão ao conhecimento está completa uma vez estabelecido o vínculo com o domínio inteligível, sendo a recompensa desse percurso a visão do nível mais alto (θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον, Rep. 517b 4-5) e, portanto, o conhecimento da ideia do bem. Conhecer a ideia do bem, vale assinalar, é dita como as conclusões as quais forçosamente se chega acerca de sua função: como causa do que é belo, correto, verdadeiro e inteligível⁶⁶. Tal conhecimento consiste na base para a ação, quer no domínio da vida pública quer no domínio da vida privada. Mais uma vez, a apreensão da ideia constitui o ponto alto da inteligência e o conhecimento dela mostra o que é fundamental para a boa ação (ἐμφρόνως πράξιν), ou seja, para a moral e para a política. Vê-se destacado aqui o caráter ascendente da inteligência, antes dado na superação das hipóteses rumo à ideia do bem. Este certamente constitui um dos traços importantes que compõem a distinção deste modo do pensamento e justifica a sua condição de excelência.

4.4 A orientação para a ideia do bem: a παιδεία e καταμανθάνω

A παιδεία mostra o pensamento em dois aspectos: como a capacidade de cognição e como atividade do aprendizado (τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, Rep. 518c). Dessa vez, a argumentação vai se referir à preparação necessária que antecede à apreensão das ideias, ou seja, mostra a condução da alma na direção do inteligível que constitui o aprendizado. O movimento induzido pelo pedagogo consiste em voltar (στρέφω, περιάγω, Rep. 518c7,9) a alma para a contemplação do ser e da sua inteligibilidade, tal como se viu na alegoria, o que

---

66 Rep. 517b7-c4: "Em todo o caso, eis o que penso. No mundo cognoscível, vem por último a ideia do bem que se deixa ver com dificuldade, mas, se é vista, impõem-se a conclusão de que para todos é a causa de tudo quanto é reto e belo e que, no mundo visível, é ela quem gera a luz e o senhor da luz, e no mundo inteligível, é ela mesma que, como senhora, propicia verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria (ἐμφρόνως πράξιν) na vida privada e pública."

exige um treinamento de modo a deixá-la apta para o conhecimento (Rep. 518c8-d1). A educação será dada como a arte de mover a alma fazendo com que ela mude de direção (μεταστρέφω) e contemple o bem, desviando-a do que se refere ao devir.

“- Pois bem! disse eu. Pode ser que haja uma arte, a arte do desvio, isto é, de como, da maneira mais rápida e eficiente, essa pessoa mudaria de direção (Τούτου τοίνυν, ἥν δ' ἐγώ, αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὥς ῥᾶστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται). Não seria, porém, para criar dentro dela a visão, porque já a tem, mas, como não a mantém na direção correta e não olha para onde deve, para proporcionar-lhe os meios necessários para isso.

- É provável que seja assim, disse.

- Pois bem! As outras virtudes, as chamadas virtudes da alma podem muito bem ser algo muito próximo das do corpo (na realidade, não existindo previamente, podem ser criadas mais tarde por meio de hábitos e exercícios (τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν)); a virtude do pensar, porém, ao que parece, por ser própria de algo mais divino, jamais perde sua força (ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὥς ἔοικεν, οὔσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν). De acordo com a direção que lhe é imposta (ὕπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς) vem a ser útil e proveitosa ou inútil e nociva. (...)” (Rep. 518d2-519a1).

Um dos importantes aspectos do pensamento que ganha ênfase na descrição da educação diz respeito à possibilidade de exercício e orientação da capacidade cognitiva. Ao verificar no argumento como é dada a atividade intelectual e por quais meios é possível mobilizá-la, observa-se que nesse contexto se tem em vista o pensar ao modo do exercício por meio do qual a alma se volta para os inteligíveis a partir daquilo que ela própria dispõe. O desenrolar da capacidade e das atividades intelectuais da alma, as quais tinha como guia um método para as suas operações, como se viu na analogia da linha, agora tem seu desenvolvimento a partir do estímulo dado pela arte de orientar do pedagogo. Do mesmo modo, como característica indestrutível da alma o pensar no seu modo excelente (φρόνησις)⁶⁷ resulta da boa orientação que lhe é dada. O aprendizado, por sua vez, consiste neste movimento de mudar de direção e manter-se tendo em mira o inteligível, tal como orienta o pedagogo, para que por si mesmo adquira o conhecimento.

---

⁶⁷ Φρόνησις como capacidade inteligente da alma que existe antes do nascimento e após a morte do corpo tem a sua ocorrência no Fédon na Teoria da Reminiscência e no argumento final que constitui a prova da imortalidade, como será analisado em detalhe mais tarde.

Cabe notar que não parece se tratar apenas da atividade do conhecimento ou da capacidade de cognição, mas, sobretudo, da potencialidade de voltar-se para o bem. As qualidades que se pode adquirir com o exercício do pensar se distinguem de um tipo de virtude que os exercícios físicos e o hábito podem conferir ao corpo. Dito deste modo, o treino para o exercício intelectual, em contraste com os exercícios físicos, aponta mais uma vez o pensamento como a faculdade cuja potencialidade deve ser desenvolvida e orientada para aquisição das virtudes que interessam ao filósofo governante.

Note-se, todavia, que ao mesmo tempo em que se tem uma importante afirmação acerca do pensar como uma atividade virtuosa, ou que demonstra virtude da parte de quem a realiza, parece curioso o dado de que isto depende de uma orientação que não seja dada pela sua relação com a ideia do bem inteligível diretamente. O conhecimento que ilumina as orientações necessárias para o bom governo não seria possível sem esse contato com a ideia do bem. Entretanto, a figura do pedagogo parece realizar a mediação entre os inteligíveis e aquele que está em processo de desenvolvimento intelectual. A intenção pedagógica do argumento tem em vista oferecer um modelo de educação e para isso precisa sugerir os meios para mobilizar a alma e indicar o que de fato a põe em movimento rumo ao conhecimento. Não há motivos para supor, dessa forma, que uma submissão à ideia do bem se daria diretamente, como parece ocorrer com o dialético, dispensando um processo para tal. O processo, nesse caso, é orientado pelo pedagogo e o pensar aqui é exibido em suas potencialidades para a aquisição das virtudes e em seu desenvolvimento, como órgão a ser treinado para a cognição. Não se trata, portanto, de impor ou transmitir um conteúdo considerado científico, “(...) *a educação não é o que alguns, profissionais que são, dizem que ela é. Não havendo ciência na alma, dizem, eles lá a colocam, tal qual colocassem visão em olhos cegos.*” (Rep. 518d9-c2), mas de dispor daquela que parece ser a característica mais importante da alma e que deve ser atingida por aquele que tem aptidão para governar.

Por outro lado, dito deste modo, o pensar é sugerido como uma grande habilidade para agir segundo a orientação que lhe for imposta e de discernir sobre a alma que está para receber orientação, o que pode resultar na virtude ou no vício. Ao modo de uma habilidade, esta visão é aparentemente incompatível com a ideia da característica excelente da alma, como é a *φρόνησις*. Uma vez que o vício parece também ser resultado dela, permite a indagação: em que sentido tal característica excelente poderia servir aos vícios se ela é excelente justamente por poder atingir a ideia do bem?

“- *Ora, disse eu, se uma alma cuja natureza (τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως) é essa, já na infância, fosse submetida a uma cirurgia em que lhe fosse cortado o que para ela é como uma chumbada, algo que tem afinidade com o devir (τὰς τῆς γενέσεως συγγενεῖς ὥσπερ μολυβδίδας) e que, sendo por natureza adequada (προσφυεῖς) aos banquetes, prazeres e glotonerias tais, voltam para baixo o olhar da alma; se, porém, já liberta disso, voltasse seu olhar para as coisas verdadeiras (ὅν εἰ ἀπαλλαγὴν περιστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ), mesmo aquela alma, a dos homens, teria uma visão muito nítida como a que tem das coisas para as quais está voltada agora.*” (Rep. 519a8-b6).

Cabe problematizar a partir desta última passagem a relação entre o pensamento, como capacidade e atividade cognitiva e a natureza, a qual compreende as noções de habilidade e aptidão que o texto ora oferece. A primeira questão que se coloca diz respeito à natureza racional da alma, ou seja, em que sentido o racionalismo, tal como foi analisado até então, está de acordo com a noção de natureza que determina e classifica a posição dos cidadãos na cidade. Antes de mais nada, deve-se notar que a última passagem sugere que a educação é capaz de corrigir a natureza. Disso decorre outra importante e inevitável questão: todos poderiam ser filósofos a partir de uma educação adequada? A tentadora resposta negativa para essa última questão virá mais adiante e mostrará justamente como procede esta correção. De todo modo, o limite entre o que se pode aperfeiçoar com exercício e as potencialidades que se tem naturalmente se encontram nesse contexto da παιδεία e do καταμανθάνω, o qual não oferece maiores elucidações acerca do assunto antes do texto sugerir um procedimento pedagógico. O que é posto, interessa observar, é o caráter racional da alma como gênero, ou seja, distinto do corpo, e como o que se refere ao indivíduo, o qual se divide em dois tipos: os que estão voltados para a sua parte inferior e os que têm em vista a sua parte superior. Observe-se que ainda não está em questão para a educação somente a natureza do futuro filósofo, o que se dará a seguir, mas a partir do que, como e com que finalidade a educação deve orientar a alma. Tal como é sugerida, a possibilidade de orientação da alma parece ter em vista os tipos distintos, aqui resumidos nesses dois últimos, perspectiva bastante conveniente com as pretensões de um governo que pretende organizar de modo harmônico as várias partes da cidade.

Dado que o diálogo se refere a naturezas diferentes, vale lembrar em que sentido o texto apresenta tal noção e verificar em que medida se pode compreender o pensamento como capacidade e atividade da alma. De acordo que cada cidadão deve

exercer uma função compatível com a sua natureza (Rep. 453b) e de que existem distinções entre elas, a exemplo da diferença entre os homens e as mulheres (Rep. 453e), Sócrates e Gláucon se dão conta da importância de averiguar a espécie das naturezas que se mostram distintas ou iguais. Depreendida até então a partir das funções, a investigação passa a abordá-la da perspectiva inversa, a saber, da natureza, em seu gênero e espécie, para a função. Dito de outro modo, pretende-se verificar o tipo de natureza como o fator determinante para atribuir uma função (Rep. 454c-d). O primeiro ponto que se deve ter em vista se refere ao aspecto que se propõe analisar a natureza. Parece muito mais plausível e conveniente aos assuntos da cidade observar a natureza segundo as características que apresenta determinado indivíduo. Assim, não se trata de considerar a natureza segundo o gênero feminino ou masculino, mas considerar individualmente o que se mostra natural- há mulheres que são dotadas para a música, ou tem amor pela sabedoria, mas outras não (Rep. 455e-456a). A natureza nesses termos é dada como uma aptidão que manifestará, ao mesmo tempo, as suas afinidades (Rep. 456b) e que deve ser desenvolvida pela educação (Rep. 456d-e). Ao constituir o elemento individual e intrínseco que determina as funções dos cidadãos, a natureza, tal como é sugerida, contrapõe-se ao hábito, fundamento ordinário para o estabelecimento da ordem na cidade (Rep. 456c). Dado que se persegue o conjunto de aptidões adequadas para determinadas atividades, o critério de excelência para desenvolver os indivíduos e para harmonizar a cidade (Rep. 456e-457a) leva em consideração, ao mesmo tempo, eleger os instrumentos e os métodos convenientes para o desenvolvimento da aptidão ao ponto da excelência, sendo conveniente, assim, propor uma educação adequada para cada tipo de natureza.

A excelência, nesse sentido, refere-se ao desenvolvimento máximo da capacidade que se tem naturalmente. No que se refere às virtudes, a *φρόνησις* parece ser a capacidade eleita para tal, o que permite presumir que aqueles que naturalmente a possuem podem desenvolvê-la a ponto de se tornar um homem virtuoso e ser ela, portanto, útil e proveitosa. Por outro lado, aqueles que a possuem, mas não a desenvolvem podem adquirir vícios e ser tão decaídos quanto aqueles que naturalmente não a têm, como parece ser o caso daqueles que são considerados sábios, mas na verdade são maus (*πονηρός*). Assim, cabe perguntar: a habilidade que possuem de discernir e inculcar o vício não é sinal da inteligência?

“ (...) Será que, a respeito dos que são chamados maus, mas sábios, ainda não notaste como é penetrante o olhar da almazinha deles, como ela distingue nitidamente os objetos para os quais está voltada e que, porque sua visão não é ruim, ela é obrigada a servir o vício de forma que, quanto mais penetrante for seu olhar, tanto mais danos ela produz – (ὥς δριμύ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα ἐφ’ ᾧ τέτραπται, ὥς οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν, κακία δ’ ἡναγκασμένον ὑπηρετεῖν, ὥστε ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσοῦτ’ πλείω κακὰ ἐργαζόμενον;)? (Rep. 519a1-6).

Note-se que os falsos sábios parecem ser donos de uma potencialidade, já que demonstram ter discernimento e certa perspicácia; entretanto, mal orientados produzem danos (κακὰ) e prestam um serviço nocivo para a cidade. A capacidade que possuem, a qual lhe confere discernimento e agudez, não parece constituir a φρόνησις, dado que a consequência do desenvolvimento não são as virtudes. Ao que parece, até essas a educação seria capaz de corrigir, se fossem orientados desde a infância a desenvolver o que naturalmente possuem de melhor. Com a boa educação, as virtudes naturais a cada um parecem surgir como resultado, o que pressupõe o desenvolvimento de uma habilidade nos termos de uma aptidão. Bem educado, cada um está apto a cumprir a função que naturalmente lhe cabe, desempenhando bem, desse modo, o seu papel na cidade. A última passagem contrapõe a figura do filósofo e do não-filósofo na figura do pedagogo e do falso sábio para marcar as distinções e as consequências do tipo de condução e desenvolvimento que se propõe em contraste com uma ordinária concepção de saber e de governo. Do mesmo modo, distingue o que pode ser considerado maioridade, excelência de uma grande habilidade nem sempre desenvolvida para a direção que deveria.

Assim, no que diz respeito ao governante da cidade há a exigência do conhecimento e, portanto, da frequência no inteligível, pois a verdade e as virtudes são conhecidas e adquiridas, como já visto, nesta experiência intelectual que somente o filósofo pode empreender (Rep. 519b7-c1). Para os que não possuem natureza filosófica não são possíveis as mais altas aquisições que a filosofia oferece com o seu alto grau de desenvolvimento intelectual. Mesmo bem treinados pelo pedagogo, os naturalmente não-filósofos não ascenderiam ao conhecimento e, portanto, não poderiam governar. O filósofo, por apresentar a aptidão para o conhecimento, tem por natureza aptidão para o governo. No entanto, apesar da ascensão do filósofo, a potencialidade de sua natureza filosófica parece não estar plenamente desenvolvida se não houver o movimento descendente, ou seja, se não houver uma atividade que varie da frequência do

domínio inteligível para a obscuridade do domínio sensível, a qual analogamente se refere à prática da educação e do governo. A prática de governar constitui uma exigência da função que naturalmente deve desempenhar, por um lado, e o que parece ser uma inescapável consequência da inteligibilidade adquirida com a aquisição das ideias, por outro. Em outras palavras, tanto a natureza filosófica quanto os ditames dados pelo conhecimento determinam que o filósofo desça ao domínio aonde deve conduzir a cidade e os educandos na direção do bem.

“- *A tarefa que cabe a nós, fundadores que somos, disse eu, é obrigar que as melhores naturezas cheguem ao aprendizado (τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα) que, no que falávamos há pouco, dávamos como o melhor de todos, isto é, ver o bem e fazer aquela caminhada para o alto e, depois que a fizerem e já tiverem contemplado suficientemente o bem, não devemos permitir-lhes o que hoje permitimos.*

- *O quê?*

- *Que permaneçam lá, disse eu, e não queiram descer outra vez para junto daqueles prisioneiros, nem partilhar com eles das labutas e das honras, sejam elas de pouco ou muito valor (εἴτε φαυλότεραι εἴτε σπουδαιότεραι).” (Rep. 519c7-d8).*

Não parece haver exagero em compreender que o movimento ascendente e descendente do percurso intelectual do filósofo, tal como é dado nessa última passagem, resgata o movimento da νόησις, como mostrou o exemplo da linha dividida. Nas duas narrativas, tanto na linha quanto agora na educação, de posse do conhecimento após a ascese, o filósofo deve voltar às etapas anteriores, à condição anterior, no caso, para efetivamente levar a termo a sua atividade inteligente. Esta parece ser a face prática do conhecimento, cuja base é, em última circunstância, a relação que se estabelece com o inteligível pelo pensamento. Tal como se viu na análise acerca da νόησις, a benignidade do bem, conhecida em tal relação, impõe-se para a alma como modelo através do método dialético. O exercício de pensar segundo a dialética põe a alma em contato com a ideia do bem, que, uma vez apreendida, servirá de parâmetro para as ações. Nesse sentido, a orientação e a condução dada por esta arte (τέχνη τῆς περιαγωγῆς) mostra a legitimidade do conhecimento ao modo da filosofia para a condução dos cidadãos que se efetiva nessa partilha das coisas valorosas adquiridas com a ascese.

Ao mesmo tempo em que a alta cognição fornece o conhecimento acerca da ideia do bem como fundamento, da justiça e das virtudes, a realização do bom governo, o qual pretende harmonizar a cidade a partir do bem estar (εὖ πράξει, Rep. 519e2) em

todas as partes, exige esse segundo movimento. A lei da cidade, como deve ser, baseia-se nesse princípio de harmonia, o qual somente o governante filósofo com a compreensão do verdadeiro princípio pode estabelecer pela ligação (τὸν σύνδεσμον, Rep. 520a4) entre as partes, assim a cumprindo efetivamente (Rep. 520a). O conhecimento obtido na contemplação acerca da verdade, das coisas belas, boas e justas faz com que o filósofo tenha o discernimento necessário acerca das imagens, sendo possível para ele voltar ao domínio das sombras sem riscos. O filósofo está preparado para ordenar a cidade, para comandar os cidadãos segundo o que dita a razão.

4.5 Estímulo para a cognição e superação do sensível

O completo trabalho que o pensamento pode realizar e, conseqüentemente, as transformações morais que podem ocorrer na alma devido o exercício intelectual de ascensão ao inteligível podem ser dadas somente pelo treino da educação. Como se vê, a alegoria da caverna e o argumento da παιδεία e do καταμανθάνω descrevem o exercício intelectual da filosofia como o percurso da experiência do conhecimento e oferecem, para isso, a figura do filósofo como o modelo ideal desse desenvolvimento que a alma experimenta a partir desta arte - “- *Aqui não se trata de ver de que lado cai um caco de cerâmica, mas de fazer que uma alma dê uma volta, deixando um dia carregado de trevas para dirigir-se até o verdadeiro dia, isto é, realizar uma verdadeira ascensão até o ser. Isso, afirmamos, é a verdadeira filosofia.*” (Rep. 521c6-9). Como meio de organizar a cidade, a paideia deve mobilizar as diferentes classes de modo a se submeterem ao governo ideal do filósofo. Faz sentido, assim, apresentar um quadro no qual a alma está sob coação. No caso da alma filosófica interessa mostrar como se dá sua submissão ao bem. Desse modo, para que o projeto de harmonização da polis se cumpra, é necessário averiguar os meios que na educação ajudam nesse movimento. As orientações e aprendizados aplicados no treinamento do futuro governante devem servir para pôr a alma, por meio da dialética, obediente ao que oferece a razão: o ser, a verdade a ideia do bem.

Ao especificar, assim, acerca das disciplinas que promovem o movimento da alma em direção ao ser - τοῦ ὄντος οὕσαν ἐπάνοδον-, movimento que constitui a ascensão intelectual da filosofia, tem-se o que parece consistir em uma segunda causa para a atividade de pensar, além da filiação entre alma e inteligível. O treino intelectual para percorrer o caminho entre o devir e o ser (Rep. 521d1-4), que algumas artes como a aritmética possibilitam (Rep. 522c), mostram uma via para a intelecção que permite a atuação do pedagogo: a inquietação que a contrariedade entre as percepções do sensível e a visão do inteligível causam na alma. Tal contrariedade, como a que encontra o recém-saído da caverna ao se deparar com os verdadeiros objetos, pode consistir em um estímulo para o pensamento de modo a fazê-lo buscar a verdade. Desse modo, a disciplina que parece tocar nessa questão, a contradição entre as aparências em contraponto ao inteligível, é a matemática. Não somente por serem o número e o cálculo presentes nas outras artes, raciocínios e ciências, mas principalmente por colocarem em questão de maneira bastante útil para o filósofo a contradição entre as percepções e, assim, a contraposição sensível-inteligível.

Assim, o aspecto a ser notado no argumento do Livro VII que toca, sobretudo, a aritmética consiste na utilidade pedagógica dessas disciplinas. Não somente o proveito que se pode ter no que se refere ao treinamento militar, ou seja, o que se pode aproveitar delas para fins estratégicos de guerra, mas, sobretudo, o treinamento que se pode dar ao aprendiz através do exercício intelectual envolvido na operação com os números.

“- Pode bem ser que ele seja, por natureza, um dos aprendizados que conduzem a inteligência na direção do que buscamos (Κινδυνεύει τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει εἶναι), mas ninguém o usa corretamente, mesmo que ele seja o que, sem dúvida, é capaz de arrastar-nos até o ser (χρηῖσθαι δ' οὐδεὶς αὐτῷ ὁρθῶς, ἐλκτικῷ ὄντι παντάπασιν πρὸς οὐσίαν.) (Rep. 523a1-3).

Dada a peculiaridade desse μάθημα, ao que parece é possível obter a destreza de superar as sensações em vista de um exercício intelectual através da aritmética na medida em que ela põe de forma mais objetiva a multiplicidade e a contradição das percepções sensíveis em contraposição à unidade. Se no argumento da linha dividida o método matemático era dado para mostrar um objeto de natureza inteligível, mas cujas características implicavam em limitações cognitivas em comparação à ideia do bem e ao método filosófico, agora esta mesma característica, a saber, ter certa ligação com o

sensível, põe em certa medida a possibilidade da superação que constitui o trabalho do intelecto em relação ao sensível.

A passagem da contradição sensível para a determinação inteligível, como fazem as matemáticas, parece bastante útil para o contexto da pedagogia e revela de fato uma superação do intelecto. A noção de superação que acontece com o cálculo realizado na aritmética, por exemplo, a passagem da multiplicidade para a unidade, tem por essa razão grande importância para o aprendizado. Este dado se mostra relevante na medida em que situa a oposição sensível-inteligível, apresentada no Livro VI, no que se refere a uma operação da mente. Na analogia da linha dividida as operações envolvidas nos estados de percepção e de cognição são distintas e classificadas nos termos de estados intelectivos da alma em relação a determinados objetos. O que se mostra agora é o princípio que faz a alma entender a partir das sensações e qual o tipo de elevação que a matemática, enquanto exercício intelectual, pode promover.

“- Vou mostrar, falei, se me concedes atenção, que nas sensações algumas coisas não convidam a inteligência à reflexão (τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν), como se lhes fosse suficiente o julgamento feito pela sensação (ὕπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα), mas que outras ordenam (διακελεύομαι) que, de toda maneira, a inteligência examine, como se a sensação nada produzisse de válido.

- O que se vê de longe, disse, e o que é desenhado com luzes e sombras? É evidente que é disso que falas...

- Não conseguiste apreender, disse eu, o que estou dizendo...

- De quê, disse, estás falando?

- Não incita à reflexão, disse eu, o que não resulta simultaneamente em sensações opostas (Τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ἥν δ' ἐγώ, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα); o que, porém, delas resulta, eu considero que incita à reflexão, porque a sensação não torna uma coisa mais evidente que seu oposto, quer a percebemos de longe ou de perto. Com este exemplo compreenderás melhor o que estou dizendo (...)” (Rep. 523b9-c4).

Diante deste novo caráter conferido à aritmética, parece válido questionar se estaria neste argumento a resposta para uma questão pertinente em relação às divisões da linha: o que faz a alma realizar a passagem da segunda parte da primeira divisão, a parte que contém animais e objetos físicos do reino sensível, para a primeira parte da segunda divisão, a qual abarca os seres matemáticos no domínio Inteligível? Ou, resumidamente, qual o elemento e de que modo se dá a passagem do sensível para o inteligível? Para tentar responder essa pergunta e para compreender a operação

envolvida nessa superação, deve-se antes reparar que o argumento sugere um trabalho mental nos termos da percepção que antecede a inteligência, a operação com seres inteligíveis. As operações em torno da αἴσθησις são dadas de dois modos: ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα, um juízo sob efeito das sensações, considerando-as suficientes, e τὰ δὲ παντάπασι διακελευόμενα ἐκείνην ἐπισκέψασθαι, um exame feito a partir do intelecto, não baseado nos dados sensíveis. No primeiro caso, as sensações são tomadas como os únicos elementos para se realizar tal atividade, dita ao modo de um discernimento (κρίνω), consideradas, portanto, suficientes. No segundo caso, consideradas deficientes (οὐδὲν ὑγιές), as sensações têm exposta a característica que as invalidam como via para o conhecimento, mas que ao mesmo tempo as revelam um estímulo para a atividade de pensar no seu modo superior, a νόησις, a saber, a contrariedade que se dá simultaneamente devido a multiplicidade dos dados sensíveis.

As múltiplas sensações que assaltam a alma ao mesmo tempo, especificamente as que se apresentam contrárias entre si, provocam o pensar na medida em que a obrigam a realizar uma distinção de modo a determiná-lo nos termos inteligíveis, o que pode ser feito tanto pela geometria quanto pela filosofia. Formulado nesses termos, as percepções do sensível como estímulo se assemelham ao que se encontra no *Fédon*, onde o intelecto trabalha para promover o afastamento ente alma e corpo como resposta da alma às perturbações advindas da sensibilidade. Nesse contexto, a contradição é dada na relação alma-corpo, sendo o pensamento uma resposta inteligente da alma para ela. O que se vê aqui no livro VII, entretanto, diz respeito à mesma contradição, mas agora reunida na matemática, a qual apela para elementos inteligíveis a fim de dar tratamento aos objetos do mundo sensível.

Embora em contextos diferentes, a contradição sensível-inteligível se mostra um estímulo tanto para o matemático que vê nisso a oportunidade de tratar o sensível, quanto para o filósofo que se vê instigado a questioná-la filosoficamente. O argumento pede, desse modo, uma análise disto que propõe como contrariedade para que se possa compreender tal estímulo. Primeiramente, longe de se sugerir a passividade de uma mera recepção de dados sensoriais, o texto mostra que a percepção constitui uma atividade que parece ocorrer inevitavelmente acerca desses dados recebidos, quer ao modo de um discernimento, quer ao de uma inspeção, como se viu. Tal contrariedade põe em perspectiva, nesse sentido, a excitação advinda do sensível para um trabalho inteligente e faz, desse modo, reconhecer na αἴσθησις um fator para que se dê a atividade do pensamento (διάνοια e νόησις).

Cabe verificar a explicação que o texto oferece acerca da contradição dos dados sensíveis como origem deste estímulo com o “exemplo dos dedos”. Vale a pena analisar este argumento e compreender no que consiste essa contradição, seus mecanismos e as peculiaridades disto que se mostra um estímulo para o processo de cognição. Desse modo, o exemplo utilizado para ilustrar o que se pretende dizer acerca das sensações mostra, primeiro, que uma sensação não provoca a inteligência quando vista unilateralmente, ou, dito de outro modo, somente sob uma única característica.

“(…) Aqui estão três dedos, o polegar, o indicador e o médio.
 - É bem isso, disse.
 - Pois bem! Imagina que deles eu falo como se estivesse sendo vistos de perto. Vamos! Observa-me a respeito deles o seguinte...
 - O quê?
 - Cada um deles tem igualmente a aparência de um dedo e, por aí, não faz diferença se é visto no meio ou como último, se branco ou negro, se grosso ou fino, e assim quanto a todas qualificações como essas. É que, em situações como essas, a alma da maioria dos homens não é forçada a perguntar à inteligência o que é um dedo, porque a visão em nenhum momento lhe deu sinal de que um dedo é também, ao mesmo tempo, o oposto de um dedo.” (Rep. 523b4-d6).

Uma vez observados os dedos sem levar em consideração outras características como cor e tamanho, o que os diferenciam entre si, não apresentam nenhuma contrariedade e, por isso, não evocam em nada a inteligência. A visão de um dedo parece ser suficiente para informar que o objeto visto consiste em um dedo se se pretende reconhecer no que consiste um dedo. Diferentemente, se considerados em todas as características que se pode atribuir a um dedo, como cor, tamanho, espessura, tem-se naquilo que é reconhecido como dedo características distintas e contrárias, pondo a alma em reflexão sobre as percepções dessas características. O que é visto e dito como um dedo pode ser grande e pequeno, afinal o dedo médio e o polegar são diferentes um do outro e ambos ditos “dedo”. Em outros termos, reconhece-se no mesmo sujeito, o dedo, atributos contrários, como grande e pequeno. Observe-se que diferente de compreender as sensações como via direta para a definição de algo, de modo que sentir seja equivalente a conhecer, elas são dadas naquilo que proporcionam à alma, isto é, nada mais que a percepção de dados sensoriais. Opostas, as sensações causam algo que pode ser proveitoso se usado corretamente, o ἀπορεῖν, a dificuldade de ter no mesmo sujeito em questão percepções antagônicas.

A dificuldade, o impasse no qual a alma se vê ao se dar conta de atributos opostos é o que a faz recorrer ao intelecto. É nestes termos que se pode compreender a incitação (παρακλητικός, ἐγερτικός, Rep. 523e1) da alma ao pensamento a partir das sensações: a procura, por meio da razão, de uma resolução para tal dificuldade de origem na percepção sensível:

“- Então, disse eu, em tais situações, a alma não se sentirá necessariamente diante de um impasse (Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἀναγκαῖον ἔν γε τοῖς τοιοῦτοις αὖ τὴν ψυχὴν ἀπορεῖν)? O que afinal é a dureza que essa sensação indica, se da mesma coisa ela diz que também é mole? E o que é a sensação de leveza e de peso, se o pesado é leve, e o leve é o pesado? - E são essas interpretações que desconcertam a alma e exigem exame (Καὶ γάρ, ἔφη, αὐταὶ γε ἄτοποι τῇ ψυχῇ αἱ ἐρμηνεῖαι καὶ ἐπισκέψεως δεόμεναι). (Rep. 524a6-b2).

Uma vez percorrido acerca de como ocorre e no que consiste o estímulo das percepções que colaboram com o pensar, vale examinar com minúcias a característica dos números e do cálculo capaz de pôr e de promover a superação desse antagonismo do sensível. A saída do impasse posto pela sensação está nas operações intelectivas que irão investigar o que é a unidade em vista destas várias percepções. Assim, a alma busca o que é o dedo, o pesado, ou qualquer outra percepção em questão, como já dito, mas nos termos que a matemática oferece: como uma unidade, de modo a examinar (ἐπισκοπεῖν, Rep. 524b4) com o cálculo e com a inteligência (λογισμὸν τε καὶ νόησιν) se cada dado recebido diz respeito a um ou a dois objetos (Rep. 524b5). Um e dois constituem as referências nas quais a alma se baseia para realizar uma interpretação (ἐρμηνεία, Rep. 524b1) do que lhe sobrevém. Ela procede verificando, primeiro, se o objeto que vê corresponde a um ou a dois, isto é, o que lhe aparece como dois é entendido como dois nos termos de duas características distintas, o pesado e o leve, por exemplo; igualmente, o que é visto também é um, ou seja, uma única característica vista individualmente, o peso e a leveza. Cada sensação pode ser concebida como única, como peso e leveza, as quais, ditas deste modo, supõem a noção e não mais a sensação de pesado e de leve. Assim, podem ser concebidas duas, quando entendidas como sensações, e uma, quando entendidas nos termos de uma noção de natureza inteligível. Nesse último, as características são compreendidas como distintas e separadas.

A alma entende nesta operação, que caracteriza o λογισμός, a unidade, a duplicidade e a relação entre os objetos: soma, divisão e, ao fim, o que mais interessa ao

filósofo, a indivisibilidade da unidade, tal como será sugerido mais adiante. A divisão que a inteligência opera nos termos da matemática constitui a divisão (δύο κεχωρισμένα) daquilo que nos sentidos é apreendido como misturado (ἀχώριστά) (Rep. 524c). A oposição sensível-inteligível (τὸ μὲν νοητόν, τὸ δ' ὁρατόν, Rep. 524c13) ganha a sua versão nesse argumento ao modo da distinção matemática, isto é, na dicotomia confuso - distinto, ou junto – separado (Rep. 524c6-8). Constrangida a apreender as qualidades separadamente, a alma faz a distinção matemática entre sensível-inteligível ao modo de uma abstração, na qual separa a qualidade percebida em termos inteligíveis como número e relação. Uma vez separadas pelo intelecto, qualidades como grandeza e pequenez podem ser averiguadas individualmente, ou, conforme os propósitos filosóficos, nelas mesmas (Rep. 524c10-11)⁶⁸.

É nesta dicotomia que o número se mostra capaz de estimular o exercício intelectual do raciocínio, (ὥς τὰ μὲν παρακλητικὰ τῆς διανοίας, Rep. 524d2-3), visto que põe a unidade indivisível e o oposto que sempre a acompanha, a multiplicidade (εἰ δ' αἰ τὸ αὐτὸ ἅμα ὁρᾶται ἐναντίωμα, Rep. 524e2). Este constitui um dado importante acerca dos números, uma vez levantada a hipótese da característica ligação da matemática com o sensível no Livro VI. Neste trecho parece claro que tal ligação se dá nessa dicotomia própria do número, a qual possibilita tanto uma investigação em vista da essência, quanto uma ordenação no que se refere à esfera do sensível. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que a simultaneidade das percepções obriga a alma a buscar a unidade para distinguir e definir um objeto visto, tem-se no número uma versão inteligível para compreender a pluralidade que também caracteriza esse mesmo objeto. A matemática se mostra, assim, um modo de inquirição que colabora com a filosofia, ao constituir um caminho para o estudo do ser. Ao mesmo tempo, é uma disciplina que oferece uma perspectiva inteligente para o que é experienciado⁶⁹, sendo, por essa razão, útil também para entender e organizar linhas de batalha, como já mostrou o texto (Rep. 522e).

---

68 Trabattoni adverte que o “*Portanto, não se trata de colher a definição de cada coisa.*” Para o autor o dinamismo do logos filosófico não tem a intenção de definir o objeto, pois uma definição justamente o cessaria. Assim, considera que “*(...) na realidade este verbo [diorízō] para Platão significa muito mais que definir, “distinguir, delimitar, separar”. A “definição”, em outras palavras, é o ato pelo qual certo objeto é delimitado, quando é individuado através de uma específica atribuição que o diferencia em meio à confusão de um conjunto de outros objetos.*” O conhecimento na filosofia não deve ser entendido como um conhecimento proposicional. Trabattoni, F. 2013 p. 169-171.

69 Para deixar clara a perspectiva em que o argumento aborda os números os conceitos geométricos, vale trazer o comentário de Pierre-Maxime Schuhl sobre o que Platão pretendia extrair dos conhecimentos matemáticos em oposição ao prazer estético que se buscava nas artes, especialmente escultura e arquitetura: “*Após ter assim falado das belezas geométricas – a preferência que lhes é dedicada não há*

Uma vez que trabalham com os números, o cálculo e a aritmética estimulam intelectualmente a alma através do estudo da unidade a investigar a essência, conduzindo-a a contemplação do ser e, por consequência, às qualidades próprias do inteligível, como a verdade (Rep. 524e5-525b1). Nisto consiste a superação que a matemática de fato proporciona, a elevação do sensível em busca da essência inteligível, cujo exercício deste movimento torna hábil o guerreiro e o filósofo para a função que lhes cabem – (εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι, Rep. 525b5-6). Note-se que o argumento não sugere uma aquisição da matemática análoga ou equivalente ao que se tem na filosofia. Mesmo que haja tal elevação no exercício do raciocínio aritmético, não é a mesma que mostrará a dialética, visto que não atinge a essência, mas a sugere através da unidade e do conhecimento da verdade.

Como se viu, o questionamento acerca do que é o um, para o matemático, gira em torno do objeto que observa, tendo em consideração, pode-se presumir, a noção de unidade em relação à sua multiplicidade, tendo em vista as relações que mantém com ela: soma, divisão, multiplicação. O tratamento inteligente que pode oferecer ao sensível exige, ainda assim, uma superação das percepções que são postas em termos aritméticos, mas, entretanto, o objetivo maior consiste no trabalho com o cálculo que os números possibilitam. Não parece haver, portanto, um questionamento acerca da inteligibilidade da unidade, sua natureza e relação com o princípio não-hipotético, como questionaria o filósofo, fazendo com que o matemático permaneça em um grau inferior de elevação comparado ao dialético:

“- Essa ciência, como dizíamos há pouco, com muita força conduz a alma para o alto e a obriga a discutir a respeito dos próprios números, sem jamais admitir discussão, caso alguém lhe proponha números que tenham corpos visíveis e palpáveis. Deves saber que os peritos nesses assuntos, se alguém, usando a sua razão, tenta dividir a própria unidade, fazem caçoada e não admitem isso. Se, porém, tu a fazes em pedaços eles a multiplicam para que jamais a unidade se mostre como não una, mas como muitas partículas (ὅλλ' ἐὰν σὸ κερματίζης αὐτό, ἐκεῖνοι πολλαπλασιοῦσιν, εὐλαβούμενοι μή ποτε φανῇ τὸ ἐν μὴ ἔν ἁλλὰ πολλὰ μόρια.).” (Rep. 525d5e4).

Nesse sentido, o estímulo que a aritmética dá à νόησις é indireto, sendo a operação intelectual da διάνοια ao modo do λογισμός um degrau de ascensão inteligível.

Dadas nesta perspectiva, as matemáticas explicam a origem da ascensão do domínio sensível para o domínio inteligível que o Livro VI indicou no exemplo da linha dividida. O acréscimo fundamental do “argumento dos dedos” para explicar a noção de ascese, vale notar, consiste na reação inteligente ao sensível que o argumento mostra com a oposição uno-múltiplo, operada pela aritmética, a qual deixa evidente a ligação entre um plano e outro e o salto do τόπου τὸ ὁρατοῦ para o τὸ νοητοῦ γένους efetuada pelo pensamento. Não se trata de oferecer um parecer e uma classificação à atividade racional de acordo com as qualificações sensível-inteligível, como anteriormente, mas, mostrar nesta experiência do conhecimento, tal como quer mostrar o Livro VII ao oferecer um modelo de educação, porque e como as disciplinas se mostram verdadeiramente úteis para despertar e conduzir a alma para uma elevação desse tipo. O argumento responde, de certo modo, as indagações acerca dos seres matemáticos e da sua cognição, sendo indicados o número, como o objeto próprio da matemática, a unidade, como o elemento inteligível primordial, e o cálculo, como a operação racional específica para este conhecimento. O grau de inteligibilidade dos objetos matemáticos ganha elucidação com as explicações sobre a unidade, a qual, do mesmo modo que o método, não tem sua natureza inteligível posta em questão. Em outros termos, a exemplo do que se viu na linha, o matemático não busca o um essencial à unidade, ficando restrito às operações que pode realizar com ele - diga-se de passagem, restrição bastante parecida com a que se identifica no procedimento demonstrativo. Todavia, tal restrição serve também para revelar o ensino da matemática como conhecimento estratégico na educação do futuro governante e como atividade racional fundamental para a elevação da alma ao nível mais alto de sua capacidade inteligente.

V. A perspectiva da inteligência:

A apreensão do ser e da ideia segundo a νόησις constitui uma forma de visão que oferece à alma o objeto apreendido em sua integralidade. À primeira vista, uma

afirmação deste tipo pode induzir a questionar a essência ou a ideia como compostos, cujas partes seriam características conhecidas no decorrer do exercício dialético. Esse não consiste em um raciocínio naífe, se estiver em vista a noção de κατ' ιδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, a ideia única que exprime a realidade, a essência (“ὁ ἔστιν” ἕκαστον) (Rep. 517b) e, por isso, tais características. Outra maneira de compreender consiste em julgar que os atributos conhecidos pelo exercício do pensamento, no nível matemático ou mesmo no nível dialético, como a verdade ou a unidade, formam todo o composto que a essência exprime, alternativa que o argumento sobre as matemáticas não autoriza, visto que o método aritmético ou geométrico, por exemplo, não pretende conhecer a ideia e sim a unidade, os conceitos e as operações realizáveis nesta arte. Isso valeria para a dialética, mas não para as matemáticas. A terceira opção, a que parece mais fiel às dificuldades de se compreender no que consiste uma visão total do ser na dialética, deixa somente a essência como o que constituiu o todo de um objeto, sendo o pensamento nos termos da inteligência máxima capaz de apreender o ser e, conseqüentemente, algumas características atávicas a ele, como parece ser o caso da verdade. O sentido de totalidade ou integralidade inspirado pela declaração da capacidade do dialético deve ser tomado, ao que parece, como o conjunto de atributos da essência apreendidos com o treino nas disciplinas matemáticas: o uno, imutável e invisível, tal como apresenta o argumento no qual se fala das capacidades cognitivas do aprendiz da arte dialética:

“- Depois desse período, disse eu, a partir dos vinte anos, os que tiveram preferência na escolha receberão honras maiores que os outros, e as noções que, nessa etapa da educação, crianças que eram, não receberam sistematicamente, deverão ser reunidas para que elas, numa visão de conjunto, vejam a afinidade que as ciências têm entre si e também a natureza do ser (οἱ προκριθέντες τιμάς τε μείζους τῶν ἄλλων οἴσονται, τά τε χύδην μαθήματα παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα τούτοις συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητός τε ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως.).

- Pelo menos, falou, só um aprendizado como esse permanecerá firme naqueles em que vier a ocorrer.

- Essa é a maior prova, disse eu, de que uma natureza é ou não é apta para a dialética. Quem é capaz de visão de conjunto está apto para a dialética, e quem não é capaz, não está (Καὶ μεγίστη γε, ἦν δ' ἐγώ, πείρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή· ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ). “ (Rep. 537b8-c7).

A visão que o dialético possui versa sobre o inteligível, isto é, sobre a natureza inteligível do ser e a relação de familiaridade entre as disciplinas, como dito antes (Rep.

531d). A inteireza com que se pode tomar o inteligível envolve também, deve-se observar, um olhar sobre as τέχναι com as quais se exercita. O treino do aprendiz requer, ao mesmo tempo, um exame acerca dos aprendizados que recebe, devendo ver nesses não somente o que eles têm por objeto, mas também o método e os resultados de cada um. Assim, tal como mostra o contexto da παιδεία, a noção de totalidade de visão que demonstra ter o dialético é composta pela apreensão da realidade e pelo olhar crítico sobre o procedimento das artes, sendo esta a perspectiva típica do dialético. Tal visão confere a ele, deve-se observar, um caráter cientificista, dado que aposta nos procedimentos e nos parâmetros racionais - o princípio não-hipotético, o ser e a ideia do bem - para obter o conhecimento de algo. A ἐπιστήμη, sob esse ângulo, consiste na visão dessa integralidade para a qual o dialético é naturalmente inclinado e que se constitui, conseqüentemente, também de um exame sobre as operações racionais, expressas nos diferentes métodos que se dispõe para atingir os inteligíveis⁷⁰.

Desse modo, justifica-se que a destreza que se desenvolve pelo treinamento dado pela educação deve ser permanentemente exercitada por via do movimento de subida e descida dialética. A habilidade em inspecionar o objeto em questão exige a inspeção sobre os métodos racionais, uma autoinspeção, para garantir ao final o conhecimento. Da mesma maneira, na vida pública tal inspeção serve para assegurar um modo de vida no qual se dê o devido respeito e a obediência ao que de fato se deve conhecer e seguir: a verdade, o belo, a justiça e o bem. Sem a clara compreensão do que consiste o exercício dialético, os aprendizes correm o risco de confundi-la com a arte erística ou retórica, deixando reduzirem tais noções ao nível das opiniões (καὶ πολλάκις καὶ πολλαχῇ ἐλέγχων εἰς δόξαν καταβάλλῃ; Rep. 538d9), corrompendo, assim, o processo de aprendizado e formação intelectual e moral do futuro governante (Rep. Rep. 538d6-539a1) e solapando a credibilidade na filosofia antes adquirida (Rep. 539b9-c3). A postura inteligente que se exprimirá mais tarde no governo depende, dessa maneira, da dedicação contínua à filosofia por meio do exercício racional que garantirá o exercício

---

70 Gosling entende tal visão como uma percepção intelectual da Forma provocada pelo exercício dialético. Este tipo de percepção, como denomina, oferece o conhecimento nos termos de uma consciência acerca do que se examina. Gosling *The Argument of the Philosophers* p. 120 O autoexame que o exercício filosófico propõe, tal como aqui se verifica, realiza-se na observação das ações segundo o método empregado para conhecer e, conseqüentemente, na apreensão dessa Forma que constitui o conhecimento. O comentário do autor, nesse sentido, vai ao encontro do que aqui se analisa, embora aponte apenas para o que resulta do exercício. A apreensão da realidade e a autoinspeção que acontecem na dialética compõem, pelo que se vê, esta “consciência” de que fala Gosling, dado que o conhecimento não seria possível sem que houvesse a atividade intelectual a partir do método correto e adequado.

do governo a favor da cidade como uma ação inevitável, dado que está treinado a contemplar a ideia do bem e, desse modo, tê-lo como modelo (Rep. 540a-b).

A semelhança entre filósofo e cidade, dita no final do Livro VII (Rep. 541b), se cumpre na medida em que as ações, tanto intelectuais quanto políticas, tenham como parâmetro o mesmo elemento, o bem e a ideia do bem, e sejam realizadas segundo a operação da alma que reconhece esta relação, a inteligência. A visão de todo que o dialético possui garante a frequência de maneira inteligente nos planos político, ético e científico, uma vez que constitui a perspectiva na qual identifica as vias inteligíveis comuns em todos os campos. Como dispõe da capacidade de reconhecer o elo comum entre as ciências, não seria de todo impossível reconhecer da mesma forma as relações de afinidade entre o que observa, ainda que seja no plano sensível no qual se dá a vida política. Nesse sentido, não se pode abrir mão do movimento racional da inteligência, fundamentalmente ἀνάβασις e κατάβασις, o qual proporciona o reconhecimento das ligações inteligíveis entre objetos e campos diferentes e permite ao filósofo governante o trabalho intelectual de entender e realizar o exercício político de governar a cidade.

Pode-se supor que sem esta peculiaridade da σύνοψις não haveria uma maneira inteligente com a qual o filósofo pudesse mobilizar as partes da cidade para governá-las. A visão do todo, característica do dialético, consiste, assim, na apreensão da essência e da ideia que se realiza com a intelecção ao modo da νόησις por via do reconhecimento das relações e aspectos inteligíveis entre os elementos que se tem em exame⁷¹.

Cabe ainda um debate sobre a σύνοψις. Para isso, vale ter em mente as limitações expostas no início da investigação sobre a possibilidade de conhecer o bem. Convém lembrar que o estudo acerca do bem se realiza a partir do exame daquilo que a ele se assemelha e possui propriedades iguais ao bem, a ideia do bem analogamente dito “filho do bem”. Não se teve a pretensão, com isso, de compreender o bem, ou mesmo a ideia do bem em toda a sua magnitude, mas somente na medida em que é possível apreendê-los. Um estudo acerca da racionalidade, isto é, seus objetos, gêneros, operações, procedimentos e alcances, como mostraram os argumentos analisados nos Livros VI e VII, apresenta um perfil racional da alma condizente com a natureza e habilidades do dialético, que é educado para ser plenamente consciente dos limites e alcances cognitivos (Rep. 532b1-2). A visão que a alma adquire com a dialética

---

71 Em outros termos, Chen define assim a σύνοψις: “*Synopsis* é a atividade da visão de conjunto (*seeing-together*) intelectual dos casos συγγενή de uma ideia na visão da ideia ao longo da linha de relação de derivação.” Chen op. cit. p. 187

demonstra a sua capacidade de ver com clareza, tal como sugerido em 533e, nesse sentido equivalente a apreender a realidade. Não parece haver no caso da *σύνοψις* algo como uma visão súbita, na qual a alma ao fim de um processo repentinamente se depara com o real. As exigências do método dialético demonstram que o processo é o que determina tal apreensão como resultado e não se teria a visão da ideia sem o percurso anterior no qual se orienta a visão para as coisas inteligíveis⁷².

Em outras palavras, a visão ao ser orientada para ver os inteligíveis adquire aos poucos a habilidade de ver com clareza, ou seja, de apreender o que é do gênero inteligível, constituindo, desse modo, uma clarividência primeiro sobre as relações inteligentes, como se dá nas matemáticas e depois sobre o ser, as ideias e tudo que seja do gênero inteligível e possa, evidentemente, ser apreendido pelo intelecto. A consequência importante da apreensão da visão do todo, como se mostra a *σύνοψις*, diz respeito à possibilidade de conhecer o justo e as virtudes, ou seja, aquilo que não é dado precisamente como uma forma, mas que, no entanto, só pode ser inferido, no caso da justiça, e adquirido, no caso das virtudes, com a visão sinóptica dada por meio do trabalho da inteligência. Não se trata de uma *ἐξαίφνης* onde a alma subitamente capta a ideia como um salto cognitivo. Compreender assim a visão do todo seria infiel ao trabalho de preparação do pedagogo, que pretende uma progressão cognitiva. O resultado do trabalho dialético, como bem mostrou a alegoria da caverna, depende de um treino de conversão em que consiste a educação da alma na direção da ideia, um processo paulatino de ascensão a um grau cognitivo superior que condiciona a alma a ter tal clareza, ou seja, a discernir e operar com as ideias mesmo ao lidar com o domínio visível, como visto. O dialético não abandona tal perspectiva inteligente e ao continuar operando com ideias demonstra possuir uma visão integral, que não se daria, ao que

---

72 Trabattoni tem o seguinte entendimento sobre a metáfora da visão, a qual descreve uma apreensão dialética e não uma intuição, o que também se defende nessa argumentação: “Ao indicar a instantânea precisão do conhecimento não mediado pelo *lógos* estruturado e descritivo da linguagem, a metáfora tátil, neste caso, seria análoga àquela ótica. Como demonstra, por outro lado, no confronto com 511b4, ao exprimir um conhecimento de caráter discursivo a expressão tátil não é menos idônea daquelas óticas: a faculdade que colhe os objetos relativos ao quarto segmento da linha não é, portanto, a visão, ou a intuição intelectual, mas o *lógos*, compreendido na sua plena capacidade do *dialégesthai*, ou seja, de raciocinar dialeticamente. Confirma-se assim que a extensão de modelos típicos do conhecimento sensível e intelectual possuem valores metafóricos, e que consequentemente o uso destas metáforas não diz nada de decisivo acerca da natureza do conhecimento. Cabe pontuar que a *dýnamis toû dialégesthai* representa a capacidade universalizante do *logos* e é um instrumento ativo e fomentador do movimento e da relação entre o particular e o universal, entre a multiplicidade e a unidade. De fato, esta é a função da dialética.” Trabattoni op. cit. p. 161 Deve-se entender “visão” ou “tocar” como metáfora da apreensão das ideias realizada pela dialética. Não parece haver, como apontou Trabattoni, a intenção de mostrar a possibilidade de aquisição sem o trabalho da dialética e de todo o processo de conversão ao inteligível promovido pela educação. O conhecimento da ideia exige, como se tem visto, a preparação da alma para tal.

parece, sem poder operar no nível tal qual supõe o estado de νόησις. A inteligência, nesses termos, constitui a visão do todo e “ter inteligência” significa não sair deste estado, não perder esta perspectiva.

Pelo que foi analisado, a alma pode descer a um domínio inferior sem descer de nível cognitivo. Parece não haver relação necessária entre ir às sombras e deixar de ser dialético. Todavia, deve-se admitir que precisar o momento desta visão consiste em uma tarefa bastante difícil e cabível somente na medida em que se distingue os dois graus de cognição διάνοια e νοῦς. A διάνοια não constitui uma visão do todo porque com seu modo de operar a alma não apreende o caráter ontológico dos objetos, o que é a unidade ou o triângulo, atendo-se ao aspecto formal e operacional desses - a unidade como referência numérica, o triângulo uma forma geométrica de três lados. O que parece afirmar a visão do todo como uma condição do dialético é o movimento ascendente – descendente, cuja descida se realiza utilizando exclusivamente ideias, o que não configura, desse modo, uma descida de nível cognitivo. A visão ao modo de uma σύννοσις descreve, assim, um estado elevado da alma, cuja capacidade intelectual apreende a ideia inteligível e o que se pode inferir a partir dela.

A possibilidade de inferência e de conhecimento, por parte do filósofo, do que é justo e das virtudes se tornam conjugadas com a boa prática política a partir das relações inteligentes, as quais têm como parâmetro o inteligível e que se pode realizar nos termos da descida do filósofo. O condicionamento a um estado de νόησις e σύννοσις resultante deste exercício faz supor, assim, que se trata do estado contemplativo propiciado pela filosofia no qual se conhece coisas tal como o belo, o bom e o justo, desta vez dito no contexto do processo científico e do exercício político. Longe de consistir em uma aparição, o que se diz da visão do inteligível sugere, assim, a construção de uma perspectiva própria para atingir e lidar com o que é real, que se realiza, antes de tudo, a partir da capacidade de estabelecer determinadas relações utilizando as capacidades racionais, como a cognição⁷³.

Deve-se admitir que ao descrever o fim do processo nos termos de uma visão, o texto abre caminho para algumas interpretações acerca do que consiste de fato a

---

73 A visão da alma, como parece ser a σύννοσις, apresenta-se, desse modo, bastante diferente do que se tem em *O Banquete*, talvez o exemplo mais direto de que venha a ser uma visão do Belo inteligível nos termos de uma ἐξαίφνης ( ), de um salto impetuoso que leva o homem para o estado de contemplação. O impulso erótico orientado pelo exercício filosófico permite a visão do Belo e a vivência inteligível, tal como se tem n’*A República* (211a-b). A diferença entre as narrativas, é que o *Banquete* traz uma descrição deste salto, da abrupta aquisição do Belo como uma visão que irrompe diante da alma enquanto n’*A República* a ênfase da visão Inteligível, ou perspectiva inteligente, ao que parece se volta para o desenrolar da apreensão intelectual que encontra termo no exercício pedagógico e político.

aquisição do conhecimento operada pela inteligência. Já foi posta a dificuldade em precisar a passagem na qual se tem a visão da ideia. Do mesmo modo, já se comentou sobre a pertinência de considerar o movimento completo da inteligência, composto pela apreensão e pelo estabelecimento de relações tendo a ideia como paradigma. O comentário de Gosling não está tão distante de algumas conclusões das últimas análises sobre a *σύννοψις* realizadas aqui que, contra essa posição, diz:

“A ênfase é, entretanto, sobre unidades isoláveis em contraste com os particulares multiformes que manifestam um hospedeiro de propriedades em uma mistura confusa. A exigência de que estas unidades devem ser definíveis conduz, no entanto, ao sentido de que não são isoláveis, mas constituíram, eles mesmos, um conjunto inter-relacionado. Isto produziu dificuldades para a visão perceptiva do conhecimento e um progresso gradual para ver o conhecimento como proposicional.”⁷⁴.

Ainda que adote uma saída típica de uma interpretação que defende um saber proposicional, Gosling admite a progressão de um conhecimento, negando, evidentemente, uma apreensão intuitiva. Ao que tudo indica, o movimento que leva à visão do todo não pode ser tomado no sentido de um aparecimento imprevisto, incalculado de algo que se pretendia buscar, cujo alcance era completamente incerto. Ao contrário, o sentido que parece se alinhar com o que se tem visto sobre a inteligência são justamente as inferências que se pode fazer sobre o Bem e os conhecimentos que se pode ter a partir da ideia. Assim, o objetivo maior do filósofo não tem em vista um conhecimento proposicional, como chegou a falar o comentador, mas também pressupõe um trabalho deste tipo, visto que a apreensão das ideias torna possível a definição e o trabalho dialético passa pela análise de premissas. O que está em questão diz respeito, ao meu ver, acerca do alvo maior, o bem, e no caso do *Fédon* da imortalidade, portanto, diz respeito àquilo que uma atividade intelectual como a dialética e uma perspectiva como a *synópsis* podem oferecer sobre desses.

O próprio Gosling mais adiante traça uma definição do que venha ser uma visão segundo as imagens do conhecimento que o texto apresenta, na qual põe em questão a

---

74 Gosling *The Argument of the Philosophers* p. 121

concepção de que a visão do dialético consiste em algo como uma intuição ou uma percepção intelectual, ele diz:

“Primeiro, por elas (imagens do conhecimento) se ajustam a apreensão final ou progressiva do conjunto de inter-relações. De fato, em ambos, Symposium e República, é o que a linguagem tende a sugerir. Em ambos o estágio final é tomado como um resultado cada vez mais amplo de considerações sinópticas, no Symposium (210d) ‘o vasto oceano de beleza’ e na República o ‘sistema solar das Formas’. A visão é a explicação de porque todas as coisas belas são chamadas belas, na República a explicação do que torna boas todas as coisas boas.”⁷⁵.

O comentador compreende a visão como uma explicação (*explanation*), apontando a relação de causalidade entre ideia e existentes que com ela se relacionam - o bem e coisas boas. Ao que parece, a visão, para o autor, tem um caráter de identificar e demonstrar nos termos que uma explicação pretende tal relação, enquadrando-se muito mais em processo do que em uma aparição na mente.

Não se pretende defender aqui que o conhecimento, nesse contexto, equivale a um fenômeno que se dá no intelecto, uma percepção intelectual, como aponta Gosling. A cognição envolve operações como a comparação, a dedução, a soma, por exemplo, que não permitem uma interpretação da visão como uma passiva recepção da imagem da ideia. Na tentativa de precisar a passagem para o grau da inteligência, superando, assim o nível do raciocínio matemático, Chen considera a visão como um ato cognitivo em que se apreende o que pertence ao gênero inteligível:

“Ao ser educado na dialética, a alma toma instâncias syggene por um único ato da cognição (by a single act of cognition) que termina em uma visão do seu genos comum. Agora, posto em uma linguagem de relação, o resultado é: quando volta para conhecer o referente da segunda relação, ela se move ao longo dessa linha de relação para um relatum, a visão do que é obtido simultaneamente com a chegada da alma diante dele – ou posto simbolicamente: ($h_1 + h_2 + h_n$) RH. Então a terceira fronteira é cruzada e foi cruzada por meio da synopsis.”⁷⁶.

Segundo o comentário de Chen a visão sinóptica consiste na visão da ideia no instante em que esta se apresenta, mas é o que se tem na descese? O comentário é

---

⁷⁵ idem pg. 123

⁷⁶ Chen op. cit. p. 165

pertinente no sentido de que põe a diferenciação entre a visão do todo pela dialética e a visão parcial que proporciona as matemáticas. Entretanto, considerar apenas a tomada da ideia como um “único ato cognitivo” parece irrelevante a permanência da alma nesse estado de νόησις, no qual finalmente ela demonstra “ter inteligência”, condição importante para as questões pedagógicas e políticas, como visto aqui.

O que fazer com o movimento da alma ao longo da linha de relações que ela pode efetuar? Se para isso há a visão sinóptica, como ele próprio compreende estar presente, como entender a σύνοψις como um ato? Esta posição parece ser atenuada pelo próprio Chen mais adiante⁷⁷. A atividade intelectual que o método dialético exige mostra as relações operadas pela inteligência e os inteligíveis aí utilizados, como os seres matemáticos, como os intermediários para a visão sinóptica. Em treinamento, o filósofo ao longo de sua educação aprendeu a reconhecer e a utilizar os elementos e as relações inteligíveis que as disciplinas oferecem, uma vez que domina a arte dialética ele faz este mesmo reconhecimento e estabelece relações de acordo com as exigências do método. A visão, tal como sugere a σύνοψις supõe não somente a tomada da ideia, mas o trabalho que se pode fazer posteriormente tendo-a como referência. Nesse sentido, σύνοψις constitui uma perspectiva específica capaz de identificar a ideia do bem e compreender as ideias que subsidiam os valores morais, pilares para o bom governo que só o filósofo pode conhecer.

Conclusões sobre a νόησις

O pensamento pode ser, em resumo, definido como a atividade que a alma realiza por meio de suas disposições intelectuais em busca do seu objeto de desejo, o bem. Nos livros VI e VII de *A República*, o pensar constitui a experiência gnosiológica de tornar a alma apta a fazer esta busca e se elevar a uma condição de excelência, a qual se torna possível com o desenvolvimento de sua capacidade inteligente no seu máximo grau, dita inteligência (φρόνησις e νόησις). A inteligência, ponto máximo de cognição da alma, é constituída de uma perspectiva distinta, por meio da qual se pode obter o

---

⁷⁷ Note-se que a explicação sobre a apreensão das ideias como um golpe apresenta-se, de fato, como algo que parece se dar em partes, ao longo de um processo: “A exigência de ver em conjunto todas as instâncias do Bem a fim de atingir a visão desta ideia em todos os seus aspectos é, claro, somente um ideal. O que atualmente é exigido não é tão radical. Para obter a visão da ideia do bem, tomar as instâncias em grupos, não individualmente, seria o bastante (...). Chen op. cit. p. 172 nota 8

autêntico conhecimento (ἐπιστήμη). Nesse nível, tem-se o ponto alto do desdobramento das capacidades intelectivas da alma, sendo o conhecimento, portanto, não mais uma atividade de cognição (γνοσις) apenas, mas uma perspectiva distinta que consiste em atingir seres do domínio inteligível, identificar relações inteligíveis e apreender a ideia do bem, o alvo mais importante no contexto do texto. Tal perspectiva confere ao filósofo, dono por natureza desta aptidão, a habilidade de governo, uma vez que o conhecimento que a inteligência propicia pode atingir as ideias sob as quais se deve organizar a cidade justa. Por via da atividade inteligente, torna-se possível conhecer a justiça e assim realizar o bom governo, uma vez que com a perspectiva privilegiada do todo e da ideia do bem se pode inferir acerca das noções que fundamentam os valores. Ao que tudo indica, somente por meio de relações estabelecidas pela inteligência se adquire o discernimento necessário para inquirir e executar, com base na ideia do bem, o que a cidade tem como demanda.

Desse modo, a avaliação das questões que se apresentam no cenário ético-político, tal como a investigação acerca delas, dá-se de maneira apropriada e justa a partir de um governo que encontra seus fundamentos no exercício intelectual da filosofia e em uma epistemologia tal como esta elabora. Na figura do filósofo governante, como se viu, ação política e exercício intelectual são aliados na organização da cidade ideal, denotando o papel do pensamento, sobretudo da inteligência, como a disposição propícia para o bom governo e para as ações justas. O pensar em seu modo excelente consiste, em última instância, na atividade intelectual que busca igualmente conhecer o que é justo e virtuoso ao ter em vista o Bem.

Haja vista a importância do pensar no que se refere à alma do filósofo, pode-se afirmar o papel mobilizador da atividade intelectual no contexto político como o exercício com o qual se realiza o cumprimento da natureza da alma filosófica. Visto desse ângulo, φρόνησις e νόησις demonstram a distinção da alma justa do filósofo ao mostrá-la como a alma que pôs em exercício suas naturais habilidades dispondo de suas capacidades cognitivas para tal. Ao adquirir conhecimento, a alma filosófica tem os elementos ideais necessários para lançar um olhar sobre as operações que ela mesma realiza e para as questões da cidade, conquistando, assim, sua excelência no contexto ético e político ao tornar-se, com isso, justa e apta para governar. A cidade justa demonstra, desse modo, sua base intelectual na qual o pensar, dado na figura do filósofo governante, é o agente mobilizador fundamental para pôr a cidade de acordo com o que é justo e com o que é bom.

Tal como se mostra a importância do estabelecimento de fundamentos racionais para a vida política, em uma perspectiva inversa se pode admitir que o conhecimento constitui uma questão moral. A busca pela excelência do pensamento e pelo verdadeiro conhecimento se mostra o meio de haver justiça tanto para a alma do filósofo, que terá cumprido as determinações de sua natureza intelectualista sendo, por consequência, justo, quanto para a cidade, que terá por via de um governante orientado pela razão os meios para que as partes coexistam em harmonia e haja, enfim, a justiça. Caso não houvesse empenho em conhecer a ideia do bem por parte do filósofo, hipótese que os livros VI e VII não colocam, mas sobre cujas consequências cabe imaginar, em última instância a justiça e as virtudes não seriam possíveis, nem o filósofo, nem a cidade seriam justos. A investigação acerca do exercício do pensamento, tal como mostrou os dois livros analisados, revela sua utilidade sobretudo ao pôr em evidência a possibilidade e os meios de atingir a justiça e as virtudes, desse modo, a ligação entre o domínio da realidade do bem e a prática política.

Dada a finalidade prática da razão, a excelência do pensamento se constrói e se confirma no processo de conhecimento. Mesmo que a aquisição das ideias não garanta a apreensão de uma dimensão maior, o bem, o método dialético bem como as próprias ideias são válidos para a finalidade que lhe é atribuída. Dito de outro modo, os limites que o pensamento encontra não invalidam o método racional da filosofia, sendo correto considerá-lo o mais justo e digno para a busca do bem comum na cidade. Na perspectiva do filósofo d'A *República*, a saber, do governante que deve voltar sua atenção para a prática política e por isso ter em questão efetivar os conhecimentos, o que é oferecido pela ideia acerca do bem parece suficiente para harmonizar a *pólis*. Esta suficiência não é vista da mesma maneira no *Fédon*, como se analisará, uma vez que o filósofo na iminência da morte tem como objetivo a imortalidade e, portanto, um domínio sugerido pelas ideias que se mostra inapreensível em sua totalidade pelo pensamento. Neste enredo, embora eficientes em oferecer o domínio inteligível, a impossibilidade de conhecer efetivamente esta dimensão maior constitui um problema, tornando-se muito mais visível o limite do pensar.

De qualquer modo, a potência do pensamento e seus limites tal como são dados, corroboram a figura de excelência do filósofo. A narrativa de experiência intelectual mostra o desenvolvimento da alma filosófica e, portanto, do pensamento no processo de elevação à sua maioridade. O pensamento, ao atuar como meio de adquirir os fundamentos dos valores e das regras para a melhor organização, constitui para o

filósofo e para a cidade, enquanto atividade permanente, um modo de ser justo e bom. Ao mesmo tempo, mostra a cidade harmonizando-se e, portanto, tornando-se justa. A característica de ser agente e paciente, comum nos dois diálogos, como se verá a seguir no *Fédon*, resume a autonomia do pensamento quando atua em seu estado excelente.

***

Antes de iniciar a análise acerca da inteligência (φρόνησις) no diálogo *Fédon* é necessário fazer algumas aproximações com o que se conclui sobre a νόησις a partir dos livros VI e VII d'A *República*. Em primeiro lugar, deve-se considerar a condição limitada do filósofo frente a grandeza dos objetos últimos que tem em vista, o bem e a morte, como já dito. As potências e os limites da racionalidade são dados, desse modo, dentro do alcance possível de tais objetos pelo pensamento, tendo-se uma visão da racionalidade operando dentro destas limitações. Desse perspectiva, a cognição constitui a atividade da alma que a põe, tanto quanto possível, em uma condição de elevação desse estado de minoridade que consiste a humanidade, representada pelos habitantes da caverna no livro VII e pela alma presa ao corpo no *Fédon*. O tema do conhecimento assume seu papel na questão do pensamento, tal como se viu, ao consistir na superação operada pela racionalidade de uma condição de inferioridade intelectual e moral e na apreensão dos objetos, as ideias, cuja apreensão reverte em benefícios para alma. O percurso do filósofo à beira da morte traz, desse modo, uma visão desse processo de conhecimento ao mesmo tempo em que descreve a emancipação da alma em relação ao corpo como um efeito benéfico da atividade filosófica. A narrativa do *Fédon* se aproxima do percurso do aprendiz do livro VII no que se refere à necessidade de mostrar as etapas de superação da alma em relação ao ordinário, sensível e desprovido de conteúdo cognitivo para uma condição de maioridade da alma e, portanto, de autonomia e excelência do pensamento. A excelência é construída nos dois contextos como resultado de um processo progressivo, que no resgistro da relação vida-morte se dá durante o tempo de vida.

O empenho em investigar e estabelecer definições acerca do pensamento em seu nível de excelência se apresenta nos dois diálogos como uma exigência. Como visto, é preciso distinguir e treinar o futuro governante de modo a deixá-lo na melhor condição

intelectual e apto a exercer o comando da cidade, para isso, deve-se ter claro no que consiste esta distinção. O filósofo na iminência da morte precisa dar provas razoáveis e plausíveis da imortalidade da alma aos seus companheiros e, para isso, é imprescindível provar a eficiência da razão no seu grau de maioridade, grau no qual se realiza o filosofar, e a sua própria capacidade para tal empresa. Desse modo, apesar dos diferentes contextos, a investigação sobre o pensamento se constitui no exame acerca dos termos que descrevem a atividade inteligente, os quais compõem o aparato dado pela própria razão, a saber, o método, o *lógos* e as teorias. Esses devem receber durante a sua formulação e uso o olhar de inspeção do filósofo e ter seu caráter e procedimento inteligíveis elucidados.

No *Fédon* encontrar-se-á uma visão mais enfática do pensamento nos termos de uma interação entre alma e inteligíveis. Dado que não há um propósito prático que exige uma elaboração em termos de ação política, tal como tem em vista o governante filósofo da cidade ideal, esta relação se restringirá ao comportamento da alma em relação às influências do corpo e em relação aos objetos do intelecto. A oposição presente aqui diz respeito ao corpo e às suas influências, sendo a relação intelectual da alma com seres superiores, dada no pensar, a saída para se elevar dessa condição adversa de estar encarnada em corpo humano. A superação desta situação em vida constitui a inteligência do filósofo e compõe um quadro de percurso e desenvolvimento intelectual e no qual se dá a elevação ao grau mais refinado e potente do pensamento, nível descrito pela *vónησις* nos livros VI e VII.

Nesse sentido, o que pode ser considerado o efeito prático dos conhecimentos adquiridos pela filosofia diz respeito à própria postura intelectualista do filósofo, a qual confere a ele as virtudes morais e as condições necessárias para o bom destino pós-vida. Considerada como um cuidado da alma, cabe compreender o exercício filosófico como, sem dúvidas, um benefício bastante útil. Apesar de ser estimulado pela convicção de uma boa vida após a morte, as atenções dirigidas a alma pela filosofia promovem em vida reflexões válidas e uma conduta pautada nos melhores valores. O lado prático da filosofia, e do exercício intelectual no *Fédon*, revela-se, assim, na conduta exemplar do filósofo que, em vias de morrer, constitui um modelo de alma purificada e por isso pronta para estar totalmente livre.

Tal é o registro em que se constrói a concepção de pensamento excelente no *Fédon*. As primeiras acepções de maioridade e distinção do pensamento são dados nos termos de um pensamento puro, assemelhado por isso às coisas divinas e, portanto, livre

para atuar de modo autêntico. Em um segundo momento, essa mesma superioridade é dada a partir das formulações nos termos de seu procedimento, de modo a oferecer uma versão mais técnica da atividade racional. Ambos modelos, de cidade ideal e de existência, dão mostras de um nível de cognição que se traduz nessa excelência exemplar a qual se deve perseguir tanto na vida política quanto no que concerne ao uma postura existencial.

Parte II *Fédon*

I. O sentido de φρόνησις e o inteligível

1.1 O filósofo à beira da morte

O *Fédon* oferece uma perspectiva existencial do filósofo ao narrar a conversa de Sócrates no seu último dia de vida. O diálogo apresenta o filósofo que, resignado à sua condenação, aceita de bom grado a morte. Tem-se nesse enredo a personificação da postura intelectual, a qual uma vez sempre pautada no exercício filosófico como maneira para adquirir as excelências morais e intelectuais pode especular sobre a imortalidade e crer, com base na razão, que ao final terá garantido um bom destino após a morte (Fed. 107c1-5). O que aos olhos dos amigos que se despendiam do mestre parecia inicialmente uma excentricidade e uma insensatez (Fed. 62e) se torna coerente com a explicação dada sobre a imortalidade. A esperança (ἐλπις) de ter uma boa morte e a crença na indestrutibilidade da alma, convicções que justificam esta boa aceitação, apoiam-se, na verdade, nos resultados da investigação filosófica, a qual revela o fundamento de tais crenças e do próprio *lógos* filosófico.

Diferentemente do filósofo de *A República*, o qual apresenta um modelo de perfeição e ao mesmo tempo sugere o início e a execução do processo de formação do caráter filosófico, o Sócrates do *Fédon* representa, por que não, o cume deste processo e a personificação das qualidades deste modelo. Como exemplo de uma vida digna, ou autêntica, a narrativa oferece uma imagem do acabamento do percurso filosófico nesta figura do Sócrates sereno, cordato e convicto do que irá encontrar após a morte, percurso que o guardião aprendiz d'*A República*, cabe divagar, ainda estaria por realizar. Vale dizer que este percurso filosófico, o qual não descreve uma vida política, como mostra o filósofo governante, apresenta, em certa medida, o caráter filosófico no que se refere ao uso da razão e às aquisições morais e epistêmicas que se pode obter pela filosofia. O Sócrates do *Fédon* não é o filósofo rei, mas como filósofo no seu

último dia de vida, período no qual se limita a narrativa, disserta sobre a excelência do pensamento ao investigar sobre a alma e a sua imortalidade.

Ao ter a imortalidade da alma como objeto de investigação, o diálogo permite a análise da natureza da alma e, por consequência, do pensamento (φρόνησις). Deste modo, o afastamento entre alma e corpo constitui o tema que articula uma explicação para a imortalidade, oferecendo, assim, o percurso do filósofo nos termos de uma preparação para a morte na qual a alma se purifica pela filosofia. A justificativa da boa aceitação da morte resulta desta postura intelectualista, de desprezo pela satisfação do corpo e pelas coisas que se referem aos desejos levianos e às vilanias da vida ordinária, os quais são identificados ao que se refere ao domínio da sensibilidade. Uma vez exercitado na filosofia durante toda a vida e, portanto, distante das coisas relativas ao corpo, o filósofo assume a condição semelhante aos objetos que contempla no exercício filosófico, a saber, as ideias, e ao que irá encontrar após a morte do corpo. Nesse sentido, os resultados do treino na filosofia são muito mais psicológicos do que práticos, em comparação ao que se verá nos livros V e VII d'A *República* nos quais se tem em vista uma preparação para a vida política.

A preparação para a morte que a filosofia proporciona se traduz em discernimento acerca da natureza da alma e, por consequência, no autêntico uso da inteligência (φρόνησις), condição que constitui o verdadeiro cuidado da alma e que permite realizar suposições plausíveis sobre o pós-vida. A inteligência, neste contexto de emancipação da alma em relação ao corpo e à vida humana, assume posição central, uma vez que as características que o texto atribui à alma são da ordem de sua faculdade cognitiva e de seu parentesco com o gênero inteligível: imutável, una, indivisível, incorpórea, imortal, dotada da faculdade da razão, tem a capacidade de conhecer e de aprender. O filósofo é identificado, portanto, à alma una, que se apresenta apenas em seu caráter racional e com características afins com o gênero invisível⁷⁸. Esta pode ser uma dificuldade na comparação entre os dois diálogos aqui analisados. A visão da alma que se encontra no *Fédon* não é a da alma tripartida do livro IV d'A *República*. Entretanto, ambos os diálogos se preocupam em delimitar o caráter racional como distinto e soberano. No livro IV a parte racional da alma deve se sobrepor às demais ( ),

---

78 A visão de alma una não é unânime. Há comentadores que entendem ser a alma que o *Fédon* apresenta, por um lado, dotada de razão e de qualidades semelhantes ao gênero invisível e, por outro, com características referentes às emoções e às afecções do sensível. Dado que essas últimas Platão descarta ao privilegiar a alma desencarnada, livre do corpo, não considero pertinente o debate sobre a possibilidade de uma bipartição da alma no *Fédon*.

mostrando a necessidade de ter minimamente claro seu perfil e campo de atuação. De outro modo, mas com o mesmo objetivo, o *Fédon* apresenta a alma racional que, embora não se apresente em partes, deve, por natureza, estar no comando de modo a não se deixar influenciar pelas sensações. Nas duas situações a racionalidade se apresenta diferenciada das características da ordem da sensibilidade que a alma pode ter, seja como parte constitutiva, seja como afecção diante de sua condição de estar em um corpo.

As características que o *Fédon* apresenta em relação a alma a oferecem, quase exclusivamente, em suas faculdades intelectuais. Invisível, incorpórea, afim com o gênero inteligível e dotada de capacidade inteligente (φρόνησις), os atributos conferidos a ela são dados para descrever o seu caráter inteligente, sendo deixados de lado os traços que se referem às emoções. Quando dados, esses recebem, junto com as percepções advindas da sensibilidade, conotação negativa. A autenticidade que o diálogo pretende imprimir à alma tem em vista sua independência em relação às sensações, sendo o estado de elevação intelectual a maior expressão de sua pureza e aquisição de virtudes e o apego aos apelos do corpo, ao contrário, sua condição de decaimento moral e intelectual. Do mesmo modo que a congenereidade da alma com os objetos incorpóreos confere a ela características comuns a esses - quando não as mesmas -, o apego da alma ao corpo pode trazer prejuízos à sua natureza. Quando ela se fixa nas coisas inteligíveis, comporta-se como tal; se, ao contrário, a alma se apega ao corpo e aos objetos sensíveis, torna-se ébria, pois nessa condição é incapaz, ao menos em condições adequadas, usar e se exercitar na capacidade que pode lhe conferir um grau de excelência. O conflito, neste contexto, advém do antagonismo entre alma e corpo, cujas distinções de natureza - o corpo dotado das qualidades do gênero visível, é composto e, portanto, passível de perecer (Fed. 78c) - proporcionam ao filósofo a tensão própria da condição de humanidade, na qual a alma tem de conviver associada ao corpo e da qual ele filósofo se livrará com a morte, estado no qual a alma sobreviverá totalmente separada das aflições lançadas pelas sensações. Nesse sentido, o corpo e o que é do domínio da αἴσθησις perturbam a alma e constituem um empecilho nessa busca da condição mais próxima de sua natureza inteligível.

O que supõe no início do diálogo uma perspectiva da interioridade dos personagens na ordem das emoções é substituído pela visão racionalista, na qual a noção de identidade está fundamentada na alma inteligente. Em virtude do seu parentesco com o domínio inteligível, a alma tem condições suficientes de, por si

mesma, conhecer algo verdadeiramente, sem recorrer ao que é dado pelos sentidos. Os objetivos do filósofo, seus compromissos éticos e epistemológicos, ligam-se, dessa forma, à aquisição do conhecimento, exercício que garante a emancipação da alma e as recompensas desejadas ao final do processo de desvinculação em relação ao corpo.

Por enquanto, para os propósitos deste estudo basta coletar dados que colaborem para compor um quadro que esboça um caráter a ser definido. Importa ressaltar os traços que mais tarde receberão maior detalhamento e conceituação e que, vistos como aqui se propõe, indicam os elementos e a complexidade que está em causa ao se pretender traçar um perfil da razão. Assim, deve-se ter em vista que para uma análise acerca do pensamento em sua condição mais alta a figura do filósofo, a qual incarna o uso correto da razão e oferece uma imagem da excelência moral e epistêmica que, supõem-se, é análoga à noção de inteligência, introduz as questões que perpassarão nos capítulos seguintes à análise. Ao figurar a posse das virtudes e dos conhecimentos, reais vantagens da vida dedicada à filosofia e, portanto, os resultados da elevação do intelecto quando exercitado em sua plena potência, o filósofo permite entrever o significado que o os textos pretendem dar à racionalidade neste nível e à própria filosofia. Não parece suficiente elencar as qualidades do filósofo sem remontar o percurso que levou a elas. Somente a partir das articulações realizadas pela razão em seu exercício, como acontece na relação entre alma e corpo, e os efeitos dessa atividade se torna possível mensurar e avaliar a atuação do pensamento, tal como o significado e o valor que se atribui a ele.

1.2 O pensar e o estado de morte

Ao explicar (τὸν λόγον ἀποδοῦναι, Fed. 63e9)⁷⁹ acerca do destemor do filósofo em relação à morte, Sócrates inaugura a investigação sobre a imortalidade da alma, pesquisa que não se mostra exequível sem uma minuciosa análise acerca do pensamento (φρόνησις). Considerada a condição excelente da capacidade racional da alma e,

---

⁷⁹ Para as citações em português utilizaremos a tradução de Maria Tereza Schiappa de Azevedo, *Fédon*, Platão, Ed. Imprensa Oficial UNB, 2000

portanto, a via para averiguar adequadamente a sobrevivência após a morte do corpo, o pensar será examinado a partir da definição acerca da filosofia como um treino para a morte, mais precisamente para morrer e estar morto (ἡ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι, Fed. 64a6), definição que introduz a perspectiva racionalista do tema. Dada nos termos do exercício filosófico, a morte ganha uma versão filosófica com bases argumentativas, resultantes de uma específica formulação de conhecimento, de atividade racional e de objetos verdadeiros. Posto assim, τεθνάναι indica um estado distinto, diferente da vida no seu sentido biológico, no qual a alma sobrevive e para o qual o filósofo é treinado por meio do exercício filosófico (ἀνὴρ τῷδ' ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον, Fed.63e9). Nesse contexto a atividade racional constitui a característica da alma capaz de averiguar acerca deste estado.

Platão pretende imprimir à morte um sentido estritamente filosófico para dar início a um exame dentro da mesma perspectiva acerca da imortalidade. Sendo assim, faz sentido questionar nestes termos: “- *Acreditamos que a morte é alguma coisa?* (ἡγούμεθα τὸν θάνατον ; Fed. 64c2)”. Note-se que a formulação da questão põe em evidência o ângulo em que se pretende investigá-la junto com as demais questões que perpassam a argumentação: τι εἶναι - “ser algo”, traduzindo literalmente, prenuncia uma existência, um ser que mais tarde ganhará formulação ontológica e será uma das maneiras de se questionar em vista da definição de algo. Posta assim, a questão induz o interlocutor a dar uma resposta positiva, entretanto sem o compromisso de dizer o que ela seria. A definição de morte vem a seguir: a separação alma em relação ao corpo.

- *Que outra coisa, pois, senão a separação da alma e do corpo* (Ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν;)? *E, nesse caso, ‘estar morto’ significa isto mesmo: que o corpo, uma vez separado da alma, subsiste em si e por si mesmo* (αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγόνειναι), *à parte dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, subsiste em si e por si mesma* (αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι), *à parte dele. Ou será a morte algo diverso do que dizemos?* ”⁸⁰. (Fed. 64c3-9).

---

80 Vale notar uma sutileza no texto original. Ao se referir à separação e consequente isolamento do corpo, Platão utiliza o verbo γίγνομαι, enquanto que ao falar do isolamento da alma o verbo escolhido é o verbo εἶμι. Os dois verbos, que nessa passagem ainda não possuem sentido filosófico, ao longo da investigação marcarão a importante diferenciação entre a instabilidade e corrupção do γεγόνειναι, da γένεσις em contraposição à imutabilidade e fixidez do ser inteligível e do que tem familiaridade com ele, como ocorre com a alma. Tais distinções de gênero constituirão, ao longo do texto, as diferenciações entre os domínios sensível e inteligível aqui esboçadas.

Assim definida, a morte consiste no estado no qual a alma está separada do corpo. Ao mesmo tempo se deve notar o processo dessa separação, no qual o corpo se torna isolado da alma e, do mesmo modo, a alma passa a existir por si mesma separada dele. Apartados, corpo e alma mostram a partir daí naturezas distintas, cujo conflito é compreendido, vale adiantar, pela racionalidade. É posto em questão, desse modo, a natureza da alma e de sua Inteligência na figura do filósofo, que aceita de bom grado a sua condenação. Para o homem que filosofa, é natural desprezar (ἀτιμάζειν) os prazeres corporais e tudo o que se refere a ele para se ocupar dos cuidados que dizem respeito à alma (Fed. 64e). O desapego pelo que constitui um cuidado ou adorno do corpo e o consequente voltar-se para a alma (πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετράφθαι, Fed. 64e6) consiste no exercício de morte no qual o verdadeiro filósofo (ἀληθῶς φιλόσοφος, Fed.64e2) se empenha.

O filosofar origina, assim, este afastamento da alma em relação ao corpo que se dá pelo desprezo, tanto quanto possível, dos apelos e dos prazeres corporais (καθ' ὅσον δύναται ἀφεστάναι αὐτοῦ, Fed.64e5). Tal postura de afastamento do corpo descreve, deve-se observar, um traço do perfil do filósofo que, diferentemente da maioria, vê a morte como a oportunidade para emancipar a alma e torná-la, assim, livre das aflições geradas por ele. A visão positiva da morte é construída com a intenção de fazer um discurso em defesa do filósofo condenado no qual se apresente, ao mesmo tempo, uma explicação filosófica e uma justificativa racional e por isso plausível para a imortalidade.

Diante de tal propósito, o texto vai dispor dos elementos e do foco sob os quais uma investigação deste tipo se torna possível. O desligamento progressivo da alma em relação ao corpo, que acontece nesse exercício de preparação para a morte, torna-se, desse modo, a circunstância apropriada em que se deve examinar o pensamento por apresentar a alma isolada nela mesma (αὐτὴ καθ' αὐτήν), livre de influências e perturbações, e assim ter suas características racionais ressaltadas.

“- E o que dizer quanto a adquirir a sabedoria (Τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν;): é ou não o corpo obstáculo (ἐμπόδιον) quando aceitamos associá-lo nessa procura? Mais concretamente: há uma dose de verdade naquilo que os homens apreendem, por exemplo, pela vista e pelo ouvido, ou (como os poetas por aí repetem à saciedade...) nada do que vemos ou ouvimos é seguro? E refiro-me apenas aos sentidos da vista e do ouvido, porque,

se estes não são seguros e exatos (καίτοι εἰ αὐται τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσιν μηδὲ σαφεῖς), os outros muito menos o são, dado serem, suponho, ainda mais falíveis (φαυλότεραί). Ou não achas?

- Mas decerto!

- Ora - prosseguiu-, em que condições a alma atinge a verdade (Πότε οὖν, ἢ δ' ὅς, ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται)? Pois quando tenta qualquer tipo de indagação com o auxílio do corpo, é certo e sabido que este a induz em erro... (ἐξαπατᾶται ὑπ' αὐτοῦ)'' (Fed. 65a9-b).

Convém notar a almejada condição em que é dado o pensar: a alma atua plenamente, sem impecilhos, e desse modo atinge a verdade⁸¹. O texto atribui um papel negativo ao corpo por constituir um impedimento para a aquisição disto que parece ser um dos alvos da inquirição: a φρόνησις. De modo incipiente, essa última passagem sugere, de antemão, a noção de alta inteligência que será edificada ao longo do diálogo. O pensar nos termos da φρόνησις está vinculado à verdade e ao ser, livre das influências corpóreas, o que confere a ele uma superioridade cujo sentido começa a ser construído nesta etapa inicial da investigação. Diferentes deste estado estão as sensações que, por não se mostrarem exatas e claras para uma investigação (Fed. 65a10), demonstram a insuficiência do corpo e a consequente legitimidade da alma para a aquisição desta condição correspondente ao estar morto que o filósofo almeja. Dado que a realidade e a verdade, que interessam ao filósofo, apresentam-se apenas na atividade do raciocínio (λογίζομαι)⁸², o pensar ganha foco e deve ser paralelamente objeto de estudo na medida em que se mostra relevante para a análise dos temas que compõem a argumentação sobre a boa morte do filósofo.

O desapego em relação ao corpo apresenta, com este argumento, motivos existenciais e epistemológicos, os quais encontram no exercício do pensamento a via para uma explicação razoável sobre a morte e sobre a vida ao modo da filosofia e na φρόνησις um dos seus objetivos. Desse modo, o texto não demora em oferecer, cabe

81 O sentido do termo nesta passagem está, e geral, associado à noção de sabedoria, conhecimento e inteligência. Robin traduz : “*posseder proprement l'intelligence*”- Platon *Phédon*, in Editions Belle Lettres, Paris, 1957 ; Dixsaut: “*et quand il s'agit de se mettre à penser*” Platon, *Phédon* GF Flammarion, 1991. Opção semelhante à que temos na tradução portuguesa faz Gual: “[...] *de La adquisición misma de La sabiduría?*” *Fedón*, Editorial Gredos, Madrid, 1997. Trata-se da primeira ocorrência do termo. Interessa examinar e discutir ao longo da análise os sentidos que ele adquire e como esses se relacionam com aquilo que descreve uma teoria da racionalidade no diálogo.

82 Fed. 65c2: “*Por conseguinte, admitindo que a natureza das coisas possa, em certos aspectos, se apercebida, não será justamente pelo raciocínio?*” (Ἄρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι εἶπερ που ἄλλοθι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων;)” Tal é o caráter em que o diálogo sugere a aquisição do conhecimento, a saber, como uma manifestação da realidade dos seres na atividade racional. Esta descrição será novamente formulada em 79d e demonstrada no final do diálogo.

notar, a visão de uma alma cuja principal característica, para não dizer quase única, é a racionalidade. Com o processo de afastamento do corpo, não estão em questão outras afecções que não sejam da ordem da atividade racional ou que não digam respeito a sua natureza inteligente, que a esta altura está para ser estabelecida. Assim, a narrativa da separação entre alma e corpo acentua o caráter racional da alma e põe, em certa medida, os objetivos, o sentido e a operacionalidade da atividade inteligente a partir desse exercício de separação. O perfil do pensamento vai sendo revelado ao passo que se realiza a crítica e a recusa das sensações e de concepções vulgares sobre a morte e sobre temas como as virtudes e o conhecimento.

1.3 Primeiro sentido de φρόνησις: pensamento puro

Realizadas as primeiras considerações sobre a morte e o sentido em que se deve conceber o pensar, vale analisar passo a passo como aparece o tema do pensamento. Nesse contexto de progressivo desligamento do corpo que constitui o filosofar a alma está em situação cada vez mais apropriada para o raciocínio. Ao mesmo tempo, ao livrar-se de qualquer influência do corporal, está em condições de almejar o seu objeto de desejo, o ser (ὁρέγεται τοῦ ὄντος, Fed. 65c9). Diante disso, logo se reconhece a necessidade de averiguar o caráter desta racionalidade e dos elementos que a ela se referem. Vale observar que ainda sem ter exposta a sua inteligibilidade, nem definido o seu estatuto ontológico, os temas que devem receber tratamento filosófico são dispostos para auxiliar na composição de uma distinção entre os domínios sensível e inteligível, fundamental para elucidar a atuação pensar:

“- *Passamos a outro ponto: afirmamos que existe qualquer coisa como seja o “Justo”, ou não?* (Τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;)

- *Por Zeus, claro que sim.*

- *E o mesmo em relação a “Belo” e “Bem”?* (Καὶ αὖ καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν;)

- *Contudo, alguma vez já os viste com os teus próprios olhos* (τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες)⁸³?

- *Não, de modo algum.*

- *Será que os apercebeste por qualquer outra sensação física?* (Ἄλλ' ἄλλη τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν;). *Falo em geral, incluindo, por exemplo, a Grandeza, a Saúde, a Força, em resumo, a realidade e todas as demais coisas, aquilo que cada uma delas preciosamente*⁸⁴ *é* (καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἁπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν). *E, ou pelo corpo se chega à contemplação da absoluta verdade delas* (τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται), *ou então o processo é outro, e aquele de nós que mais profundamente se dispuser a meditar* (διανοηθῆναι) *na realidade mesma das coisas que observa é quem mais perto está da de atingir o conhecimento* (γινῶναι) *de cada uma delas.*” (Fed. 65d3-e4).

O excerto oferece uma primeira descrição acerca do que se pode conceber como um trabalho intelectual, oposto às percepções advindas dos órgãos dos sentidos. Dada nos termos da cognição (γινῶσκω), tem-se o trabalho intelectual do διανοέω, no qual a alma conhece a essência (οὐσία) daquilo que examina. Apreender a essência, a realidade dos objetos em exame quer dizer o mesmo que contemplar a verdade deles. Conhecer consiste, assim, neste tipo de apreensão que tem em vista o τι εἶναι, presente nesta noção de δίκαιον αὐτὸ, καλόν αὐτὸ e ἀγαθόν αὐτὸ. O bem, o belo e a justiça, tal como quer o filósofo, não podem ser conhecidos pelas sensações e devem ser, desse modo, apreendidos exclusivamente por esta atividade do pensamento, revelando-se, portanto, serem da ordem do intelecto. Cabe notar que o τὸ αὐτὸ que acompanha as noções sugeridas e mesmo a οὐσία não são ditas ainda no registro da ontologia. Apesar de evocar a noção abstrata desses conceitos, parece precipitado dizer que o texto faz nesse instante referência às Formas. O que está em jogo é, primeiramente, delimitar o verdadeiro objeto da alma e o modo como o filósofo deve proceder para atingi-lo. A nova perspectiva que está sendo proposta a partir daqui, a da θεωρία, contemplação das

83 Observe-se a partir daqui o uso do verbo ὁράω e o termo ὅψις enfatizando a visão sensível em contraposição à imagem que se obtém pelo trabalho intelectual da alma. Este verbo passa a partir de agora a denotar a inferioridade da percepção sensível ao mesmo tempo em que o verbo εἶδον assume o sentido de visão inteligível, isto é, a visão capaz de apreender os seres inteligíveis.

84 Cabe uma notar que o termo correto seria “precisamente” e não “preciosamente”, como traz a tradução.

coisas⁸⁵ desfaz o equívoco de tomar o corpo como instrumento para o conhecimento e atribui de vez este papel à alma.

A partir da oposição corpo - alma, sensação – intelecto, a dicotomia sensível – inteligível que começa a ser delineada ganha definições mais específicas e se mostra decisiva para uma pesquisa filosófica. É importante estabelecer as diferenciações entre alma e corpo, na qual se verifica que o corpo é distinto da alma, não se confunde com ela e é o abrigo das sensações, por, isso, também das contrariedades que elas podem apresentar umas com as outras⁸⁶. Por conta disso, é incapaz de conhecer a verdade acerca do que investiga, tal como propõe a filosofia, uma vez que as sensações não oferecem qualquer dado de modo claro e preciso. O corpo não constitui, assim, um instrumento seguro para uma análise, mas ao contrário, confunde e perturba alma, como visto até aqui. Por outro lado, a alma se mostra capaz de conhecer e é desejante do que é real e verdadeiro, características que obrigam o filósofo a averiguar mais detalhadamente a αὐτὴ καθ'αὐτὴ no desenlace desta separação. Dito de outro modo, a alma por ela mesma apresenta a conduta do filósofo e sua posição perante vida e morte ao narrar a maneira como ele lida com as perturbações dos sentidos e de que maneira o pensar age nesse contexto.

“- Ora, isso, só poderá realizá-lo em plena pureza o homem que, na medida de suas forças, for ao encontro delas exclusivamente pela via do pensamento abstraindo dele o recurso à vista ou qualquer um dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão (Ἄρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρῶτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἑκαστον, μήτε τιν' ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε [τινὰ] ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ): que, utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura se lança na caça de cada uma das realidades em si mesmas e sem misturas (αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς ἑκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων), liberto

85 Fed. 66e1: καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα

86 Vale ter em vista aqui o que o diálogo sugere logo nas primeiras cenas de Sócrates na prisão e o seu comentário ao se livrar dos grilhões: “- *Que coisa estranha, amigos, essa sensação a que os homens chamam de prazer! É espantoso como naturalmente se associa ao que passa por ser o seu contrário, a dor! Ambos se recusam a estar presentes ao mesmo tempo no mesmo homem; e, todavia, se alguém persegue e alcança um deles, é quase certo e sabido que acaba por alcançar o outro, como dois seres que estivessem ligados por uma só cabeça. (...) Ora, estou acreditando que é também o que acontece comigo: à sensação de dor que a corrente me provocava na perna, é agora o prazer que manifestamente lhe vem no calço...*” (60b3-c). O excerto sugere ser a condição de humanidade, isto é, da alma ainda associada ao corpo, um estado no qual a alma ainda experimenta as diferentes sensações. O corpo nesse contexto constitui o lugar para a recepção dessas sensações e, portanto, o lugar onde se apresentam oposições, as quais só podem advir do sensível, como prazer e dor. A contrariedade, tema que será discutido no diálogo, vale adiantar, não é aceitável segundo a concepção de alma racional, una e invisível que está sendo formulada.

até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo - ciente de quanto esta perturba a alma e a impede de adquirir a verdade e sabedoria (ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν), quando ambos se associam. Ou não te parece que se alguém existe com a possibilidade de atingir o real (τοῦ ὄντος), é este mesmo?” (Fed. 65e5-66a8).

O afastamento da alma em relação às sensações é dado nos termos da purificação. Nesse contexto, o pensamento é claramente o agente que promove tal distanciamento e, assim, o responsável pelo processo de purificação. Aquele que busca adquirir o ser deve ter no pensamento o meio de emancipar-se das sensações, de modo a não se deixa arrastar, influenciar por elas e desse modo não permitir que estas imponham obstáculo à atividade racional. O texto oferece a busca do conhecimento análogo ao de uma “caça às realidades”, que sugere, de um lado, a dificuldade do pensamento agir nesse contexto de separação e, por outro, o benefício de ter a alma, e o pensar, tornando-se com isso puros (καθαρός) e sem mistura (εἰλικρινής). Διάνοια e λογισμός mostram essa atividade racional que nesta circunstância oferece o pensamento, do mesmo modo, como uma faculdade em processo de κάθαρσις, ou seja, em contínuo distanciamento do corpóreo tanto quanto possível⁸⁷. Note-se que o trecho apresenta nesta relação o pensamento como agente e paciente, na medida em que este promove a purificação e, ao mesmo tempo, se beneficia dela ao se tornar puro e livre para atuar na aquisição dos alvos maiores: converter-se em alta inteligência e apreender a verdade⁸⁸. No processo de purificação, ainda não se tem, todavia, a descrição de seu modo excelente como quer o filósofo. Entretanto, não se deve descartar que nessa fase, em que o sentido da φρόνησις como condição excelente da razão começa a ser formulado, essa noção de pureza que o texto sugere serve aos propósitos de exaltar e oferecer uma noção de excelência ao modo filosófico. Diferentemente de uma noção baseada em distinções de ordem social, pretende-se agora uma superioridade intelectual que se busca a partir de uma purificação cuja concepção foge à noção que se tem nos

---

87 Chen op. cit. p. 17

88 Vale verificar a afirmação de BRÉHIER: “Mas no Fédon, ele trata da purificação do pensamento, não se poderá obtê-lo se não for pelo próprio pensamento, que é, portanto, às vezes o ser a se purificar, às vezes o meio de purificação; temos sobre isso a declaração expressa do Fédon (69c): pensamento é um ‘meio de purificação’ (katharmos). Para ele, a katharsis consiste, na verdade, na conversão de um ‘pensamento impuro’ na direção de ‘um Pensamento puro e infalivelmente perfeito’, que age sobre o ser através do alcance e dos efeitos disto que aqui se considera o pensamento em seu estado excelente e para ele constitui a Forma Pensamento. Bréhier, E., “Aretai Katharseis” in *Etudes de Philosophie Antique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955; p.241.

ritos tradicionais sendo, ambos, dados no registro da inteligência⁸⁹. Assim, parece coerente que faça parte da alta inteligência, que constitui a φρόνησις, o desapego das paixões, desejos e sofrimentos do corpo⁹⁰, tal como o desprezo por honrarias e outras vilanias, sendo o conhecimento a busca intelectual propícia para isso e a verdade, definida como nítido e sem mistura, o guia (Fed. 66b7).

Cabe observar que o pensamento é oferecido como a única atividade da alma, através da qual apresenta o seu caráter enquanto distinta e afastada do corpo. A descrição da purificação que o pensamento promove, tal como se apresenta, revela que ele próprio, aparentemente, consiste no único elemento que resiste a esse afastamento, sendo, portanto, apropriado para supor o conhecimento do que é distinto do sensível e que concerne à alma. Este movimento de afastamento que descreve a alma, mesmo sem a intenção de defini-la, oferece uma noção a seu respeito, na medida, vale dizer, do que parece necessário para a investigação sobre a imortalidade. Se tomarmos a alma por sua capacidade e atividade de inteligência, que é o que interessa ao nosso estudo, é conveniente examinar como este pensamento é capaz de mover a alma em direção aos seres inteligíveis, ou melhor, de que modo e por quais razões a alma se move, de que maneira isso constitui o pensar.

A pista encontrada por Sócrates para um exame racional é pautado pela verdade e tem a consciência de que a alma por ela mesma, no exercício do pensamento é a via adequada para o conhecimento⁹¹. Assim, na função de agente purificador, o pensamento separa o que não constitui uma qualidade que colabore para o conhecimento, as sensações, e se põe a contemplar o que está em exame pela própria alma, o que em

---

89 Para Louis Moulinier, “*katharsis*” em geral assume o significado de limpar, tornar livre de mistura, purgar. Os termos *katharos* e *katharein* são os termos que em geral exprimem a pureza no domínio da inteligência, como parece ser o sentido privilegiado no *Fédon*. As ocorrências desse significado nesse domínio fazem referência à limpidez do oráculo, ou quando *katharos* significa “claramente”. O autor explica: “[...] os Gregos conceberam uma pureza das coisas e uma pureza do espírito que, entre essas coisas está a verdade e, dentro dela, a sinceridade; esta noção eles exprimiam pelo adjetivo *katharos*, que ainda é muito material e que implica, às vezes, um juízo de valor inteiramente moral.” Em toda a sua obra, Moulinier nota a presença da noção de materialidade no que diz respeito ao tema da purificação, tanto na perspectiva física do mundo quanto no plano abstrato. O valor material da pureza é transposto para outras perspectivas, como o da moralidade e o da intelectualidade. Na medicina, o termo *katharsis* se apresenta em todo o tipo de evacuação ou escorrimento, seja esse escorrimento natural, como a menorria, ou um escorrimento causado por alguma patologia. Os dois sentidos que o termo possui na linguagem médica designam tanto a eliminação de um mal quanto uma evacuação que restabelece uma ordem, uma harmonia. Moulinier, L. *Le Pure et Le Impure dans La Pensée des Grecs- De Homère a Aristote*; Librairie Klincksieck, Paris, 1952, 167-170.

90 Fed. 66c2: “*Paixões, desejos, temores, futilidades e fantasias de toda ordem* (ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας).”

91 Fed. 66b3, 7: “*Provavelmente, há uma espécie de pista [que por meio da razão] nos guia nas nossas pesquisas* (Κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπὸς τις ἐκφέρειν ἡμᾶς [μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει]).”

outras palavras representa a sua autonomia. Somente a partir desta liberdade que consiste no desapego da alma e na consequente autonomia do pensamento que os objetos almejados parecem atingíveis: um grau de saber do qual o filósofo é amante⁹² que corresponde, ao que tudo indica, ao pensar em seu modo excelente.

Convém verificar, desse modo, o sentido dessa pureza dada pelo processo racional que o filósofo pretende defender para compreender melhor o tipo de objeto desejado na filosofia. O puro (καθαρός) é análogo à clareza e à precisão, anteriormente referidas como qualidades ausentes nos dados fornecidos pelos sentidos, e constitui um atributo supostamente comum em relação aos objetos aspirados pelo filósofo: a verdade, os seres e os deuses que encontrará no destino após a morte (Fed. 66e). Nas passagens onde Sócrates confessa ter esperança em obter um bom destino *post mortem*, a κάθαρσις aparece como a preparação apropriada e necessária para este fim. Tem-se claramente a identificação desta purificação ao que é divino, denotando a proposta de atribuir um caráter intelectualista àquilo que tradicionalmente é visto no âmbito da religiosidade:

“(...) assim, pois, uma vez resgatados da demência (ἀφροσύνης) do corpo, é razoável se supor que gozaremos da companhia de outros seres igualmente puros e conheceremos por nós mesmos (γινώσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν) tudo o que é sem mistura, o que equivale talvez a dizer, a verdade (τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές): pois só ao impuro não deverá ser permitido tocar o que é puro'. Aqui tens, Símiás, o que, quanto a mim, não deixarão de sentir e comentar entre si todos aqueles que efetivamente amam a sabedoria (πάντας τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς). Ou não concordas?” (Fed. 67a6-b4).

O processo da κάθαρσις apresenta a sua finalidade metafísica. Não seria um erro dizer, de acordo com esta última passagem, que os termos em que se coloca a questão religiosa da vida após a morte recebe a sua versão filosófica, na qual o domínio dos deuses tem uma natureza tal que pode ser atingida após a alma se desvincular do corpo. O propósito de um argumento acerca da purificação está justamente em propor o gênero deste domínio dos deuses que o filósofo pretende alcançar. Entretanto, disto depende uma minuciosa investigação sobre a alma e, assim, sobre a faculdade e o processo responsável para esta aquisição. Nesses termos, convém especificar no que consiste a

---

92 Fed. 66e1: “Então sim, ser-nos-á dado, ao que parece, alcançar o alvo das nossas aspirações, a sabedoria de que somos amantes (καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἔρασται εἶναι, φρονήσεως).”

purificação para o filósofo, o qual possui uma noção específica de morte e uma vez que dela se dá todo o processo para atingir o bom destino tão almejado. O discurso da antiga tradição (πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, Fed. 67c6) chama de κάθαρσις o que para o filósofo consiste na morte, a total liberação da alma em relação ao corpo (Fed. 67d4-5). Ora, então qual seria, diante disso, a vantagem de se purificar na filosofia? E poucas palavras, a postura de desapego do filósofo é um ensaio para a condição de total desvinculação das coisas que dizem respeito ao corpóreo, ao físico, na qual a alma em breve, no caso de Sócrates, se encontrará (Fed. 67d).

A começar, o objeto do qual os filósofos se dizem amantes, mais especificamente no gênero desse objeto, constitui um dado importante nessa purificação. Os homens comuns enfrentam a morte movidos pelas afeições que mantêm em vida humana e aparentemente pretendem mantê-las na condição de mortos, mostrando-se, assim, apegados ao corpo e ao que é relativo à vida humana (ἀνθρώπινος, Fed. 68a3). O filósofo, ao contrário, se move pelo desejo de se reunir a seres divinos descorporificados, identificados aos seres da ordem inteligível, como se verá mais adiante, uma vez que reconhece pela filosofia ser a desvinculação do que é relativo à condição humana como algo positivo⁹³.

Outro ponto importante acerca dessa racionalização sobre a morte diz respeito a uma certeza, uma convicção (σφόδρα γὰρ αὐτῷ ταῦτα δόξει, Fed. 68b3) que se adquire sobre eles pela filosofia, como a do bom destino após a morte para aquele que filosofou. Tal convicção, deve-se reparar, dá-se pela via racional e tem em vista, junto à pretendida estadia com os deuses (Fed. 69c-d6), a aquisição de um estado de pureza dito φρονήσεως, do qual são amantes os filósofos e no qual ele terá a desejada sabedoria⁹⁴. Tem-se ressaltado novamente neste argumento os dois aspectos da φρόνησις, sua conotação de sabedoria, alto conhecimento e uma condição de pureza da alma. De

⁹³Sobre a função do misticismo que Platão apresenta no *Fédon* Brehier pergunta: “Poderíamos ser tentados a considerar o misticismo como um simples meio de intelectualismo; de fato, uma boa parte dos argumentos que convida purificar a alma da impureza do corpo (65b-66c) insistem sobre as razões intelectuais da purificação [...]; mas podemos crer que as noções religiosas introduzidas com um semelhante acento sejam simples metáforas literárias?”; Bréhier op. cit., p. 237. Compatível, em parte, com a nossa análise, Moulinier comenta: “Uma tal doutrina é, no fundo, a mesma que a dos Mistérios, que, por sua vez, não prometendo mais que as purificações libertadoras, prometem uma felicidade divina no outro lado”; Moulinier op.cit, p. 359. Sem pretensões de responder a estas questões de cunho religioso, importa observar a construção de uma concepção de depuração racional em benefício da alma que consiste na filosofia.

⁹⁴ Fed. 68b4: “Pelo menos, meu caro amigo, assim devem pensar os filósofos que o são de fato, pois é neles que em especial se firma esta convicção de que em nenhum outro lugar, a não ser ali, lhes será dado alcançar a autêntica sabedoria (μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἄλλ' ἢ ἐκεῖ), e Fed. 68a7: “alguém que ame deveras a sabedoria (φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῷ ὄντι ἐρῶν) e sinta em si enraizada essa convicção (...)”.

maneira incisiva, o texto apresenta tal estado e esse alto conhecimento possível somente com a total separação entre alma e corpo e, portanto, inatingível inteiramente durante a vida. O que pode parecer uma afirmação frustrante para aquele que se empenhou em filosofar, demonstra, na verdade, o tipo de crença que o exercício racional dá subsídios. Em outras palavras, trata-se de apresentar os pilares inteligentes que sustentam a crença da imortalidade da qual Sócrates não abre mão e que justificam o seu destemor, sendo a atividade do pensamento atuando livre de influências diversas a base principal para uma convicção:

“[...] Pelo menos meu caro, assim devem pensar os filósofos que o são de fato, pois é neles que em especial se forma a convicção de que em nenhum lugar, a não ser ali, lhes será dado alcançar a autêntica sabedoria. E se isto é exato, nada mais absurdo (ἄλογία), portanto, como dizia há pouco, do que um homem dessa tẽmpera recear a morte...” (Fed. 68 a-b).

Outros adjetivos se somarão às vantagens que pode trazer o exercício da filosofia. As virtudes como coragem (ἀνδρεία, Fed. 68c5) e temperança (σωφροσύνη, Fed. 68c8) são aquisições do filósofo ao longo de uma vida dedicada ao pensar e aos cuidados da alma. Diferentemente da noção vulgar de coragem e temperança, a aquisição da verdadeira virtude se dá com conduta de desapego que se realiza pelo exercício do pensamento. Para a maioria ser corajoso consiste em enfrentar o que lhes causa temor, como a morte, sendo, neste caso, o próprio medo a causa da ação. De maneira similar, o ser temperante consiste, para o não filósofo, em certo comedimento imposto justamente pelo desregramento que o acomete, sendo a intemperança, portanto, a causa da temperança (Fed. 68d-69a4). As ações, para o vulgo, tem origem na irracionalidade das emoções, afecções das quais a alma do filósofo está treinada em não se deixar influenciar e pode, assim, agir guiado pela razão.

“- Ora, meu caro sımias, talvez não seja esse o processo adequado de troca devido à virtude, esse de trocar prazeres por prazeres, sofrimentos por sofrimentos, receios por receios – uns maiores por outros, menores –, como se de moedas tratasse! Talvez que, pelo contrário, haja uma única moeda adequada, capaz de assegurar a validade de todas essas trocas – a Razão - (ἀλλ' ἢ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις). Sim, talvez só com ela [e mediante ela] se possa de verdade [comprar e vender] coragem, temperança, justiça, numa palavra, a autêntica virtude que é a que vem acompanhada de razão (συλλήβδην ἀληθὴς ἀρετή, μετὰ φρονήσεως) [...]” (Fed. 69a6-10).

A relação do filósofo com o corpo e, de maneira mais abrangente, sua postura diante das questões humanas mostram a especificidade de uma ética baseada na inteligência. Aqueles que dedicam a vida à filosofia trocam os apelos e os prazeres corporais pelas virtudes e, assim, procuram se depurar do modo mais apropriado (Fed. 69a-b), que constitui o cuidado da alma. Esses almejam aquilo que, por analogia, poderia ser considerado a única moeda correta: a *φρόνησις*, a qual deve prevalecer sobre todo e qualquer tipo de troca, ou tentando apreender mais profundamente o sentido da analogia, o valor superior a qualquer moeda que se possa adquirir. Diante de tal relação cabe analisar a analogia a fim de verificar a noção de valor e de superioridade que o argumento sugere. A argumentação se utiliza de analogia cujo objeto, a moeda, representa a instabilidade dos paradigmas em que o homem comum se baseia para atribuir valor. Note-se que se tem sugerido assim a distinção entre dois planos, no qual fica aparente a dicotomia entre um valor de uso, que se refere à troca de um prazer pelo outro, e um valor real, a *φρόνησις* e as verdadeiras virtudes. Como objeto desprovido de valor intrínseco, a moeda em seu uso comum demonstra por contraste a superioridade da *φρόνησις* que é dada como objeto em si mesmo valioso. Sua importância consiste justamente na função de promover as virtudes, a qual o filósofo compreende quando se dispõe a procurar aquilo que é de mais alto valor e descobre ser a própria *φρόνησις* a fonte dos bens. Tal relação difere, desse modo, das trocas e das escolhas que se realizam no plano da simples permuta, onde não há nenhuma verdadeira aquisição, visto que aí os objetos são efêmeros. As relações para o homem comum constituem uma relação de substituição, uma vez que esse efetua uma permuta entre objetos cujo valor é o mesmo, enquanto o filósofo, ao contrário, tem em vista a troca de algo inferior, referente ao corpo, por algo superior, as virtudes verdadeiras⁹⁵, o que consiste em uma verdadeira relação de aquisição.

A vida filosófica como um modo intelectual de purificação garante, assim, a verdadeira aquisição, ou seja, a elevação à condição de alta inteligência, e, por consequência, promove as verdadeiras virtudes⁹⁶. Deve-se notar que as virtudes, assim

---

⁹⁵ Rowe também comenta sobre a inquietante comparação dizendo que a base da comparação não consiste propriamente na troca de valores, mas no valor e na importância dos objetos em questão. Na sua visão, isso ajuda a pontuar a *phronesis* equivalente a sabedoria, que não consiste em mais um objeto dentre tantos outros a ser trocado. Plato *Phaedo* texto estabelecido e comentado por C. J. Rowe Cambridge University Press, 1996 (Cambridge Greek and Latin Classics) p. 149-150.

⁹⁶ Yvon Brès compreende a perspectiva que Platão lança sobre a *arete* da seguinte forma: “*Com o Fédon, a alma se arrisca não mais a tornar-se apenas um receptáculo de arete, mas o substituto de arete.*”, (op.

como a φρόνησις, são postas como objetos almejados e, ao mesmo tempo, qualidades passíveis de serem adquiridas com o processo racional de purificação. Não se tem aqui uma noção de ἀρετή que, embora aliada ao exercício do pensamento, consiste no que se poderia dizer uma ideia de justiça, de coragem ou de temperança. Trata-se, ao que parece, de sugerir uma noção de verdadeira virtude relacionada à noção de inteligência, a qual recebe nessa argumentação seus primeiros contornos. Do mesmo modo, pretende-se argumentar acerca do teor racional de sua aquisição de modo a qualificar e especificar a conduta do filósofo. Assim, as virtudes, tal como a φρόνησις, consistem em qualidades dadas pelo exercício do pensar ao modo da filosofia e podem ser referidas, como se vê, nos termos da purificação. Uma vez a alma depurada, ela está dotada de virtudes verdadeiras e, portanto, livre de apresentar aparências enganosas (σκιαγραφία) de virtude.

A partir dessa argumentação, note-se que se agrega à noção de alto pensamento, dito nos termos da φρόνησις, a noção de autêntica virtude, da qual ele é também responsável (καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἤ., Fed. 69c2). A dupla face do pensamento, como resultado do processo e, ao mesmo tempo, agente que o promove, mostra que a aquisição da verdadeira virtude corresponde à aquisição do estado de alta inteligência que pressupõe a φρόνησις. Estar na condição da φρόνησις pressupõe ter adquirido a alta inteligência pelo processo do próprio pensamento se tornando, desse modo, possuidor das virtudes. Assim, ao mesmo tempo em que se tem à mostra alguns dos seus atributos, sugere-se a valoração do pensar em seu mais alto nível: virtuoso, puro e autêntico, por isso, condição almejada pelo filósofo. Nos papéis de agente e paciente, o pensar neste nível se apresenta como o cume da atividade intelectual, na qual a alma se encontra em total independência do corpo, apesar da convivência com ele, e demonstra atingir, por conta disso, as coisas em seu modo puro, ou em termos filosóficos, verdadeiro. Tal pureza lhe permite um grau de compreensão acerca de um gênero distinto, diferente do corpóreo, identificado à condição de estar morto, que constitui a peculiaridade do seu alcance. A purificação torna salientes suas distinções e as distinções do que a ele se refere, deixando claro que a sua atividade se dá em torno deste gênero incorpóreo, diferente do sensível, e tem em vista o que é verdadeiro. Do mesmo modo, note-se que sendo as virtudes atávicas ao seu exercício, o pensar em

---

cit., pág 193). Já Monique Dixsaut, na nota 104 de sua tradução, diz: “[...] o resultado da purificação pelo pensamento é a katharsis, isto é, resultado do que foi purificado, as virtudes. Puras de qualquer erro, aos quais concernem seus termos de aplicação, as virtudes se tornam moderação, justiça etc.[...]”.

busca de sua excelência constitui o ponto em que racionalidade e moral são ligadas no diálogo e revela, assim, o teor ético da investigação sobre a imortalidade e da vida segundo a filosofia.

Dadas as aquisições do exercício do pensamento na filosofia, a defesa da conduta do filósofo mostra seu valor e seu modo de operar. O pensamento tem exposto nos termos da *κάθαρσις* a sua função no contexto do diálogo: dignificar a vida do filósofo o deixando pleno de virtudes, conferir-lhe algum grau de conhecimento⁹⁷, tornar a alma pura e se tornar, com isso, cada vez mais puro, ou seja, livre para pensar. A abrangência desta noção de pensamento puro ou pensamento livre do corpóreo não tem seu caráter inteiramente exposto, mas, note-se, é afim e está dentro da proposta de investigação da imortalidade como permanência após a morte do corpo, como sugerido anteriormente. Além disso, vale notar que o diálogo elenca através dos vários argumentos utilizados na investigação as características do pensamento e, por enquanto, importa ressaltar as duas importantes atribuições que a noção de *καθαρός* oferecem analogamente e que passam a integrar o conjunto de qualidades do trabalho racional: processo e autenticidade, este último vinculado à *ἀλήθεια*. Da mesma maneira, o *καθαρός* apresenta clareza e precisão como qualidades referentes aos seus objetos e, portanto, compartilhada pelo pensamento. Analogamente referida pela *κάθαρσις*, a operacionalidade dada nos termos da *διάνοια* e *λογισμός* que, conduz à excelência da razão, tem proposto seu valor depurativo. O que na purificação é dado como separação e afastamento, mais adiante será revelado como o discernimento de objetos específicos, mas que por enquanto constitui um processo de desapego promovido pela filosofia de valor moral. Tais noções farão parte da concepção de ciência que o diálogo evocará mais adiante e compõem, a partir de então, as características da atividade racional a qual sofrerá ao longo do diálogo as devidas formulações filosóficas.

---

97 Pakaluk considera que a desvinculação depuradora que trata o texto se dá em graus. Aos poucos a alma vai se aproximando do estado em que permanecerá quando estiver inteiramente pura, liberta do corpo. Ele entende que, ao ligar a noção de purificação com o treino para a morte, Platão sugere ser possível a depuração em vida, mesmo sendo, obviamente, limitada “*Podemos imaginar também que parte do objetivo de Platão, ao introduzir a imagem da purificação no SD (argumento de defesa de Sócrates), em 65e6-66a 7 e 67c5-d1, é sugerir que a separação nesta vida difere somente em graus da morte. O processo de remover uma impureza é, naturalmente, um processo para alcançar um grau extremo de uma qualidade que já é presente. Dizer que ‘nós não podemos conhecer nada puramente na companhia do corpo’ (64e4) implica dizer que nós já conhecemos algo, em algum grau, na companhia do corpo*”. Pakaluk, Michel, “Degrees of Separation in the Phaedo”, in *Phronesis - Journal For Ancient Philosophy*, Brill, XLVIII, 2, Leiden, 2003, pág. 101.

1.4 Subsistência da alma e a faculdade cognitiva

Dado o processo de afastamento e a conseqüente separação entre corpo e alma, as questões acerca de imortalidade são formuladas com vistas para a sobrevivência após a morte. A partir dos próximos argumentos, o foco da argumentação terá em questão a natureza da alma que, como tal, permite sua subsistência. Surge nos termos da filosofia especificações acerca do domínio correspondente ao que a tradição religiosa tem como pós-vida, no qual se apresentam algumas características daquilo que será descrito como o domínio da inteligibilidade e que tem, portanto, a faculdade cognitiva da alma como testemunho de sua presença nesse plano.

“[...] Quem nos garante, de fato, que, ao separar-se do corpo, a alma subsiste algures (οὐδαμοῦ ἔτι ἦ), e não fica destruída e aniquilada (διαφθείρηται τε καὶ ἀπολλύηται) no mesmo dia em que morre? Quem sabe se, logo depois que dele se liberta e sai, não se desvanece como sopro ou fumo, evolvendo-se para não mais deixar rastro de existência (οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ)? Claro que, a verificar-se a hipótese de ela subsistir algures, concentrada em si mesma e liberta (εἴπερ εἴη που αὐτὴ καθ'αὐτὴν συνηθροισμένη καὶ ἀπηλλαγμένη) desses males que mesmo há pouco enumeravas, então sim, haveria fortes e boas razões para esperar que o que diz Sócrates, fosse verdade! Porém aí está uma coisa que requer talvez não pequeno esforço: persuadir e provar (οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως), nada mais nada menos, que a alma existe para além da morte e mantém, de alguma forma, o uso das suas faculdades e entendimento (ὥς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.)” (Fed. 70a2-b4)⁹⁸.

Deve-se, primeiramente, observar que a concepção de alma segundo a tradição entra em conflito com a noção de morte oferecida pelo filósofo até aqui. Ao se levantar, pela voz de Cebes, a possibilidade de destruição e de aniquilamento, coloca-se em

---

98 Vale chamar a atenção para as traduções do termo *phronesis*. Na tradução francesa de Monique Dixsaut, temos esse trecho: “[...] *ela conserva também uma certa força e o pensamento (pensée)*” Dixsaut op. cit. p. Rowe opta por algo próximo da tradução que estamos seguindo: “*tina dinamin: ‘algum poder’, ‘alguma capacidade’, mas será de fato uma capacidade relevante se for para um entendimento (understanding)*” Rowe op. cit. p. 153. Fowler opta por “any power and intelligence” Fowler, H. N. Plato *Phaedo* Harvard University Press Cambridge Massachusetts Loeb Classical Library p.243

questão de maneira mais direta a natureza da alma que está em jogo. A existência da alma separada do corpo esbarra em um problema que diz respeito à sua constituição, uma vez que na morte o perecimento do corpo é visível. Embora o argumento acerca da filosofia como exercício para a boa morte seja aceito, falta detalhar esta natureza que oferece condições para uma possível sobrevivência à corrupção. Dito de outro modo, o diálogo propõe uma análise de planos no qual se pode distinguir corpo e alma a fim de revelar o gênero de cada um e obter, a partir disso, uma explicação acerca da destruição de um e da permanência do outro. Da mesma maneira, é notável a necessidade de demonstrar a possibilidade de rastrear, de conhecer em alguma medida tal subsistência, sendo o pensamento e sua capacidade cognitiva as características sobreviventes e, portanto, úteis para a investigação.

Para isso, o diálogo utilizará duas argumentações que procuram demonstrar a existência. A primeira, que vem a seguir, mostra através da análise do movimento e princípio de geração dos seres vivos que a alma se distingue, em gênero, de tudo o que é corruptível pelo tempo. Na sequência, com a Teoria da Reminiscência se pretende oferecer uma explicação sobre a vivência da alma antes do nascimento em vida humana, ou seja, em um período anterior à sua prisão em um corpo. Ambos os argumentos oferecem uma visão da alma neste domínio distinto e, por conseguinte, do pensamento como faculdade do conhecimento e de sua atuação como capacidade cognitiva. Cabe verificar as primeiras formulações deste outro domínio, distinto do sensível, no qual a alma supostamente pode sobreviver a partir do argumento da geração e corrupção e dos contrários. Neles são dadas informações acerca da natureza da alma e acerca da concepção de inteligibilidade que o texto pretende construir a partir da concepção filosófica de morte como um estado no qual a alma subsiste.

Uma vez de acordo que a alma sobrevive no Hades, tal como narra os antigos mistérios (*παλαιὸς λόγος*), parece aceitável conceber que as almas que ali habitam regressam renascendo dos que estão mortos. Logo, deve-se admitir que os vivos nascem dos mortos, o que demonstra, portanto, a sua existência no país dos mortos. Se comprovada a validade deste raciocínio, Sócrates e seus amigos teriam encontrado uma maneira de argumentar a favor da imortalidade (Fed. 70c4-d5). O princípio em questão, a saber, princípio da geração, o qual governa a geração dos seres vivos, ganha uma análise que mostrará seus limites em relação à noção de vida e morte, geração e corrupção. Ao propor que as coisas se originam do seu oposto, cabe verificar se nas relações entre opostos esse princípio se apresenta, seja no que diz respeito a situações

opostas como morte-vida, seja nas relações em que estão envolvidos conceitos, como a justiça, o belo e a grandeza. Em outros termos, a análise parte da relação de contrariedade, ἐναντίος, que dá origem, conforme o raciocínio, ao nascimento, à γένεσις (Fed. 70d5-e). Seria comum a tudo o que existe surgir de seu oposto? Esta pergunta de fundo norteia a análise da γένεσις e conduz a investigação de modo a examinar o próprio princípio e qual contexto ele abrange.

Parece evidente que este princípio é presente ao se observar a geração equivalente a uma mudança de estado. O mais fraco pode se tornar mais forte, o mais rápido se tornar mais lento, coisas injustas podem se tornarem justas, o que denota que entre as coisas que são passíveis de transição, ou seja, que podem mudar de estado, a mudança sempre será para o estado contrário (Fed. 71a). Da mesma forma, a argumentação tem em vista o processo de mudança que se dá no intervalo entre um estado e outro que constituem o processo de geração, como diminuição e aumento, aquecimento, resfriamento, separar, unir (Fed. 71a12-b10). O argumento coloca, assim, estado e processo como os pontos a partir dos quais se deve dar a diferenciação de gênero entre o que se analisa. Examinada dessa perspectiva, a morte tem a vida como seu contrário e morrer e nascer são o processo de passagem de um estado para o outro, gerando-se reciprocamente (Fed. 71c). Dado que a alma existe no mundo dos mortos e que o estar morto se origina do estar vivo e o estar vivo, por sua vez, advém do estado de morte, parece inegável que faz parte do processo, assim como o morrer, o reviver (Τὸ ἀναβιώσκεσθαι, Fed. 71d5 72a2)

“- E agora – comentou Sócrates – que caminho vamos nós seguir? Ou bem que nos escusamos a compensar esse processo com seu oposto (mas não será isso deixar a natureza manca? (ἀλλὰ ταύτη χολή ἔσται ἢ φύσις;)), ou bem que a “morrer” teremos de antepor um processo de geração contrário... [...] – E qual em concreto? – Reviver.” (71e8-13).

Trata-se de dois estados e, sobretudo no caso do tema da morte, de planos diferentes em que se analisa a geração. Ainda que não se questione ainda sobre o tipo destes estados, como se dará mais adiante, cabe notar tal divisão e a dinâmica que Sócrates sublinhou no processo de geração. O movimento que descreve a γένεσις é dotado de uma circularidade que garante o nascimento e a morte dos seres vivos com essa a alternância de estados. Tal noção é importante porque sugere a conservação daquilo que morre e renasce, oferecendo, assim, subsídios para a tese de permanência da

alma. Sem um movimento circular que garantisse a alternância entre estados o fenômeno da geração cessaria, uma vez que a mudança que constitui a gênese de morte e vida não aconteceria:

“[...] se os contrários não se compensassem mutuamente, como que numa sucessão circular (ὥσπερὶ κύκλῳ περιούντα), se, ao invés, a geração se processasse linearmente e num único sentido, de um extremo para o seu oposto, sem dar volta na direção do primeiro e vice-versa, bem vêis: todas as coisas acabariam por adquirir a mesma postura, por se sujeitarem a um mesmo estado, e seria o fim da geração... (οἴσθ' ὅτι πάντα τελευτῶντα τὸ αὐτὸ σχῆμα ἂν σχοίη καὶ τὸ αὐτὸ πάθος ἂν πάθοι καὶ παύσαιτο γινόμενα;)” (Fed. 72a11-72b5).

Sócrates parece ter demonstrado, dessa forma, a lógica que subjaz à geração e, ao mesmo tempo, à doutrina da transmigração das almas que narra a antiga doutrina (Fed. 72d6 – e2). Ao mesmo tempo, está diante de um argumento que autoriza a investigação da indestrutibilidade da alma, uma vez que tal lógica dissipa, ao menos por ora, qualquer dúvida acerca da possibilidade de sua existência e, portanto, de sua resistência à morte e destruição do corpo. Convém notar ainda alguns elementos deste argumento. Tal como foi dada, a geração assume como principal característica a transitoriedade entre um estado e outro. Deve-se observar que, embora a argumentação se dê a partir da observação da geração, em um sentido bastante amplo e pouco definido, do que existe - seres vivos, fenômenos da natureza e noções abstratas – tem-se por objetivo encontrar um princípio comum que promove tal existência e conferir a ele uma explicação filosófica, como se viu. O plano em que se dá o exame, vale observar, consiste no domínio dos eventos da vida no tempo de sua duração (βίος), cuja lógica que os organiza mostra um elemento inexorável em meio à mudança que inicia ou finda essa duração: a alma que renasce. Morte e vida são tomados, nessa perspectiva, como circunstâncias transitórias sendo conferido a elas, portanto, certa relatividade em contraste com a conservação da alma que permanece.

Essa parece ser uma estratégia que Sócrates utiliza na argumentação para chegar ao ponto que tinha em mira: demonstrar que algo escapa à mudança dos eventos necessários à vida humana, nascer-morrer. Se a questão de fundo levava em conta a possibilidade de destruição da alma junto com o corpo, a conclusão da argumentação oferece uma noção de exterioridade a esse princípio através do “reviver”, o qual apresenta o processo de geração como movimento cíclico possível e, ao mesmo tempo,

sugere que de tal processo participa justamente algo que resiste a transitoriedade das mudanças. Esse aspecto dúbio do reviver parece importante para fazer a distinção entre seres abstratos e o plano da experiência que o diálogo vai apresentar mais adiante. Embora tenha a sua sobrevivência demonstrada pelo princípio de geração, a alma parece não obedecê-lo na medida em que ela mesma não muda, não se aniquila e permanece, portanto, no mundo do Hades podendo nascer novamente. Sendo assim, sua existência não pode ser tomada tal como existência na natureza e nem sua duração compreendida no tempo de vida, devendo ser ela de um gênero distinto.

Importa realizar tais observações para apontar a construção da noção de domínio em que vai atuar o intelecto. Pode-se entrever, nessa última argumentação, o plano distinto da vida humana e da corporeidade como o ambiente no qual a *φρόνησις* de alguma forma atua dada sobrevivência da alma. O fato de encontrar um princípio que apresente uma lógica para explicar a sobrevivência da alma é, do mesmo modo, um dado que deve ser levado em consideração, uma vez que o pensar, no exercício de sua faculdade, terá como válido para a investigação da imortalidade o que for do âmbito da racionalidade. Dadas as razões para se convencer da subsistência da alma, o diálogo prossegue averiguando as possibilidades de dizê-la nesse domínio, passando a especificar, de agora em diante, a atuação do pensamento.

II. A natureza inteligível

2.1 A reminiscência como ato e operação cognitiva

Após a conclusão sobre a indestrutibilidade e, portanto, sobre a preservação da faculdade intelectual da alma e de sua capacidade cognitiva, os rumos da investigação sobre a imortalidade passam a utilizarem elementos epistemológicos. Parece conveniente que a faculdade intelectual da alma tenha a partir de agora o seu perfil explorado e o resultado de sua atividade analisado para que se possa averiguar em que medida tal produto constitui de fato um conhecimento. Para tal, o texto recorre a Teoria da Reminiscência, um discurso (*λόγος*) já conhecido do círculo de amigos de Sócrates, através da qual se pretende demonstrar, em certa medida, a subsistência e a atuação

intelectual da alma. A concepção de rememoração, tal como o *Fédon* apresenta, ressalta o caráter cognitivo do pensamento, sendo a ἀνάμνησις equivalente à atividade do aprendizado.

Introduzir a Teoria como um argumento que oferece provas (αἱ ἀποδείξεις, Fed. 75a5) da imortalidade parece conveniente aos propósitos da investigação, dado que a ação de rememorar permite ao filósofo fazer deduções sobre um domínio no qual o corpo ainda não tinha nenhuma participação, ou seja, em um ambiente supostamente anterior ao nascimento em vida humana. Considera-se que a rememoração constitui, assim, um testemunho da ação puramente racional e, portanto, a partir da qual se pode deduzir acerca da imortalidade:

“O que aliás, Sócrates – atalhou Cebes-, não vem senão reforçar essa conhecida teoria que trazes à baila (καὶ κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον), ou seja, que o aprender não é senão recordar; segundo ela, é indispensável que tenhamos adquirido, em tempo anterior ao nosso nascimento, os conhecimentos que atualmente recordamos (ὅτι ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὕσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμνησκόμεθα.). Ora, tal não seria possível se a nossa alma não existisse já algures, antes de encarnar nesta forma humana. De modo que, até sob este prisma, dá ideia que a alma é algo de imortal.” (Fed. 72e3-73a3).

A elucidação desta noção de rememoração como aprendizado vem logo a seguir. No exercício de rememorar, a explicação (Ἐνὶ μὲν λόγῳ, Fed. 75a7) dada como resposta correta a um questionamento é possível porque a alma teve conhecimento e uma atividade racional correta neste período anterior⁹⁹. Desse modo, a atividade intelectual em termos do conhecimento e de um arrazoamento correto (ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος)¹⁰⁰ realizados em um estado anterior ao nascimento constitui a condição para que

99 Fed. 73a9-10: “(...) quando interrogamos as pessoas, desde que saibamos interrogá-las, elas são por si capazes de explicar corretamente tudo o que se lhes peça; ora se não tivesses já um conhecimento inato e uma correta visão das coisas, de forma alguma estariam em condições de fazê-lo” (καίτοι εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἷοί τ' ἦσαν τοῦτο ποιῆσαι).” Fowler traduz os termos por “some knowledge and right reason” Fowler op. cit. p. 253

100 Para Dominic Scott esta é uma clara alusão de que a Teoria da Reminiscência constitui, a exemplo do que se tem no *Ménon*, uma teoria do inatismo. Para o autor, a diferença da teoria de Platão em relação a outras teorias do inatismo diz respeito ao dado de ser o conhecimento latente e, sobretudo, anterior ao nascimento. Este dado, no entanto, seria apenas um recurso literário afim com a prova da pré-existência da alma, como pretende o argumento, sendo a Teoria, na verdade, sobre a descoberta de conteúdos inatos. Scott, D. Recollection and Experience - *Plato's Theory of Learning and its Successors* 1995 Cambridge University Press nota 2 p. 16 Embora seja a leitura de muitos intérpretes, vale dizer que esta não é a perspectiva que se privilegia neste estudo. A compreensão de Chen sobre este ponto é bastante afim com o que se entende aqui. O autor chama tal experiência de revivificação de um conteúdo de uma percepção

haja rememoração no estado de vida e uma prova da preexistência da alma em relação ao nascimento em um corpo (Fed. 73c1-3).

Cabe observar, assim, que o tipo de operação do pensamento que a narrativa acerca da ἀνάμνησις propõe consiste na recuperação de dados adquiridos em uma experiência puramente intelectual, os quais são considerados conhecimento e razões corretas. Aprender, ou rememorar, consiste nesta atividade de resgate de conhecimento, operação que pode ser induzida, vale dizer, por diagramas e outras figuras matemáticas. A passagem cita o exemplo para introduzir o tema da indução da reminiscência e da condução do aprendizado. Entretanto, vale dizer que o aspecto cognitivo que se quer apresentar no *Fédon* com a Teoria da Reminiscência se desenvolverá com importantes diferenças em relação ao *Ménon*, diálogo no qual o tema é explorado com vistas, sobretudo, para a questão do aprendizado nos termos de um raciocínio indutivo. Enquanto no *Ménon*¹⁰¹ a Teoria pretende oferecer uma explicação e uma demonstração da capacidade raciocinativa e de um método específico, o método indutivo, a partir de figuras matemáticas, no *Fédon* interessa mostrar a recuperação de elementos inteligíveis nos termos de uma reação à percepção sensível, a qual é dada como um ato simples e como uma operação, também sem grande complexidade, da faculdade inteligente da alma¹⁰².

---

prévia. O que se tem em mente, para ele, não são os conteúdos, mas “a revificação do conteúdo desta percepção prévia e o estado de ser lembrado do objeto que é mais uma vez visto”. Ele explica que tal conteúdo, percepções prévias, diferenciam-se de ideias inatas, de conteúdo definido, dizendo “*A suposta faculdade inata é distinta de ideias inatas exatamente neste ponto, não oferece o conteúdo necessário (...) então a percepção sensível é indispensável para oferecer o conteúdo do conhecimento, os sentidos são sine qua non para o conhecimento*”. Chen op. cit. p. 25, 28. O inatismo, tal como a Teoria no *Fédon* apresenta, parece se referir muito mais a uma faculdade inata de apreensão de objetos de determinado tipo do que a um conteúdo antes apreendido e mantido até ser descoberto posteriormente. As ações cognitivas que descrevem a reminiscência como um resgate de conteúdo, tal como entendo, consistem justamente em maneiras de a alma realizar uma experiência intelectual semelhante à que teve antes do nascimento, cujo resultado pode ser a apreensão dos conceitos. Não há, portanto, latência e descoberta de conteúdo, mas a descrição de um ato cognitivo que remonta uma experiência intelectual passada.

101 A rememoração como aprendizado que o diálogo *Ménon* apresenta traz uma diferença em relação ao que se vê no *Fédon* ao considerar que a rememoração de um conteúdo pode levar a outros (Men. 81d3), tal como parece mostrar o argumento no qual Sócrates conduz o escravo na investigação de um problema da geometria. Ao tomar como modelo os métodos dedutivo e indutivo dos geômetras (86-87b2), Sócrates admite ter a reminiscência um objetivo diferente que vai além da demonstração de um plano inteligível testemunhado pelo intelecto. Platão *Ménon* tradução de Maura Iglesias 2ª. ed. Rio de Janeiro São Paulo PUC do Rio Loyola 2003 (coleção Bibliotheca Antiqua)

102 Chen corrobora nossa análise ao dizer: “(...) a *anamnesis* como é concebida no *Fédon* se distingue daquela vista no *Ménon* no que segue e em dois outros pontos: A) rememoração de ideias é a rememoração de ideias de forma isolada, isto é, não da relação de ideias entre elas mesmas, enquanto que no *Ménon* é a rememoração de um objeto inteligível em relação a outros inteligíveis. B) a rememoração tratada no *Fédon* é um *instantaneous*; a rememoração tratada no *Ménon* consiste em dois estágios, cada um consistindo de um processo racional.” Chen op. cit. p. 19-20.

É importante dar atenção a este último dado porque a partir dele tem início uma explanação sobre o que se pode considerar a provocação das sensações como um estímulo para o pensamento. Apesar do papel negativo atribuído ao corpo e aos dados sensíveis, as próximas passagens mostram a colaboração dos sentidos como indutores desta atividade de reminiscência a partir das quais se dão, como se verá a seguir, noções inteligíveis, como as noções matemáticas. Vale notar que o contexto deste aprendizado nos termos da rememoração pressupõe a superação do domínio sensível, entretanto, não exatamente por meio do exercício intelectual que exigem as operações matemáticas, mas do ato intelectual que corresponde a uma resposta inteligente da alma ao sensível, sendo, nesse caso, a noção matemática também resultado de uma rememoração, consistindo, portanto, em uma lembrança¹⁰³.

Uma vez aceita a definição da reminiscência, cabe verificar como se constitui uma rememoração e como a Teoria põe a questão da cognição. Como retorno a um conhecimento, a reminiscência designa determinada situação (τίνα τρόπον; Fed. 73c5) que envolve a participação dos sentidos e ao mesmo tempo a superação do domínio sensível. A partir da percepção, seja através da visão ou da audição, a alma toma conhecimento do objeto que experiencia e de outro distinto desse que ela vê ou ouve, constituindo, assim, um conhecimento diferente da percepção sensível. Esse objeto distinto que a alma capta, apreende (ἐννόησις) consiste, de fato, no objeto lembrado, ou seja, recuperado pelo intelecto dito “conhecimento” e tal assimilação no ato de rememorar¹⁰⁴. Não se trata de uma mera percepção sensível, mas de conceber algo que está para além dela¹⁰⁵.

---

103 Acrill faz um esclarecimento importante: “O argumento no *Ménon* diz respeito ao nosso conhecimento de verdades necessárias (...) O argumento do *Fédon* difere nisto, trata da nossa aquisição dos conceitos mais do que de verdades necessárias” Acrill, J. “Anamnesis in the *Phaedo* – Remarks on the 73c-75c” in *Essays on Plato and Aristotle* 1997 New York Oxford University Press p. 13 De acordo com o que se tem analisado por verdades necessárias os resultados de uma demonstração matemática e por conceitos as ideias.

104 Fed.73c6-10: “(...) suponhamos que um indivíduo percebe um dado objeto pela vista, pelos ouvidos ou por qualquer outro meio sensorial, e não apenas fica a conhecer esse objeto como capta, para além dele, a ideia de um outro que não pertence à mesma esfera de conhecimentos: não será razoável, neste caso, afirmar que houve uma reminiscência de algo que a nossa mente já tinha captado? (ἐάν τις τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἢ τινα ἄλλην αἰσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γινῶ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ οὐ μὴ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ’ ἄλλη, ἣρα οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη, οὐ τὴν ἔννοιαν ἔλαβεν;)”.

105 Acrill aponta para uma dificuldade acerca dos conteúdos dados na reminiscência ao colocar uma questão importante sobre as razões do argumento oferecer nesses termos a possibilidade de apreensão de um segundo conteúdo na reminiscência. O autor se questiona sobre a omissão da condição de ser este “outro” anteriormente conhecido, o que seria uma condição condizente com a definição de reminiscência, mas que, no entanto, colocaria em risco o objetivo do argumento de constituir uma demonstração da pré-existência da alma. Este conhecimento secundário, derivado de uma primeira lembrança, poderia ser compreendido como uma invenção, uma composição de uma ideia, o que segundo Acrill seria censurável

Ao ver a lira ou o manto do amado, o amante se recorda dele; do mesmo modo, alguém ao avistar Símias ou ver a figura de um cavalo poderia se lembrar de Cebes, ou lembrar de Símias a partir do retrato do próprio Símias (73d-e). Os objetos que possuem alguma relação, seja de semelhança ou dessemelhança, são associados na rememoração quando um deles é percebido. A ligação entre eles, no caso entre uma lira e um homem, descreve o processo de conceber uma ideia (εἶδος), dada como a tomada de um conteúdo pelo intelecto e oferecendo uma mostra do pensamento atuando de modo a se distinguir e se elevar em relação a uma percepção¹⁰⁶.

Deve-se notar que o que se tem nesse resgate é, entretanto, a forma do amado nos termos de uma imagem oriunda do sensível. Embora se trate de um conteúdo cognitivo, parece notável a ausência de caráter ontológico no sentido forte em que εἶδος aparecerá ao longo do diálogo e na Teoria das Ideias. Ao que parece, o objeto dado pela lembrança tem seu aspecto inteligível sugerido no que se refere a um conteúdo da mente, mas não consiste necessariamente em uma ideia. Seria precipitado afirmar que os conhecimentos, tal como são dados neste exemplo, referem-se sempre a uma forma inteligível. O produto mental deste ato de rememorar, dito lembrança, pelo que o texto sugere até aqui consiste na imagem de uma experiência vivida anteriormente. Não se deve compreender que a lembrança de Símias consiste na forma de Símias. Parece mais plausível supor que, ao ter como fonte o Símias conhecido, com o qual se teve uma experiência prévia, a lembrança consista na imagem que remonta tal experiência- o Símias visto.

Nesse sentido, a fonte da lembrança é muito mais empírica e não se trata, portanto, da aquisição de uma ideia. Todavia, tal aquisição pode acontecer a partir das associações possíveis que se pode fazer na reminiscência. Ver Símias e conceber que ele é um homem, por exemplo, lembrar-se de um objeto relacionado a ele ou não, descreve, em certa medida, a aquisição de um conteúdo intelectual, dado que é produto de uma operação do intelecto como se dará mais adiante. Contudo, não parece estar em questão neste produto, o qual constitui um conceito ou uma ideia, características e extensões que o qualificariam como tais. A característica acerca da lembrança que parece ser

---

em uma investigação “sobre a origem geral das ideias” e, cá entre nós, a partir do que se observa não parece ser o caso. Acrill, op. cit. p. 23

106 Fed. 73d5-9: “*Ora, sabes, o que acontece se, por exemplo, um amante avista uma lira, um manto ou qualquer objeto de que o seu amado habitualmente se serve: ao mesmo tempo em que apreende a lira, o seu espírito capta por igual a imagem do amado a quem a lira pertence; e aí tens, pois, uma reminiscência.* (Οὐκοῦν οἶσθα ὅτι οἱ ἐρασταί, ὅταν ἴδωσιν λύραν ἢ ἱμάτιον ἢ ἄλλο τι οἷς τὰ παιδικὰ αὐτῶν εἶωθε χρῆσθαι, πάσχουσι τοῦτο· ἐγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδὸς οὗ ἦν ἡ λύρα; τοῦτο δὲ ἐστὶν ἀνάμνησις)”.

importante ressaltar nesse argumento se refere justamente à natureza distinta do conteúdo da faculdade cognitiva¹⁰⁷.

Convém, primeiramente, observar que a superação do intelecto que ocorre na ἀνάμνησις se mostra importante para a prova da imortalidade e para os fins epistemológicos que o diálogo aos poucos faz uso a fim de comprovar a validade do argumento e a eficiência do pensamento. Note-se que noções como conhecimento, aprendizagem e reta razão são introduzidos ao passo que o diálogo se encaminha para elucidar a natureza da alma e, assim, realizar uma profícua distinção em relação ao corpo e à percepção do sensível. O argumento da ἀνάμνησις lança luz, dessa maneira, ao outro domínio que ainda está por ser explanado, o qual supostamente abriga a alma em estado de pureza e os conhecimentos. O recurso dado pela Teoria da Reminiscência permite, dessa forma, associar o conhecimento e a atividade intelectual a este domínio distinto, deslocando-os do campo que se refere ao corpo, ao sensível para este outro, o qual mais tarde será descrito e identificado ao inteligível. Sendo assim, vale examinar por enquanto as características e a operação desta atividade do pensamento nos termos de uma rememoração ou aprendizado atentando para os elementos epistemológicos que começam a ser dispostos na investigação.

O argumento segue de modo a averiguar com mais detalhes as associações e os objetos que se tem na reminiscência.

“ - Ora, de todos estes exemplos não decorre justamente que, nuns casos, a reminiscência se produz a partir de objetos semelhantes, e noutros, a partir de objetos dessemelhantes?

- Sem dúvida.

- E, quando ela se produz a partir de objetos semelhantes, não será inevitável uma segunda reação (προσπάσχειν) como esta – a de nos interrogarmos sobre o grau de semelhança que o objeto atual apresenta com aquele que recordamos (ἐννοεῖν εἴτε τι ἐλλείπει τοῦτο κατὰ τὴν ὁμοιότητα εἴτε μὴ ἐκείνου)?

- É inevitável – confirmou.

- Vê lá então se está certo – prosseguiu. – Afirmamos, creio, a existência de algo “igual”... (εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει. φαμέν πού τι εἶναι ἴσον) não quero dizer um tronco de madeira igual a outro tronco ou uma pedra igual a outra pedra nem nada desse gênero, mas uma realidade distinta de todas estas que está para além delas – o igual

---

107 Para Acrill, o conceito é equivalente à Forma “X-ness is an eternal, unchanging Form, an independently existing entity” Acrill op. cit. p. 29. Brisson faz uma crítica a este entendimento dizendo: “(...) the Forms are not equivalent to concepts, as J. L. Acrill would have it (...)” por compreender que no Fédon a reminiscência está explicitamente associada ao inteligível. Brisson “Reminiscence in Plato” in *Platonism and Forms of Intelligence* Berlin Akademie Verlag (Dillon, J.; Zouko, M. E. ed.) 2008 p. 184 nota 13

em si mesmo. Afirmaremos que isso existe ou não (ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον· φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν;)?” (Fed. 74a).

Esse trecho apresenta de maneira mais assertiva a sugestão da Teoria acerca de outro domínio e a ligação que se tem com ele por meio da atividade intelectual. A ação de rememoração pode se dar a partir de objetos semelhantes, paus e pedras iguais, ou dessemelhantes, a lembrança de um homem por meio da visão de um cavalo. Não parece haver uma regra para as associações realizadas na reminiscência, no entanto, é evidente que em qualquer ligação entre o que se associa está presente um conteúdo da ordem do intelecto, algo distinto do gênero corpóreo, como a noção de igualdade ou a imagem do amado. Este “algo outro” (ἕτερόν τι), diferente do que se percebe através dos sentidos, mostra-se afim com a noção de igualdade que subjaz às relações entre as percepções dos paus e pedras que se tem na experiência e que deve ser chamado de “o próprio igual” (αὐτὸ τὸ ἴσον).

A esta noção que se mostra agora de tipo distinto parece ser conferida um grau realidade (τι εἶναι) ainda não definida, evidentemente, mas certamente diferente do corpóreo e coerente com este período anterior que traz o argumento, sendo, assim, cognoscível e útil para a investigação¹⁰⁸ (Fed. 74b1-3). A partir da igualdade suscitada pela experiência de dois objetos iguais, ou desiguais, a alma é remetida a esta realidade. Nela o próprio igual é concebido e ao ser recuperado pela rememoração é designado conhecimento (ἐπιστήμη) (Fed. 74b4).

Ora, em que termos a imagem de uma experiência anterior dada em uma reminiscência pode oferecer os seres inteligíveis a ponto de serem tais imagens, as lembranças, consideradas conhecimentos? Do que pode diferir uma noção, ou conceito dado na reminiscência da ideia? Para obter uma resposta, cabe verificar novamente acerca do significado de ἐπιστήμη. Segundo o que sugere o exemplo, o que se recupera na reminiscência são as imagens de inteligíveis anteriormente conhecidos e não os próprios seres inteligíveis. Tal como a partir da lira se tem na rememoração da imagem do amado e não “o próprio amado”, ou seja, tem-se X_1 e não do próprio X , parece legítimo haver na reminiscência a apreensão de conteúdos da ordem do pensamento sem constituírem, necessariamente, a apreensão de uma ideia ou conceito. Nesse sentido, os conhecimentos consistem nos objetos do pensar outrora experienciados, sejam imagens

---

108 O que aqui se designa como domínio ou realidade sugerida na reminiscência Brisson chama de “totalidade do inteligível”, a qual teria dado à alma o conhecimento antes de nascer. Brisson 2008 op. cit. p. 187

ou conceitos, e o rememorar descreve a recuperação desta experiência anterior e não um novo contato entre a alma e os seres tal qual se realizou antes do nascimento, nem a descoberta de ideias abrigadas em algum canto esquecido da memória, como visto ¹⁰⁹.

Todavia, este trecho aponta para a apreensão de uma noção inteligível que se dá indiretamente a partir da reminiscência. A concepção do próprio igual constitui uma mostra da operação intelectual decorrente da reminiscência, na qual se ultrapassa a imagem de uma experiência sensível, como acontecia com a imagem de Sírias, para um dado inteligível, ou seja, apreensível somente em uma experiência puramente intelectual. Seria, portanto, o próprio igual uma visão da ideia anteriormente conhecida? É provável, e conforme o que indica o texto, a tal produto se dá o nome de conhecimento. Vale reparar que a atividade e o ato intelectual que descrevem a ἀνάμνησις mostram o pensar de uma perspectiva específica. Ela descreve a passagem de um fenômeno mental a outro, ou seja, da percepção do sensível para uma apreensão intelectual que acontece nos termos de um ato cognitivo ou de um προσπάσχω (Fed. 74a6), respectivamente como uma reação imediata e como uma operação racional simples em resposta aos dados advindos das sensações. A resposta nos termos de um προσπάσχω, dito ἐννοέω, consiste na atividade intelectual por meio da qual se pode reconhecer o grau de relação que os objetos percebidos possuem com o próprio igual, conhecimento utilizado como parâmetro para julgar o que se tem na experiência ¹¹⁰.

Tal atividade, conforme o que sugere o argumento, constitui-se da comparação entre objetos percebidos e lembrados, ou seja, entre dados sensoriais e dados intelectualmente oferecidos pela reminiscência, descrevendo uma operação na qual o intelecto estabelece um termo inteligível para fazer relações com o que se observa no domínio do sensível. Apesar disso, parece difícil precisar o grau de ligação que paus e pedras percebidos como iguais podem ter com uma noção de igualdade. Admite-se que é possível a percepção de certa igualdade entre os objetos na experiência da visão, no entanto, uma vez dada no contexto sensível, não deve ser a mesma nem deve estar totalmente relacionada à outra realidade (Fed. 74c).

Cabe notar que nesse estágio da investigação falta precisar esses conhecimentos e a realidade a qual se referem, para que se possa dizer algo acerca do grau de relação

---

109 Segundo Chen, o que se tem a partir do argumento da lira é o conteúdo da percepção prévia do amado, ou a imagem de sua forma física, a qual é novamente revivida intelectualmente pelo amante. Chen op. cit. p. 25

110 Segundo Chen, o προσπάσχω se refere a “Um pensamento adicional presente pela própria mente, o pensamento da presença ou ausência de alguma deficiência na igualdade, do retrato de X para o próprio X”. Chen op. cit. p. 21

de um objeto percebido com isto que se apresenta como αὐτὸ τὸ ἴσον. Do mesmo modo, ainda está para ser verificado o verdadeiro alcance da cognição, ou seja, da capacidade intelectual de conhecer o que se refere a este outro domínio – “*Logo – concluiu-, a igualdade dos tais objetos que referíamos não equivale precisamente ao Igual em si mesmo...*” (Fed. 74c4). Até este ponto a noção de ἀνάμνησις revelou uma variação de aspectos que permitem delinear o perfil da atividade racional envolvida na cognição, mas sem oferecer muitos esclarecimentos acerca do objeto adquirido na reminiscência. Ao se apresentar nos termos da aprendizagem, mostrou sua atuação como ato cognitivo que se realiza como a retomada de conteúdos de tipo inteligível. Nos termos de uma operação, a capacidade de elevação das percepções sensíveis para a aquisição de uma noção inteligível, afim e apreensível no pensamento (ἐννοέω) – “[...] *Sempre que, ao veres um dado objeto, a visão desse mesmo objeto te transporte à ideia de outro* (ἕως ἂν ἄλλο ἰδὼν ἀπὸ ταύτης τῆς ὄψεως ἄλλο ἐννοήσης), *seja ele igual ou diverso, é necessariamente um caso de reminiscência.*” (Fed. 74c13-d1).

A superação de um domínio em vista de outro parece ser a característica da ἀνάμνησις que mais importa na Teoria para os fins da investigação, pois sugere a possibilidade de explorar este ἕτερόν τι. Por esta razão, pode-se supor que outros aspectos da reminiscência presentes em outros diálogos não são trazidos para o *Fédon* por serem muitas das questões que poderiam parecer pertinentes ao tema na verdade inconvenientes neste contexto. Interessa apresentar a Teoria naquilo que ela auxilia para a proposição de um ambiente que diz respeito ao inteligível, análogo e afim ao estado de morte no qual se supõe a alma permanecerá. Desse modo, a diferenciação dos objetos que se referem a este outro domínio, tal como indica a relação entre a noção de próprio igual e a igualdade percebida nos objetos sensíveis decorrente da rememoração, conduzirá a investigação de modo a iluminar as distinções de gênero, cujo exame é necessário para indicar a natureza e a possibilidade de indestrutibilidade da alma.

Sugeridas as diferenças entre coisas semelhantes ou iguais e o próprio igual, o diálogo se encaminha de modo a questionar a distinção de gêneros que se apresenta nesta atividade de rememorar- (Τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη, ἢ ἡ ἰσότης ἄνισότης; Fed. 74c1). A partir do que se examinou acerca da noção de igualdade, cabe investigar primeiramente a suposta deficiência (ἐνδεής) do fenômeno em relação à noção abstrata. Em outras palavras, deve-se analisar no que difere a igualdade observada em pedras e paus iguais em relação à noção de Igual que se verificou nesta relação de comparação entre dados experienciados. O que o texto nota como diferença é

dito constituir, em primeiro lugar, um grau de carência por parte da igualdade observada nos objetos sensíveis do próprio igual (Fed. 75d5-7). Assim, vale analisar as relações expressas neste argumento para verificar como opera a superação da alma em relação ao sensível na rememoração.

Note-se que as relações são dadas em dois planos: 1.) entre dados sensíveis ; 2.) entre dados sensíveis e noção inteligível. Em 1.) a relação de igualdade se apresenta nos seguintes termos: X_1 é igual X_2 , X_n , isto é, as pedras observadas, comparadas entre elas mesmas, apresentam semelhanças, o que equivale dizer que são iguais. Cabe reparar que a ideia de igual subjaz a esta relação, embora o foco tenha em vista a igualdade que se pode observar a partir dos dados sensíveis. Nesse sentido, tal relação é equivalente a 2., na qual a comparação se dá entre os dados advindos do sensível com o conceito : X_1 X_2 , X_n é igual X , ou seja, as pedras observadas possuem relação com a ideia de igual, dada a igualdade entre elas. A intenção é sugerir o conteúdo inteligível, o próprio igual, como termo regulador para a comparação, mesmo que ainda não se apresente uma explicação ontológica que justifique a sua função, como se dará na Teoria das Formas¹¹¹. Do mesmo modo, a comparação entre os termos tendo em vista a não semelhança entre eles, ou seja, a diferença, apresenta outro aspecto da operação feita na reminiscência. Sobre a diferença entre os objetos vistos o argumento mostra que: X_1 não é o mesmo que X_2 , X_n , ou seja, as pedras, embora sejam pedras, apresentam distinções umas das outras, o que é compreendido como não igualdade, ou, desiguais. Apesar da constatação da não igualdade, a relação ainda tem a noção de igual como parâmetro, denotando, assim, a distinção entre a ideia de Igual e a igualdade reconhecida entre os termos analisados em 1. A igualdade de coisas iguais não é idêntica à ideia de igual.

Parece válido oferecer nesse momento da investigação um argumento que aponte as distinções entre aquilo que se observa e certa especificidade do conteúdo trazido pela reminiscência. Todavia, tal especificidade não é dada com maiores detalhes, tendo-se apenas uma sugestão acerca de sua natureza inteligível e de algumas noções que caracterizam a ideia, tal como a noção de identidade aludida pelo próprio Igual. Em consequência destas distinções, os objetos sensíveis vistos como iguais assumem uma posição inferior em relação ao próprio Igual que começa a ter sua superioridade e estatuto definido: $\tau\iota\ \tau\omega\upsilon\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\nu$. As coisas iguais ($\tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$) se distinguem do Igual ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\grave{o}\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu$) porque não possuem, literalmente, algo dos seres. Dada a explicação do que

111 Acrill explica este dado por um outro viés: “O exemplo é um caso de igualdade, e a relação de igualdade com o seu original é, de fato, assimétrica” Acrill op. cit. p. 26

significa ἐνδεής, lança-se luz de agora em diante para três pontos importantes, os quais passam a ser analisados e formulados filosoficamente: 1º.) a identificação de τὸ αὐτὸ ao ser, 2º.) a indicação do ser como critério para julgar algo que se relaciona com ele em algum grau, 3º.) a contraposição entre a percepção sensível e o trabalho intelectual que julga a percepção¹¹².

Convém compreender que os desdobramentos que levam à apreensão de uma realidade diversa a partir das experiências sensíveis que se dá na reminiscência (Fed. 74e6) constitui, de fato, operações simples. A Igualdade é reconhecida no processo de rememoração vindo à tona com a experiência de objetos iguais, o que parece suficiente para apreender a distinção entre o próprio igual e as coisas iguais. Dar-se conta desta distinção significa, até o momento, perceber que as coisas iguais possuem algo em comum com o próprio Igual e, ao mesmo tempo, sua deficiência em comparação a ele¹¹³. A comparação que se realiza a partir da tomada de conhecimento da Igualdade consiste, portanto, em apreender o que há de comum e de diferente entre conceito e percepção, a qual expressa ao mesmo tempo a inferioridade do sensível, aqui dito ἐνδεής, e sugere um vínculo a partir do qual é possível estabelecer relação.

Nesse sentido, as operações cognitivas que se têm na rememoração consistem, basicamente, em reconhecer e identificar elementos concebidos por associação¹¹⁴ ou por comparação a algum outro, tal como: 1.) entre objeto percebido e objeto lembrado, e 2.) entre objeto percebido e noção concebida. Em 1. A operação do intelecto se constitui da imediata reação da alma a um dado advindo do sensível, ou entre dois objetos rememorados: $X \Rightarrow S$, vejo o retrato e lembro-me de Símias, ou vejo Cebes e lembro-me de Símias. Trata-se de uma associação na qual não há nenhum juízo envolvido e, portanto, não recorre a nenhum termo inteligível para fazer a mediação entre os termos

---

112 Fed. 74d9-e4: “-Pois bem, estamos de acordo: quando uma pessoa olha para um dado objeto e reflete de si para si mesma: ‘Este objeto que tenho diante dos olhos aspira a identificar-se com determinada realidade, mas está longe de poder identificar-se a ela e lhe é, pelo contrário, bastante inferior’-, ao fazer tais reflexões é porque, suponho, conhecia já essa tal realidade à qual, segundo ela, se assemelha o objeto em causa, embora bastante imperfeitamente? (Οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν τις τι ἰδὼν ἐννοήσῃ ὅτι βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ ὁρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι [ἴσον] οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ’ ἔστιν φαυλότερον, ἀναγκαῖον που τὸν τοῦτο ἐννοοῦντα τυχεῖν προειδῶτα ἐκεῖνο ὃ φησιν αὐτὸ προσεοικέναι μὲν, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν;)”.

113 Fed.75a1: “igualdades desse tipo tendem, todas elas, a identificar-se com o Igual em si, embora lhe fiquem bastante aquém? (ὅτι ὁρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως.).

114 Acrill entende a associação uma operação essencial à reminiscência: “Invocar a noção de lembrança implica a disponibilidade de uma explicação nos termos de leis associativas conectando pensamento e conteúdo.” Acrill, op. cit. p. 18

associados. Pode-se dizer que essa operação descreve um ato cognitivo simples¹¹⁵. Uma operação que pode decorrer deste ato de reminiscência consiste justamente no ajuizamento deste conteúdo do intelecto com a percepção que suscitou a rememoração ou com o próprio objeto anteriormente conhecido, no qual se tem 2.: X é S, ou X não é S, ou seja, o retrato é (igual) Símias, Cebes não é Símias. Neste caso, a referência para o julgamento da imagem, conteúdo mental, ou da percepção é o próprio Símias, previamente conhecido¹¹⁶. Este tipo de operação que ocorre no registro da reminiscência, comparado ao exercício intelectual da dialética, constitui uma operação simples, o *προσπάσχω*, e pede, assim como no exemplo das pedras e paus iguais, uma referência exterior à sensibilidade previamente conhecida¹¹⁷.

Não se tem no contexto da reminiscência detalhes sobre outras operações do pensar acerca de elementos inteligíveis, como aparecerá com a explanação acerca do método hipotético ao final do diálogo. O que interessa nessas passagens é verificar as distinções das percepções sensíveis em relação aos conteúdos rememorados, mostrando que as afecções advindas do sensível se mostram úteis para rememorar, mas que não consistem, elas próprias, em uma rememoração. Tais questões, vale observar, conduzem a investigação do que era conflituoso no corpo, ou seja, das sensações entre elas mesmas, tal como se viu no início da análise, para o conflito entre o que parece constituir dois tipos de afecções diferentes, uma pela percepção do sensível e a outra pela atividade do pensamento (*προσπάσχω*, *ἐννοέω*). O argumento acerca da Igualdade deixa patente o conflito entre dados sensoriais e conteúdo inteligível sugerindo para ele um critério ontológico e intelectual como possível solução, a qual é indicada pela *ἀνάμνησις*. Ao conferir um estatuto distinto para o conteúdo do intelecto, a Teoria da Reminiscência propõe a saída para as contradições que se pode verificar na observação do sensível e por consequência no contexto da alma presa ao corpo, uma vez que os conhecimentos dados no ato de rememorar e nas operações que advêm dele se mostram os elementos corretos e, portanto, adequados para resolver tais questões.

---

115 A aparente ausência de ligação entre percepção e a realidade rememorada se deve ao caráter instantâneo da reminiscência, onde não é necessário um encadeamento causal para obter um objeto por via da rememoração. Sobre este ponto Acrill explica “*Reconhecer X como uma lira é logicamente independente de pensar Alcebiades (...) Por outro lado, reconhecer X como a lira de Alcebiades não é logicamente independente, pois pensar isto é uma lira de Alcebiades já é pensar Alcebiades, não há relação temporal causal aqui*” e mais a frente completa “*Novamente, ao pensar que isto é o retrato de Símias já estou pensando em Símias, mas não vice-versa*”. Acrill op.cit p. 19,21

116 Nos termos de Chen a base ontológica desse argumento é o próprio Símias que existe, a partir do qual é possível haver correspondência entre o retrato e a lembrança Chen op. cit p. 23

117 Para Acrill a operação posterior que ocorre na reminiscência tem o princípio de contiguidade como princípio associativo. Chen op. cit. p. 25

2.2 αἴσθησις como estímulo na ἀνάμνησις

A partir do que se viu, cabe reparar a dupla função da reminiscência na investigação. Ao mesmo tempo em que a reminiscência mostra o indício da existência da alma na condição de independência do corpo, apresenta-se como uma alternativa aos impedimentos da sensibilidade para o conhecimento do inteligível. Uma das razões para tal, além da familiaridade que a alma possui com o inteligível, como se verá, consiste que a ἀνάμνησις tem como estímulo para as ações cognitivas as próprias sensações. Não se deve, no entanto, tomar como uma incongruência o dado de ser a experiência sensível uma condição para que se dê a rememoração. O diálogo pretende afirmar a anterioridade dos conhecimentos e a reminiscência como a recuperação deles no contexto de humanidade, no qual a alma não está totalmente isolada e imune às perturbações do corpo e, desse modo, tem na rememoração uma resposta inteligente aos assaltos das sensações:

“- *E nisto ainda estamos de acordo: a noção que temos do Igual, de forma alguma poderia ter-se formado em nós a não ser por intermédio da vista, do tato ou de qualquer dos outros sentidos* (μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐννενοηκέναι μηδὲ δυνατόν εἶναι ἐννοῆσαι ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἕκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων· ταῦτόν δὲ πάντα ταῦτα λέγω)” (Fed. 75a5).

Mesmo diante das constatações acerca da inferioridade dos dados sensíveis, tal como as igualdades percebidas, cabe às sensações a função de provocar este envio da alma aos conhecimentos, o próprio igual, e, assim, buscar a compreensão deles - o que nos termos da reminiscência é dita como um não esquecimento¹¹⁸. Do mesmo modo, a noção de aprendizado que a Teoria da Reminiscência apresenta consiste também em não ceder ao esquecimento (ἐπιλανθάνομαι), ou seja, exercitar-se neste tipo de operação

---

118 75d7-10: “já que o saber não consiste senão nisto: em segurar determinado conhecimento que se alcançou e impedir que se perca (τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ' ἔστιν, λαβόντα του ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλεκέναι· ἢ οὐ τοῦτο λήθην λέγομεν) .... ou não dizemos nós, *Símias*, que esquecer é deixar escapar o que conhecemos?”.

intelectiva por meio da qual se pode preservar os conhecimentos antes apreendidos (Fed. 75d7-76a).

Assim, a operação que descreve a cognição na reminiscência, é importante notar, atribui função positiva às sensações. Diferentemente do que se viu no argumento da purificação, as sensações são neste contexto um impulso para o desencadeamento da reminiscência, servindo de estímulo para uma ação intelectual. Nesse sentido, toda a explicação do desenrolar da operação racional que ocorre na reminiscência descreve muito mais um ato inteligente da capacidade cognitiva, a qual se dá imediatamente como reação às sensações, do que um processo cognitivo como traz *A República* no Livro VII, no qual há a gradual superação do intelecto do plano da sensibilidade para o plano inteligível das ideias. Tem-se em vista apresentar com a reminiscência uma prova de apreensão inteligente também nos termos de um ato de resgate de conteúdos já conhecidos, como se vê, ao invés de uma narrativa do processo propedêutico de preparação para a aquisição de uma alta inteligência, como acontece no Livro VII, ou uma demonstração de habilidades intelectuais. O texto especifica com isso a única maneira no *Fédon* em que se pode considerar uma colaboração do corpo e do sensível para o conhecimento, como perturbação para a qual a alma dá uma resposta inteligente. Ao sugerir um ato cognitivo como mais uma maneira de a alma reagir às sensações, o texto não oferece, na verdade, grandes novidades em relação ao resultado do trabalho cognitivo em comparação ao exercício filosófico. Embora apresente mais uma faceta da atividade do intelecto, tal sugestão serve apenas para deixar mais uma vez evidente que o testemunho acerca da possibilidade de uma vida após a morte se refere à faculdade intelectual da alma e exige superação do domínio sensível¹¹⁹.

A rememoração nos termos de uma via cognitiva, como mostra o diálogo, apresenta a possibilidade de aquisição intelectual na condição adversa para a alma de estar presa ao corpo, aquisição que se dá de maneira simples e imediata, sem recorrer a operações intelectuais mais complexas. Isto parece ser suficiente para sugerir um limite para o uso das sensações no que se refere à aquisição do conhecimento e de um nível superior do intelecto. Do mesmo modo, conferir superioridade aos objetos distintos do

---

119 Chen sintetiza esta compreensão dizendo: “De acordo com a Teoria do Fédon a função geral dos sentidos é dupla. É primeiramente informar o que é percebido e, em seguida, estimular a mente a lembrar do conhecimento uma vez adquirido e depois perdido- uma ação sempre acompanhada da outra”. Chen op. cit. p. 22 nota 11

corpóreo, tal como o belo, o maior, o menor, o próprio bem, reconhecidas como realidades previamente conhecidas¹²⁰.

Tem-se a partir daqui a proposta de um plano cujos seres são do gênero τὸ αὐτὸ ὃ ἔστι, os quais consistem em conhecimentos (τὰς ἐπιστήμας, Fed. 75d4) e são acessíveis pelo pensamento. Tal gênero apresenta afinidade com a alma apartada do corpo e, portanto, com o pensamento livre de impedimentos. A relação entre alma e τὰς ἐπιστήμας é dada na reminiscência provavelmente para sugerir o inteligível e esta afinidade, permitindo ao pensamento especular e provar, como se pretende, a existência da alma e sua imortalidade. Dito de outro modo, a rememoração constitui a primeira formulação de atividade inteligente na qual se pode apreender conhecimentos, os quais oferecem uma indicação acerca da capacidade inteligente da alma em condição de pureza pura, sem o corpo, concomitantemente à demonstração da existência anterior que ela possui.

Faz-se necessário, contudo, explicar (δοῦναι λόγον, Fed. 76b3) as consequências da Teoria de modo a demonstrá-la como uma prova acerca da existência da alma neste período. Assim, verificar a identificação da alma com o plano dos seres e apontar as especificações acerca desta realidade exige, concomitantemente, um detalhamento do gênero sensível e de sua deficiência. O corpo, tomado agora como pertencendo ao domínio do sensível, está contraposto à alma, cujo caráter inteligível será desenvolvido e com isso se dará um maior detalhamento sobre a φρόνησις. Importa observar que no argumento da reminiscência o pensamento, enquanto faculdade sede do conhecimento e atividade cognitiva, como se viu, tem seu caráter firmado concomitante à verificação da existência da alma. Tal como o bem, o belo e outros seres do mesmo tipo (Fed. 75d5-76e), ele difere do sensível e como faculdade da alma preexiste ao corpo¹²¹.

Embora constitua uma demonstração da preexistência da alma, a relação entre alma e conhecimento, tal como traz a Teoria, não supõe a cognição como ação necessária para a anterioridade dos conhecimentos. As ideias não dependem de serem conhecidas para terem seu caráter e existência firmados, embora sejam sugeridas ao serem apreendidas novamente na rememoração. A relação esquecimento-rememoração que se dá no aprendizado sugere justamente esta permanência das ideias que está para

120 Fed. 75d1: “como digo, selamos genericamente com o rótulo de realidade em si (ὅπερ λέγω, περὶ πάντων οἷς ἐπισφραγίζομεθα τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι”).

121 Fed. 76c11-13: “- *Donde segue, Símas, que, antes de encarnar numa forma humana, as nossas almas existiam já, independentemente de um corpo e dotadas de inteligência* (ἦσαν ἄρα, ὃ Σίμια, αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον)”.

além da recuperação que ocorre no ato e na operação de rememorar. Por outro lado, a alma, como supõe a hipótese da imortalidade, precisa ter comprovada a natureza inteligível, imutável e eterna das ideias para que se possa comprovar a sua subsistência à morte do corpo – tarefa que se dará ao longo do diálogo. Por enquanto, o diálogo oferece as indicações do que se refere à inteligibilidade - seus objetos, natureza, operações da capacidade cognitiva, domínio – na busca de legitimar o trabalho racional¹²². O que antes foi narrado nos termos de um pensamento puro, livre das influências do corpo, recebe nos argumentos seguintes definições segundo uma explicação da filosofia, que vê na reminiscência o primeiro ato da cognição e as condições de sua possibilidade.

2.3 Aquisição na reminiscência

Vale comentar os resultados que se obtém a partir do dado de serem as sensações o estímulo para a rememoração e verificar em que termos a reminiscência descreve uma atividade cognitiva, um ato e uma operação de aquisição dos inteligíveis pelo intelecto. Não somente para sugerir a anterioridade e a independência da alma em relação ao corpo, a Teoria da Reminiscência indica um fato importante no *Fédon* ao atribuir à rememoração o papel de via possível no qual se obtém um grau de aquisição dos inteligíveis em vida humana (βίος). Uma vez que o conhecimento autêntico é possível apenas após a morte, a ἀνάμνησις oferece elementos úteis como referência na cognição. Ao que parece, a alteridade que se propõe com τὰς ἐπιστήμας e ἕτερόν τι serve para propor a base cognitiva exequível no contexto da vida, aquela sobre a qual o pensamento deve se empenhar para buscar as referências indicadas na rememoração e levar a cabo a investigação filosófica¹²³.

Ao considerar tal contexto, não parece haver a intenção de afirmar que a apreensão de ideias é algo exclusivo do ato de rememorar. O argumento não parece ter

---

122 Chen op. cit. p. 23 nota 12

123 Nas palavras de Charles Kahn esta ligação entre alma e inteligíveis que mostra a reminiscência consiste no ponto filosófico essencial do argumento “(...) *A função precípua aqui da teoria da reminiscência (como o argumento a partir da afinidade em sequência) consiste em estabelecer a condição transcendental da alma por meio de seu elo cognitivo com o ser transcendente das Formas.*” Kahn, C. “Platão e a Reminiscência” in *Platão* (Benson, H e col.) Artmed 2011 Porto Alegre p. 124

como proposta, portanto, apresentar uma relação de necessidade entre a reminiscência e um objeto de estatuto ontológico elevado, nem ser a rememoração necessariamente acompanhada de um trabalho intelectual posterior. As duas situações são descritas na Teoria e mostram este ato de cognição em duas perspectivas que acompanham a dualidade da condição do homem, ser composto de corpo e alma (Fed. 79b), ou dito de outro modo, ter a alma associada ao corpo. Disto decorre que se tem na reminiscência a descrição tanto de um ato do pensamento comum, ou seja, possível a qualquer homem quanto uma primeira explicação acerca da origem das operações inteligentes da alma.

Ao se questionar acerca da escolha do carácter da reminiscência por Platão¹²⁴, Dominic Scott mostra as duas interpretações que surgiram dessa dupla função da rememoração. Uma primeira explicação seria para aplicar certos conceitos à experiência e uma segunda responderia que a finalidade é somente elucidar o conhecimento do filósofo de entidades transcendentais, as quais servem para a comparação com particulares. Na primeira resposta há uma colaboração entre empírico e inato para explicar o pensamento ordinário, enquanto de acordo com a última interpretação a reminiscência se refere precisamente as formas¹²⁵. A resposta que se propõe para esta duplicidade, a qual parece suficiente para apontar a complexidade do pensamento nos termos da rememoração, tema deste estudo, consiste justamente no duplo aspecto que o ato cognitivo de rememorar apresenta. Ter acesso a um conteúdo do intelecto que se refira à experiência empírica, uma imagem ou representação como quer Brisson, é possível tanto quanto ter acesso a um conteúdo que se refira às ideias. Mesmo que a comparação faça referência à forma do igual, não parece haver nesse contexto um objeto definido rigidamente em termos ontológicos. Ao contrário, a lembrança de Símbios e o conceito de Igual enquanto conteúdos mentais são ambos referidos como conhecimentos. Desse modo, faz sentido o que Scott afirma em seguida “(...) *reminiscência é usada para cobrir diferentes extensões do desenvolvimento intelectual conforme a interpretação que se segue*”¹²⁶. No caso do *Fédon*, constitui um primeiro exemplo da via inteligente que o filósofo não deve perder de vista. Ao se pretender

---

124 Scott ao considerar a Teoria da Reminiscência uma forma de inatismo, adverte “(...) devemos nos perguntar por que Platão decidiu adotar esta em particular.” Scott, D. *Recollection and Experience - Plato's Theory of Learning and its Successors* 1995 Cambridge University Press p. 17. O entendimento da Teoria como uma forma de inatismo de Scott é oposta à compreensão de Luc Brisson. Enquanto Scott considera possível a presença de formas na alma as quais se tornam conhecidas na reminiscência, Brisson diz se tratar de imagens que representam as ideias anteriormente conhecidas, não havendo, portanto, ideias inatas. Brisson op. cit. p. 180, 185

125 Scott, idem p. 17, 19

126 Scott ibidem 20

elucidar e compreender as operações e estatuto da atividade do pensamento, a reminiscência nos termos do aprendizado parece não ignorar nenhuma das perspectivas, embora sua ênfase esteja na cognição daquilo que será definido como ideia.

Desse modo, no contexto de oposição do intelecto à sensibilidade e de gradativo afastamento entre corpo e alma, tal como descreve a postura filosófica, a aquisição que se tem na reminiscência varia, sendo diferente para filósofo e não-filósofo. A igualdade que o não filósofo apreende é apenas a igualdade perceptível pelos dados do sensível em uma comparação entre sensíveis. Ainda que a ideia do igual ampare esta comparação, somente o filósofo concebe que há por traz das relações entre sensíveis um modelo ideal que se difere e escapa às relações no sensível. Em outras palavras, o não filósofo não apreende a distinção deste igual que ele pode conceber na reminiscência daquelas igualdades vistas nas pedras e paus, não se dando conta, portanto, da ideia.

A aquisição de uma ideia na rememoração parece prescindir, cabe supor, da iniciação na filosofia, como acontece no círculo de Sócrates ou na indução do pedagogo filósofo, a exemplo do que se vê n'*A República*. Ao se perguntar: pode-se compreender que a aquisição das ideias na reminiscência é possível também para o não filósofo? A resposta plausível consiste: não, segundo o que diz a Teoria no *Fédon*. A percepção da disparidade entre as pedras iguais e o próprio igual e, da mesma forma, a origem desta diferença se referem à habilidade daquele que se exercita na filosofia. As palavras de Scott parecem concluir de maneira adequada esta questão: “*É inegável, então, que somente poucas pessoas tenham comparado formas e particulares*”¹²⁷. Todavia, não se pode desconsiderar que a rememoração é um ato exequível por todo homem, ainda que não se dê a segunda operação do intelecto ao rememorar de modo a apreender o inteligível. A distinção do filósofo em relação ao homem comum é justamente conceber no que a generalidade suscitada pelo trabalho de comparação a partir da percepção em realidade consiste, conhecimento o qual será elucidado e compreendido por meio do exercício hipotético e não na simplicidade das operações que descrevem a reminiscência.

Sobre o que se apreende na reminiscência, Chen é mais categórico ao afirmar o sentido fraco de cognição que apresenta a Teoria: “*Anamnesis não é o próprio método para atingir a visão das ideias, o que ela proporciona é a revivificação da cognição original, não a própria cognição original*”¹²⁸. Na direção oposta destas explicações,

---

127 Scott op. cit. p. 60

128 Chen op. cit. p. 27

Acrill considera que a generalidade apreensível pelo filósofo na rememoração diz respeito, ao final, às formas, uma vez que ele a entende como tal. Ele considera que o apreensível para a maioria das pessoas, o que se tem desde a infância, diz respeito ao uso da palavra e à sua generalidade, enquanto para o filósofo é apreensível o significado desta generalidade como forma imutável¹²⁹. A compreensão de Acrill se justifica na medida em que se sabe que o diálogo trabalha para apresentar as formas e um método para a apreensão delas. Nesse sentido, ainda que se recupere parcialmente ou indiretamente o conhecimento, o conteúdo se revela consistir na forma inteligível pelo filósofo.

Todavia, ao levar em conta o momento da investigação em que o argumento é oferecido, ou seja, após uma primeira defesa do afastamento da alma em relação ao corpo, onde se tem apenas a alusão do que se apresentará mais tarde como essência, a posição que considera a lembrança tal como uma cognição insuficiente, ou incompleta, parece mais adequada. Tais posições parecem privilegiar enfoques diferentes, mas talvez não incompatíveis. Do ponto de vista da cognição, trata-se de um tipo de apreensão que oferece um conhecimento inautêntico no sentido de um conteúdo que faz referência a outro, supostamente verdadeiro, experienciado em uma anterioridade. Ao mesmo tempo, vale observar que o argumento não faz qualquer sugestão sobre o que poderia constituir uma referência às formas que não as oferecesse apenas em alguma medida – tema que ganhará explicação com a teoria da participação¹³⁰.

---

129 “(...) a) As pessoas comuns conhecem o uso da palavra ordinária X e desse modo adquirem conhecimento de X - idade (X-ness), ela sabe que há tal coisa como X-idade e sabe o que ela é (no sentido fraco); b) platonistas concebem que X-idade é uma forma eterna, imutável, uma entidade independentemente existente”. Acrill op. cit. p. 28-29 Kahn compartilha da mesma interpretação ao julgar que o argumento traz uma referência implícita às Formas, o que explica a generalidade dadas nos exemplos de paus e pedras Kahn op. cit. p. 125

130 Outra maneira de se perguntar se o conhecimento adquirido na reminiscência se refere às ideias, acessíveis aos filósofos, ou a outro tipo de conteúdo, acessível também aos não filósofos, consiste em questionar: a imagem ou a visão que se tem na reminiscência de uma ideia é a própria ideia? Pode-se dizer que as igualdades percebidas se referem exclusivamente ao próprio igual e não a outro conceito. Um referencial ou uma visão de X não é o próprio X, entretanto, tal conteúdo não faria referência a outra coisa que não X. Se tal raciocínio procede, o que se deve considerar? Em uma posição pessimista em relação à capacidade de adquirir o conhecimento em sua inteireza e autenticidade, Gosling explica o conteúdo da reminiscência como uma “quasi-perception”, análoga à visão direta que supostamente a alma teve antes do nascimento. Assim, ele compreende que o argumento da reminiscência como aprendizado exige muito mais do que possuir conhecimento a priori, estando em jogo a familiaridade com estes objetos a partir dos quais é possível fazer comparações entre os dados observados. Para o autor, justamente tal familiaridade, a qual envolve esta semivisão, constitui o conhecimento do igual, na verdade uma semicognição: “A conclusão parece ser a de que conhecemos (acquainted) certos objetos os quais podemos comparar com o que agora observamos. ‘Conhecer’ aqui parece envolver uma quase percepção (quasi-perception) e isso é certamente o que constitui o ‘conhecimento do igual’”. Gosling op. cit. p.126

Perguntar-se sobre em que medida a imagem ou a visão que se tem na reminiscência de uma ideia oferece a própria ideia faz sentido ao lançar o olhar para a questão de fundo acerca da aquisição da ideia e, portanto, do alcance intelectual. Tal tema, no entanto, é melhor elaborado n' *A República* VI, na relação modelo-cópia que a analogia da linha oferece. Aqui esta relação não está em questão se não for para supor outro domínio¹³¹. A consequência que não se deve perder de vista consiste, desse modo, em não atribuir à reminiscência, ou não somente a ela, a capacidade de aquisição das ideias. Não há necessariamente aquisição das ideias na reminiscência, da mesma forma que o exercício dialético não descreve obrigatoriamente uma rememoração. São atividades cognitivas distintas e no caso da rememoração não leva somente às ideias inteligíveis. Os objetos introduzidos pela ἀνάμνησις devem ser resultado do tratamento intelectual do método hipotético, o qual mostrará definitivamente a legitimidade da faculdade intelectual da alma, tarefa que a Teoria da Reminiscência, tal como se apresenta, não o pode realizar. Nesse sentido, a Teoria é utilizada no *Fédon* para oferecer uma saída intelectual nesta circunstância de processo de afastamento da alma em relação ao corpo para colaborar nas devidas distinções que se pretende realizar sobre sua capacidade inteligente. O que o diálogo mostra com a reminiscência é, entre os conteúdos que já se analisou, mais uma forma de atividade do intelecto, que nesta altura da investigação constitui uma alternativa para persistir na busca do que é verdadeiro e puro em um contexto adverso à natureza inteligente da alma.

---

131 Trabattoni reconhece a relação que estamos a nos referir entre a gnosiologia n' *A República* e a reminiscência no *Fédon* ao dizer: “Nas páginas d' *A República* não aparece a doutrina da reminiscência que Platão tratou pela primeira vez no *Fédon*, e retomou posteriormente no *Fedro*. Todavia, não é difícil estabelecer uma ligação entre a gnosiologia d' *A República* com a teoria da reminiscência dos dois diálogos que citamos. O conhecimento anterior do mundo ideal corresponde ao perfeito saber das ideias que os filósofos possuem somente no modelo ideal, não na realidade concreta. Acredito que se deva deixar aberto à interpretação de cada um que a ausência do saber perfeito na experiência mundana dependa do fato que este conhecimento é em Platão somente ideal, uma válvula de escape para aqueles que aplicam o conhecimento humano no único mundo existente mesmo se se o considera um lugar real, o ideal pertencente a outro mundo, a um mundo que o homem conheceu antes de nascer e (re) alcançará após a morte.” Trabattoni op. cit. p. 184 Faz sentido no que diz respeito ao trabalho intelectual a suposição de um outro domínio, um plano real, distinto do mundo ordinário a partir do qual se obtenha as referências necessárias. Tanto a cidade ideal do filósofo governante, quando os objetos ideais rememorados servem de parâmetros e indicam esta realidade, a qual o filósofo deseja conhecer. O conhecimento e a rememoração descrevem, assim, a atividade que eleva a alma para este outro domínio e no *Fédon* isto parece ser dito mais objetivamente.

2.4 Distinções entre alma e corpo

A partir dos temas tratados na Teoria da Reminiscência a questão da imortalidade, dada até então com elementos do registro da religião, é transposta para o registro da metafísica. A existência da alma anterior ao nascimento que o ato racional da reminiscência testemunha mostra que um maior entendimento sobre os seres deste plano são os indicativos da possibilidade de sua imortalidade. Distintos da sensibilidade, as realidades descobertas como seres anteriores devem apresentar as características que permitem a sobrevivência da alma e, do mesmo modo, a compreensão acerca da atuação do pensamento nesta tensão sensível-inteligível:

“- Portanto, Símias, eis a questão: se de fato existem coisas como essas que temos constantemente nos lábios, um Belo, um Bem e toda a espécie de realidade que lhes é afim (ἡ τοιαύτη οὐσία), se é esta que tomamos como ponto de referência de tudo (ὑπάρχουσιν) o que os sentidos nos transmitem e a ela reportamos (ἀναφέρομεν) os dados recebidos em virtude de lhe descobrirmos uma existência anterior que nos pertencia - forçosamente então, na medida em que tais realidades existem, assim também a nossa alma existe antes de nascermos, caso contrário, este nosso argumento cairá pela base. [...]”. (Fed. 76d6-e4).

Deve-se observar que tais realidades servem de parâmetro para estabelecer relações com os dados advindos do sensível (καὶ ταῦτα ἐκείνη ἀπεικάζομεν, Fed. 76e2). Cabe, dessa forma, averiguar a questão se baseando estritamente no trabalho racional, dada a capacidade de estabelecer relações com estes seres e fazer através deles maiores inferências sobre o tema. Esta constitui uma mudança metodológica no diálogo digna de nota. Haja vista as diferenciações das realidades e a afinidade da alma com elas, parece razoável recorrer cada vez mais aos resultados do trabalho racional empregado na investigação e ao que se pode conhecer por meio dele sobre tal realidade (καταφεύγει ὁ λόγος Fed. 76e9). Desse modo, o estado de morte em que supostamente a alma sobrevive deve ser investigado segundo o que mostra o caráter dos dois tipos de planos que agora se apresentam amparados pelo λόγος no trabalho filosófico. Utilizando as palavras do texto, “(...) ficou por demonstrar (ἀποδεδείχθαι) que ela subsiste também após a morte” (Fed. 77b1), o que abordará a alma e a sua imortalidade da perspectiva

do seu possível perecimento, em uma comparação com o aniquilamento dos objetos físicos do plano sensível.

Ao considerar a morte como uma destruição, tal como se dá com os corpos, deve-se questionar se ela é suscetível a um fim desses ou se, ao contrário, não padece de qualquer tipo de ruína e se mantém viva (Fed. 77b3). Está em questão agora a natureza da alma no que diz respeito à sua constituição. O medo da morte que Sócrates critica nos seus interlocutores (Fed. 77d4-e) está baseado na concepção tradicional que a compreende semelhante ao corpóreo, podendo, assim, ter fim se dissipando, esvoaçando ou sendo destruída de alguma outra forma. Todavia, deve-se ter em conta que as únicas atribuições feitas à alma até esta altura da investigação se refere a sua faculdade intelectual e a sua capacidade de cognição (Fed. 70b3, 76c12), tal como o seu poder de se purificar, de se desvincular do corpóreo por meio da filosofia. A formulação sobre a alma que o discurso filosófico propõe é oposta a concepção tradicional, como se tem observado e apresenta primeiramente como razão para sua indestrutibilidade sua natureza incorpórea.

Tal incorporeidade, entenda-se o que se distingue do corpo, é averiguada como o contrário de um composto. O que é de natureza composta está suscetível à decomposição dos elementos que o integra sendo, dessa forma, passível de ser destruído. Ao contrário, o que é de natureza simples, não é composto (ἁπλόν), está livre de sofrer decomposição (Fed. 78c1-4).

Outra característica que os seres de natureza incorpórea apresenta diz respeito a mudanças. Coisas simples são sempre do mesmo modo, comportam-se sempre da mesma maneira (ὡσαύτως ἔχει, Fed. 78c6), enquanto as compostas mudam (Fed. 78c6-8). O ser de realidade diversa do corpóreo (ἡ οὐσία) possui tais características e da mesma forma não admite nenhum tipo de mudança (μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται, Fed. 78d4). Assim, os conhecimentos apreensíveis na reminiscência, que indicam a preexistência da alma ao corpo, são da mesma natureza incorpórea e apresentam essas características, tal como o Igual, o Belo e tudo o que é dito “ser por si mesmo” (Fed. 78d1-7). Com esta descrição, esses seres passam a receber um estatuto ontológico que os define como essência (οὐσία). As essências, portanto, não sofrem qualquer tipo de mudança ou variação em nenhum momento, são simples (μονοειδές) e conserva a sua identidade.

Tais definições acerca dos conhecimentos descrevem em boa medida a natureza de um domínio distinto do sensível com o qual o λόγος filosófico, concorrente com o

tradicional, trabalha. A explicação nos termos da filosofia passa a estabelecer nesta argumentação os critérios e os parâmetros para uma explicação racional e, assim, oferece as características dos seres pertencentes a este domínio que são, é importante notar, os objetos do pensamento. O trabalho intelectual envolvido na separação da alma em relação ao corpo ganha explicações acerca de seu desenvolvimento, indicando a forma dialogada da dialética como o exercício próprio neste tipo de operação intelectual de explanação acerca das essências (Fed. 78d1). Eleger a forma de operar em relação a tais objetos, defini-los e expor as suas características parece importante a esta altura do diálogo para assegurar na medida do possível a retidão da investigação e, assim, ter maior esperança sobre a imortalidade da alma e sobre o bom destino do filósofo após a morte. Do mesmo modo, conforme sugere o medo dos amigos de Sócrates, a investigação deve considerar a natureza dos objetos em questão e, sendo assim, não se pode realizar uma inquirição acerca da alma a concebendo como algo corpóreo, uma vez que já se deu indicações de se tratarem de seres de naturezas diferentes. Parece claro que para efeito de distinções entre alma e corpo a partir de agora se deve ter em conta o estatuto ontológico conferido a cada plano e que o domínio das essências é acessível somente pela atividade do pensamento.

2.5 Alma inteligente e aquisição da φρόνησις

A caracterização dos conhecimentos segue de modo a lançar luz no que diz respeito à apreensão e, assim, na contraposição sensibilidade-intelecto, a partir da qual será exposta a causa da falibilidade dos sentidos contrariamente à eficiência da razão. No domínio da sensibilidade estão as coisas que possuem o atributo de uma essência, como a beleza e a igualdade, mas embora seja homônima dela, os objetos sensíveis dotados de tais qualidades não consistem nas próprias essências e por isso são passíveis de corrupção (Fed. 78e1). Os objetos sensíveis, como um belo cavalo ou pedras iguais,

são apreendidos pela αἴσθησις, diferentemente do próprio Belo e da noção de Igualdade que só é concebida pela atividade racional, mais precisamente pelo raciocínio¹³².

Neste argumento, a crítica ao corpo tem em vista apontar a deficiência das sensações na aquisição do conhecimento e justificar, por outro lado, a excelência do pensamento nessa função ao mostrar sua ligação com o domínio das essências, o qual pode ser compreendido, após as últimas explicações, como domínio inteligível. Importa comparar pensamento e sensibilidade no que se refere às qualidades que cada um pode acessar. A alma e os objetos são examinados, assim, a partir de dois tipos de existências (Fed. 79a6)¹³³, uma visível e outra invisível. Os objetos que possuem as características das essências são os invisíveis, enquanto os visíveis podem ser corrompidos, uma vez que são da ordem do sensível. A partir desse critério, a alma se mostra mais aparentada ao que é invisível enquanto o corpo afim com o visível (Fed. 79b4). Essa última argumentação, vale reparar, aborda as características do inteligível e do sensível nos termos da invisibilidade e da visibilidade. Ao mesmo tempo em que oferece uma definição útil para o tema da morte ao admitir ser a alma a parte invisível do homem (Fed. 79b1) e, portanto, a que deve ser objeto de averiguação, o argumento pontua a crítica aos sentidos mostrando a incapacidade destes de apreender o que é da ordem das essências.

O texto, com a finalidade de ilustrar a indestrutibilidade da alma, mostra na verdade que temas que se referem às essências e ao conhecimento delas, como ocorre com a questão da natureza da alma, não deve ser associado à sensibilidade, mas ao intelecto. Tem-se a total incapacidade da αἴσθησις para o conhecimento e ao mesmo tempo uma explicação causal acerca da potencialidade cognitiva da φρόνησις.

“- Cá estamos então no que dizíamos há pouco: sempre que a alma faz uso do corpo (προσχρῆται) para se lançar em qualquer indagação, utilizando a vista, o ouvido ou qualquer outro meio sensorial (e utilizar os sentidos, que significa senão utilizar o corpo?), eis que este a arrasta para as realidades em contínuo devir (ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος); e quanto a ela, por aí erra, mergulhando como ébria na perturbação e na vertigem (πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ

132 Fed. 79a2: “Pois bem, essas são justamente as que tu podes ver, tocar e apreender pelos restantes sentidos; as outras, pelo contrário, que mantêm a sua identidade própria, jamais teria meios de captá-las a não ser pelas faculdades da inteligência, pois que se trata das realidades invisíveis, que a nossa vista não capta. (τῶν δὲ κατὰ ταῦτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ' ἔστιν αἰδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά;)”.

133 Privilegiamos a tradução de FOWLER “two kinds of existences” para o trecho: “δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ αἰδέες”, diferentemente da tradução de Azevedo, que prefere traduzir *eide ton onton* por “duas realidades” op. cit. p. 275

εἰλιγγιᾷ), pois tal é a natureza das coisas a que se apegam (ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη;).

- *Decerto.*

- *Ao invés, quando indaga por si e em si, refugiando-se além, no que é puro e sempre existe, imortal e idêntico a si mesmo, fica, em razão do seu parentesco, para sempre ligada a ele* (Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται,), *precisamente quando passa a existir por si e em si e tal lhe é permitido; e é então que cessam os seus erros e, fixando-se nessa realidade de além, salvaguarda a sua identidade, porque tal é também a natureza das coisas a que se apegam* (ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, καὶ πέπανταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη;). *Ora, a esse estado de alma não damos nós o nome de “razão”* (καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται;)? (Fed. 79c-2-d7).

Ao fazer uso dos sentidos para realizar um exame, a alma vai na direção contrária dos inteligíveis e de sua natureza. Ao se deixar influenciar pelos dados sensíveis, ela é arrastada por eles, desviando-se dos objetos que lhe são afins. Em contato com seres de natureza oposta, ou seja, advindos do corpóreo, ela permanece em um estado de perturbação (ταράσσω). Note-se que o comportamento da alma é orientado pelo domínio ao qual cede a influência. Ao se fixar em objetos inteligíveis, a alma age de maneira semelhante a eles, mantendo-se reta e conservando a sua natureza imutável. Se, ao contrário, ela se deixa influenciar pelo corpo e tendo em vista o que corresponde ao domínio do sensível, torna-se incapaz de fazer uso da inteligência, assumindo, assim, um comportamento condizente com ele: ébrio e errante¹³⁴. Esse estado de agitação constitui a descaracterização mais evidente que ela pode sofrer. A alma demasiado influenciada pelo corpo assume suas características corpóreas no sentido de dispensar a racionalidade, tendo como dano maior se tornar bestial como o corpo. A consequência nefasta do apego da alma ao corpo traz prejuízos à sua natureza que significa, em última circunstância, um uso indevido ou desuso de suas capacidades intelectuais. A resposta da alma nessa condição, convém notar, demonstra ser diferente se comparada ao que acontece em relação às sensações corpóreas. No contato com os objetos sensíveis, a alma, então agitada, reage a eles com o trabalho da intelecção.

134 Note-se aqui a negatividade atribuída aos sentidos semelhante ao que constitui uma limitação para o método geométrico, isto é, o uso de imagens e a atenção voltada para os objetos do mundo físico. Da mesma forma, observa-se o impecilho que uso do sensível constitui para a alma na busca pelo conhecimento presente nos termos do obstáculo para a alma ainda presa ao corpo, no contexto do *Fédon*, e das dificuldades que se antepõem ao aprendiz conforme o livro VII, análogas às dificuldades que encontra o homem ao sair da caverna. O que a última parte da linha oferece como pensamento que trabalha somente com ideias e através de ideias aqui se dá o nome de pensamento puro.

Cabe analisar de que modo o texto descreve a identificação da alma como algo que mais se assemelha ao que é inteligível, uniforme, indestrutível, divino e imutável¹³⁵ em contraponto a uma hiperinfluência do corpóreo. Vale observar que embora este ὁμοιότατον indique a afinidade da alma com o gênero invisível e inteligível, não se pode compreender haver aqui uma rígida definição de alma. Não há no horizonte do texto, ainda que se tenha em questão a imortalidade, o propósito de traçar uma rígida definição da alma, mas salientar as características que concernem à sua indestrutibilidade, nesse caso, note-se, seu parentesco com o gênero incorpóreo que se manifesta com a atividade inteligente.

O diálogo chama atenção para as características que são justamente opostas e, portanto, comparáveis com as características dos seres do gênero corpóreo de modo a apresentar, assim, uma narrativa que descreve a alma basicamente em três estados: sob influência do corpo, em processo de desvinculação do corpo, ou seja, desapegando-se dessa influência, e totalmente apartada dele, o que constitui o estado de morte e supostamente um estado de alta inteligência tal como se dá nessa descrição da φρόνησις. Faz sentido apresentar desse modo as três circunstâncias que consiste, vale lembrar, no percurso do filósofo. Mostrar a alma ao mesmo tempo afim e mais assemelhada ao divino e imortal não a coloca em um estatuto de igualdade em relação às essências ou à divindade, parecendo cabível, portanto, oferecer uma imagem dela como algo quase corpóreo, por assim dizer, que pode demonstrar a hiperinfluência do corpóreo e o consequente desuso da razão no que se refere à sua potencialidade cognitiva. Em outros termos, para ilustrar o processo de aquisição da excelência intelectual do filósofo é preciso ter uma visão da alma suscetível a depuração racional da filosofia e, desse modo, que ofereça tanto os resultados dele, a exemplo da alma do filósofo, quanto a possibilidade dessa purificação não ocorrer.

A narrativa de uma conduta pautada pelo corpóreo, no qual as faculdades inteligíveis da alma não exercem qualquer comando contrariando sua natureza (79e8-80a5), sugere uma posição intermediária da alma entre apelos do sensível, uma vez encarnada em um corpo humano, e sua inclinação inteligível, dada afinidade com tal gênero. A tensão sensível-inteligível posta em termos de domínios distintos é agora refletida, conforme o texto, em uma conduta da alma que pode oscilar e que tem no

---

135 Fed. 80b1-3: “(...) *se é ao que é divino, imortal e inteligível, ao que possui uma só forma e é indissolúvel e se mantém constante e igual a si mesmo, que a alma mais se identifica (...)*” (τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ).

intelecto a faculdade para orientá-la na direção daquilo que ela deveria naturalmente aspirar. A ausência da atuação da razão, ou, como diz o texto, a ausência do comando da alma, tem origem no apego ao corpóreo resultante da convivência (ἄτε τῷ σώματι ὀὐ συννοῦσα, Fed. 81b2) com o corpo, o que pode ser visto, em certa medida, como uma alteração em sua natureza. Tal alteração é dada, analogamente, como uma mancha (μιαίνω), uma impureza, (ἀκάθαρτος τοῦ σώματος, Fed. 81b1) consequência de uma conduta na qual a alma desprovida da atividade do pensamento está enleada pelo que se refere ao corpo, mais precisamente prazeres e paixões (Fed. 81b2-4). A alma, nesse contexto, acostuma-se (ἐθίζω) com as características corpóreas (τὸ σωματοειδές) reconhecendo somente estes como verdadeiros, recusando o que é inteligível (νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφία αἰρετόν, Fed. 81b5).

Dominada pelo corpo, vê-se a corrupção de sua potência cognitiva e a ênfase que o texto, cabe notar, confere ao pensamento ao identificar a conservação da natureza da alma à intelecção. Em outros termos, como responsável por evitar tal domínio, o pensar exercido pela filosofia pode garantir o bom destino após a morte e a felicidade (Fed. 81a) por habituar a alma à convivência com o que é inteligível e a torná-la temperante e justa. Do mesmo modo, ao contrário, em uma vida na qual se privilegia os vícios, como as glotonias, beberrônicas, injustiça e tirania (Fed. 82a), habituou-se a alma a tais coisas e tem, portanto, uma forte relação e uma assimilação de sua forma e de seu modo de ser (Fed. 81c4-6). Apegada ao corpo, a alma assimila apenas o que é corpóreo assumindo algumas características dele. O que de maneira análoga é dito se tornar pesada e ser arrastada ao sensível pelo temor da morte (Fed. 81c9) sugere, na verdade, a corrupção da natureza da alma devida a ausência da prática do trabalho intelectual em vista dos inteligíveis (Fed. 81c9).

Parece importante mostrar os efeitos negativos desta dominação do corpo para enfatizar o modo de vida como o percurso no qual se dá a depuração ou corrupção desta natureza. Como perda do seu caráter se tem anuladas algumas características, tal como o uso da racionalidade, como já dito, e a perda de sua invisibilidade. Após a morte do corpo, as almas ainda muito influenciadas pelo corpóreo serão fantasmas que vagarão em torno dos túmulos, podendo, assim, serem vistas uma vez que compartilham características dele (Fed. 81d2). Diferentemente, aqueles que conservam as virtudes por terem o hábito de praticá-las de algum modo, ainda que sem o exercício da filosofia

podem ter um bom destino no pós vida¹³⁶. Note-se que o costume, nos termos da prática e da convivência, demonstra o aspecto ético da racionalidade neste intercurso entre sensível e inteligível realizável pelo pensamento. É preciso exercitar a alma a frequentar o ambiente inteligível para que possa se preservar e ter um destino compatível com sua natureza. Dito de outro modo, a conduta correta que garante a vida digna e o bom destino após a morte depende da preponderância da razão que assegura seu caráter de ser inteligente e de compartilhar características comuns com o domínio invisível. Convém observar que o diálogo apresenta a conduta como fator determinante na conservação da natureza da alma sendo, por conta disso, o modo de se exercitar racionalmente um dos pontos importantes a serem abordados a seguir (Fed. 81e2)¹³⁷.

A interação da alma com os inteligíveis realizada que se tem no exercício filosófico proporciona um estado duradouro de inteligibilidade, cujos efeitos são prolongados e têm reflexos na conduta que o filósofo assume durante a vida e nas razões que fundamentam seu destemor em relação à morte. Não constituindo apenas uma operação raciocinativa ou de cálculo, a inteligência consiste na aquisição das qualidades dignas de se assemelharem com as essências e com os seres divinos (Εἰς δὲ γε θεῶν γένος, Fed. 82b10).

Sugere-se, desse modo, a elevação da alma ao grau dos seres superiores, comparáveis àqueles seres puros e autênticos, os quais Sócrates acredita serem possíveis de encontrar no melhor destino após a morte. Dado anteriormente como uma capacidade inteligente da alma de se purificar da negativa influência do corpo, o pensar também é visto como estado de influência dos inteligíveis (τὸ πάθημα) na condição da alma pura, ou atuando por si mesma (αὐτὴ καθ' αὐτήν) isolada do corpo.

Cabe ressaltar o papel paradoxal atribuído ao pensamento no *Fédon*. Diante dos dois movimentos da alma, afastamento e aquisição dos inteligíveis, a φρόνησις apresenta seu caráter ativo e passivo ao sintetizar o conjunto dos resultados da identificação da alma com o domínio suprassensível, ou seja, como ação de interação e

---

136 Fed. 82a10-b3: “E dentre estes, os mais felizes, os mais bem instalados, serão ainda os que praticam essas formas populares e sociáveis de virtude, que chamam de temperança e justiça, ainda que assentes na força do hábito e não na reflexão filosófica? (Οὐκοῦν εὐδαιμονέστατοι, ἔφη, καὶ τούτων εἰσὶ καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἦν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἑθους τε καὶ μελέτης γεγонуῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ;)”.

137 Note-se que a natureza inteligente da alma filosófica n’A *República* é dada como um dos fatores decisivos para a escolha e treinamento do futuro governante, uma vez que significa aptidão para uma tarefa (Rep. 455b) e demonstra a potencialidade para apreender e se apegar ao belo (476b), enquanto aqui é um fator imprescindível para a conservação e restauração da alma que a filosofia pretende. Apesar dos diferentes contextos, está em questão o seu desenvolvimento e a sua preservação como condição para atingir os fins pretendidos, o bom governo e a boa morte.

como os efeitos do reconhecimento deste domínio¹³⁸. Apesar da estranheza que possa causar tal afirmação, esse duplo papel é o que explica a natureza autônoma da alma. A possibilidade de isolamento do que lhe é naturalmente adverso, como as sensações, só é possível por causa dessa faculdade que a eleva a um plano superior e a mantém nesse nível de elevação onde ele apreende os seres verdadeiros. Sua autonomia resulta da capacidade de interagir com os inteligíveis e de se manter sob influência deles, agindo, assim, sem o auxílio de outra capacidade e sem se deixar desorientar por algo de outra ordem. Ao mesmo tempo em que se tem uma faculdade tal, somente um pensamento elevado pode assegurar a continuidade da realização de sua atividade.

É nesses termos que se deve compreender que a alma pura tem o pensamento igualmente puro, influenciado e orientado pelos inteligíveis, seres igualmente puros, ou seja, de mesma natureza incorpórea e inteligível. O texto acrescenta uma explicação acerca do processo de aquisição do estado excelente do pensamento ao oferecer a sua constituição enquanto atividade nessa relação. A descrição do comportamento da alma nas duas circunstâncias narradas apresenta o gênero da intelecção e dos seus desdobramentos, embora ainda sem se ater às especificidades acerca de sua operação, como vai se dar ao se tratar da dialética.

Vale observar como esse argumento contribui na construção da noção de excelência do pensamento a partir das questões ontológicas e éticas que se apresentam. O que antes foi dado como pensamento puro, termo de empréstimo da tradição, recebe do λόγος filosófico suas especificações: origem, gênero, objetos e *modus operandi* adequado para os fins da cognição, este último tratado com maior detalhe no fim do diálogo. Tais especificações contribuem, até aqui, para justificar o destemor do filósofo e sugerir a superioridade de um plano acessível pelo pensamento que em muito se identifica com o invisível e eterno. A preservação de sua natureza, ou cuidado da alma sugere ser a atividade (πρᾶττειν, Fed. 82d5) e o hábito (ἔθος) a condição para a felicidade, o que no caso do filósofo consiste na vida pautada pelo pensamento.

O processo de purificação, ou aquisição do estado de interação com as ideias inteligíveis se dá, como se vê, em uma ética que encontra seu fundamento na natureza racional e na atividade de conhecimento desses inteligíveis ao mesmo tempo em que ela

---

138 Na compreensão de Dixsaut, esse “estado”, ou “afecção” da *psyche* nomeada “saber”, tal como prefere a autora, mostra o equívoco em compreender que Platão pergunta o que é ser uma ciência, uma ciência constituída. Há, na verdade, o interesse em saber sobre essa relação entre a alma e os objetos que a afetam. Dixsaut op. cit. p. 145. Este é provavelmente o sentido de *epistème* que encontramos no *Fédon*, a qual deve ser vista como em 79d, uma relação entre a alma e os seres inteligíveis.

mesma se constitui deste trabalho. O filósofo, amante do saber, do aprendizado, põe-se com esta prática em condições de atingir o plano superior, de seres de gênero identificados ao divino¹³⁹, ao deixar a filosofia, como traz o texto, cuidar da alma para torná-la liberta, ou seja, não mais submetida ao corpo (Fed. 82e). O isolamento da alma dado nesta postura intelectualista, entenda-se, que despreza o que não se refere à alma e se dedica àquilo que se pode tratar apenas pelo intelecto, sugere o cuidado de si como submissão da alma ao pensamento que se dá sob a forma de convencimento (πεῖθω) (Fed. 83a6-b3).

Este ponto ganhará foco com a explanação da dialética ao final do diálogo e se mostrará importante por expor o método do conhecimento e a forma de operar desta racionalidade defendida até este instante. A exposição que o diálogo aos poucos ofereceu sobre a φρόνησις teve o propósito, como se viu, de apresentar a partir das diferenciações em relação aos sentidos o gênero ao qual pertence e o seu valor para que fosse possível fundamentar a noção de imortalidade que o filósofo tem em vista. Ao que parece, era importante levantar as questões que tocam a natureza da alma para traçar seu perfil corretamente, no qual a faculdade inteligente e a inteligência são os elementos sob os quais cabe maior detalhamento. Feitas tais distinções, o diálogo acentuará o caráter racionalista desta vida filosófica propondo ao longo do seu desenvolvimento especificações acerca dos objetos inteligíveis, do método de aquisição de tais objetos e, por consequência, da operacionalidade deste pensamento em seu modo excelente. Todas as qualificações atribuídas ao inteligível tal como as provas da imortalidade da alma passam a ser explicitadas segundo o λόγος filosófico, o qual ganha uma elaboração técnica do método filosófico de análise e construção do discurso, abandonando, assim, os termos da tradição.

III. A φρόνησις e o λόγος: o exercício filosófico

---

139 Fed. 82b10-c1: “*Quanto à espécie dos deuses, não será permitido o acesso àquele que não praticou a filosofia e não se vai daqui totalmente purificado, mas somente ao que ama o saber.* (Εἰς δέ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῷ ὑπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλομαθεῖ)”.

A proposta acerca da imortalidade da alma e consequentemente de sua inteligibilidade é analisada segundo a forma científica de filosofar. A filosofia como exercício intelectual aparece, a partir de agora, não somente nos termos de uma preparação para a morte, que prevê um retorno da alma à sua condição mais autêntica ou de uma forma religiosa de obediência ao deus Apolo (Fed. 60e-61b). Ela passa a ser exibida sob a forma da atividade capaz de elaborar instrumentos teóricos para a aquisição do conhecimento dos seres inteligíveis, ao dizer a relação que a alma mantém com eles (Fed. 79d), e para demonstrar a imortalidade. O aparato teórico e metodológico que Platão elabora mais adiante ao tratar do λόγος, do método e ao compor a Teoria das Formas, colabora para os propósitos do filósofo. Deve-se ter em conta que a intenção de elaborar este aparato, indicada no início do diálogo na ocasião em que Sócrates declarava ter composto durante a vida a filosofia por ser justamente esta a mais alta música (Fed. 60e-61b10), cumpre-se ao especificar no que de fato consiste e como se dá essa forma de composição filosófica e, portanto, esta ordenação intelectual que julga ser superior à forma de composição tradicional.

Tem-se, com isso, a sugestão de uma prática intelectual que nesse contexto consiste na maneira de compor argumentos¹⁴⁰. Dito de outro modo, investigar acerca do método filosófico e de seus fundamentos consiste concomitantemente em analisar como se deve exercer essa atividade intelectual para que ela se torne praticável no contexto em que a alma ainda está presa ao corpo, ou seja, limitada pela condição de humanidade.

Deve-se notar que tal abordagem acerca da prática filosófica vai ao encontro de uma questão que surge a partir do que a passagem 79d descreve: dado que o estado de alta inteligência descreve a ligação do pensamento puro, portanto livre do corpo, é possível o conhecimento destes seres na condição de humanidade, na qual a alma ainda está presa ao corpo? A Teoria da Reminiscência mostrou que sim. No entanto, vale

---

140 O sonho que visitou Sócrates várias vezes ao longo da vida pedia ao filósofo que fizesse e praticasse a arte das musas: a *musiké*. O filósofo obedeceria mais uma vez a ordem do deus, como fez durante toda a vida, mas através da filosofia, a mais alta música. Ao identificar, de algum modo, a filosofia à *musike*, o diálogo propõe uma nova definição para ambos. No sonho, a música não aparece somente sob a forma de mensagem divina, tal como define a tradição, mas como exercício de “compor e praticar a música” (60e-61b10). A mensagem ganha uma interpretação racionalista ao ser equiparada à filosofia, sendo a música, ao que tudo indica, uma espécie de ordenação segundo a racionalidade que subsidia o exercício da filosofia. Apesar disso, a filosofia se distingue da música ao criar *lógoi*, enquanto que a poesia cria *mythoi*, e nisso reside a superioridade da atividade filosófica. Vale observar que a sugestão do exercício filosófico como ordenação e, portanto, como trabalho intelectual que Sócrates faz no início do diálogo agora se torna específica por meio da elaboração da Teoria das Formas e do método, os quais conferem caráter científico à filosofia.

observar que o tema da imortalidade visto à luz dos infortúnios e limites da condição da alma presa ao corpo encontra na elaboração do λόγος o caminho. Assim, uma pesquisa sobre o discurso filosófico no que concerne ao conhecimento e a possibilidade de dizer as coisas em sua forma inteligível e, portanto, autêntica parece parte do exercício e um dos propósitos da investigação.

Este terceiro movimento do *Fédon* propõe uma reflexão sobre a plausibilidade das teses defendidas até aqui como construtos do intelecto, de modo a atestar, mais uma vez, sua legitimidade como o único meio adequado para tal tarefa. Uma vez realizadas as devidas distinções entre alma e corpo, sensações e intelecto, o empenho de agora em diante consiste em demonstrar a capacidade do intelecto e a legitimação de seus instrumentos. Assim, os argumentos seguintes oferecem em certa medida um parecer crítico e analítico sobre os feitos que se referem à racionalidade e ao gênero suprassensível, sugeridos pela noção de φρόνησις tal qual o diálogo propõe¹⁴¹.

O exercício racional da filosofia, dado até então nos termos de uma postura intelectualista, passa a ser exposto no registro de uma concepção de ciência, a partir da qual a capacidade cognitiva será o ponto de intersecção entre os temas do diálogo. A postura do filósofo de se desligar do que concerne ao corpo, como as paixões (αὐτὴν παραδιδόναι ταῖς ἡδοναῖς, Fed. 84a4), é dada como o resultado do cálculo (λογισμός) da orientação da razão. O refúgio nas essências que se dá por meio do λόγος, anteriormente sugerido para o prosseguimento da investigação (Fed. 79d1), é visto sob duas perspectivas: tomado como conduta durante a vida tem por finalidade a libertação dos males que afetam a alma na condição de humanidade, como postura gnosiológica tem como consequência a aquisição dos seres, do que é verdadeiro e divino e o retorno à natureza inteligível (Fed. 86a7-b3).

O paralelismo entre conduta moral e aquisição do conhecimento lança luz a questões acerca da veracidade do argumento e, portanto, acerca da operacionalidade e do alcance da inteligência. Parece pertinente que a forma do discurso como trabalho da inteligência deva ter a sua capacidade de persuasão posta de modo indubitável para que a tese defendida e explanada, a da imortalidade, seja comprovada e aceita e o medo do

---

141 Conceber esta última parte do diálogo, a qual traz a Teoria das ideias e o método hipotético, como uma explicação da primeira parte, é uma leitura aceita para alguns comentadores. Chen entender a explicação acerca do logos e a sua demonstração na prova final da imortalidade uma exemplificação do treino para a morte, dita no início do texto. Ele explica que apesar de parecer uma afirmação “fantástica”, já que tal relação não é dada textualmente, pode-se fazer esta associação porque o exercício para a morte que consiste na filosofia se realiza no método das hipóteses, utilizada para provar a imortalidade da alma. Chen op. cit. p. 30 nota 13

fim seja finalmente dissipado. Em outras palavras, como aspecto formal de uma racionalidade que fundamenta um modo de vida e explica a morte, o λόγος filosófico deve igualmente passar por um exame para que as teses que são por ele explicadas tenham validade.

3.1 Questionamentos sobre o fundamento do λόγος

Vale a pena expor brevemente os dois argumentos que expõem a fragilidade de uma concepção fisicalista da alma no que se refere a uma prova da imortalidade. É pertinente levantar as características desta concepção a partir das dúvidas dos interlocutores de Sócrates como contraponto ao que se pretende defender sobre o discurso filosófico como a forma do trabalho inteligível. A argumentação que apresentou a proposição da alma como ser indestrutível parece não ter sido inteiramente aceita (Fed. 84c) após serem dadas as principais abordagens sobre ela. Símiias questiona acerca da possibilidade do conhecimento da imortalidade dadas as condições que a vida humana oferece e a partir disso a validade da argumentação filosófica. O argumento anterior parece não ter sido capaz de convencer o interlocutor de Sócrates que não pretende abandonar a investigação, apesar de reconhecer as dificuldades. Para Símiias, o exercício de investigar se mostra carente de uma base minimamente sólida, sob a qual seja possível construir o discurso e assim constituir algum conhecimento, na medida do que for possível, sobre a imortalidade. O risco, nesse sentido, está justamente em se lançar em uma experiência que até o momento se mostra destituída de um fundamento.

“(...) - Vou, pois, expor-te as minhas dúvidas e outro tanto fará o nosso Cebes, explicando em que aspecto rejeito a tua argumentação (καὶ ἐγὼ τέ σοι ἐρῶ ὃ ἀπορῶ, καὶ αὖ ὁδε, ἢ οὐκ ἀποδέχεται τὰ εἰρημένα). Por mim, Sócrates, acho, como talvez também tu, que um conhecimento exato nesse tipo de matérias é ou impossível ou extremamente difícil de adquirir em vida; mas, por outro lado, não criticar em todos os seus aspectos as afirmações que nesse domínio se produzem, ou renunciar a fazê-lo antes de ter esgotado todas as possibilidades de exame (ἐλέγχειν), é bem sinal de fraqueza de espírito (πάνυ μαλθακοῦ εἶναι ἀνδρός)... Ora, nesse campo as perspectivas que temos são estas: aprendermos a verdade de outrem,

ou descobri-la nós, ou ainda, caso qualquer destas hipóteses seja inviável, escolhermos, dentre as doutrinas humanas, a que nos parecer melhor (βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων) e menos falível (εἰ μή τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον) e, como em jangada, arriscar nela a travessia da vida – a menos, claro, que se consiga, com maior segurança e ausência de risco, embarcar em transporte mais sólido do que este, quero dizer, uma doutrina revelada (λόγου θείου τινός) (...)” (Fed. 85c1- d3).

Um λόγος sobre a imortalidade não é possível sem que haja o trabalho do pensamento filosófico. Mesmo diante da aparente falta de fundamento da pesquisa ao modo da filosofia e da incerteza quanto aos resultados, o discurso que se baseia na natureza inteligente da alma e, por isso, na legitimidade das faculdades intelectuais, mostram-se a alternativa mais indicada para a investigação. As razões de prosseguir na investigação, apesar da sua possível falibilidade, põe a dimensão da limitação do pensamento ao explicar o sentido da persistência em tal empresa. Parece incontestável o trabalho racional que a alma realiza mesmo em condição hostil, ou seja, presa ao corpo. Parece válido que à filosofia cabe aprender, descobrir (μαθεῖν, εὑρεῖν, Fed. 85c7) e buscar o melhor discurso sobre a imortalidade, mesmo que se admita a impossibilidade de conhecer algo sobre o plano suprassensível em vida humana.

Nesse sentido, tem-se em vista a μάθησις e o que foi sugerido sobre o conhecimento dos seres verdadeiros, tal como mostrou a reminiscência, ao se aceitar como via possível a busca a partir da própria alma. Do mesmo modo, o impasse que se mostra agora não tira do horizonte da investigação a proposta do conhecimento a partir desta natureza inteligente e incorpórea, há pouco defendida, da qual a alma se filia. Parece pertinente, assim, admitir ser o que resulta deste λόγος uma descoberta (εὑρεῖν) e ser correta a recusa de discursos já estabelecidos sobre a alma e sobre sua natureza. Frágil como a travessia em uma jangada, o conhecimento em condições de humanidade não pode assertivamente dizer o destino da alma após a morte do corpo, entretanto, parece mais razoável ter o λόγος como meio e o pensamento como condutor da pesquisa.

Cabe notar que, dada a precariedade de qualquer discurso humano sobre o que se refere ao *post-mortem*, o filósofo se vê descomprometido com o acerto, mas comprometido em fazê-lo, e fazê-lo bem, lançando sobre ele um minucioso e profundo exame. O receio relação à morte que impedia os interlocutores de Sócrates de persistirem na investigação sobre a imortalidade (Fed. 84d) se mostra, assim, descabido sendo a via da racionalidade pela filosofia a que se mostra mais plausível. A

superioridade que se pretende atribuir à especificidade do discurso filosófico em comparação aos outros se restringe ao fato de constituir também um autoexame, o qual sugere ao filósofo a noção de sua verdadeira capacidade de cognição. A inquirição acerca da natureza da alma e, assim, do pensamento conduz incontornavelmente a questionamentos relativos ao seu alcance e modo de operar chamando atenção para o método através do qual é possível o conhecimento.

Esse instante que serve como interlúdio inaugura a nova perspectiva sob a qual a imortalidade da alma será tratada. Até agora, o diálogo destacou a alma na condição da humanidade e em relação a um plano considerado superior, ou seja, em relação ao plano inteligível e ao plano da divindade. As considerações acerca do pensamento foram realizadas, desse modo, a partir desta relação, a qual apontou seu papel como faculdade da alma, seu gênero e qualidades, mas que, no entanto, não apresentaram maiores especificações que demonstrassem a sua legitimidade. Ao questionar sobre a validade do discurso, o texto põe mais uma vez a questão que se liga crucialmente à legitimidade do trabalho racional: a natureza imortal da alma, que passa a ser examinada com elementos da filosofia, ou seja, por meio do método filosófico.

As dúvidas acerca do pensamento recebem tratamento na revisão da tese da indestrutibilidade da alma nos dois próximos argumentos¹⁴². O diálogo contrapõe à pertinência da pesquisa filosófica o medo da morte, amparado pela noção de alma que os interlocutores de Sócrates possuem¹⁴³. O discurso acerca da imortalidade defendido

---

142 Michael Ferejohn faz um comentário acerca da postura de Sócrates que pode justificar os argumentos nos quais se põe à prova as concepções de seus interlocutores: “Os primeiros diálogos, bem como o *Ménon*, foram escritos do que podemos chamar perspectiva “socrática”, isto é, do ponto de vista de um inquiridor crítico que reconhece que ele próprio não possui conhecimento genuíno e então se põe a descobrir se alguém em seu torno está em melhor posição do que ele a este respeito (...). Por contraste, o que chamo de “perspectiva socrática”, e com ela o requerimento de explicação do conhecimento, é muito evidente no *Fédon* (...)”. Ferejohn, M. “O Conhecimento e as Formas em Platão” in *Platão* (Benson, H. e col. Org.) Porto Alegre Artmed 2011 p. 152 A necessidade de testar as proposições, conforme sugerirá o método hipotético mais adiante, aparece demonstrada nessa exposição do erro dos discursos dos interlocutores. Assim, uma defesa da tese filosófica da imortalidade exigirá também que seja posta à prova, demonstrando concomitantemente, assim, a atividade da razão e a validade de seu trabalho.

143 Símias e Cebes pertenciam à escola pitagórica e eram ouvintes de Filolau de Crotona. Esse último se estabeleceu em Tebas em meados do século V, quando tinha por volta de cinquenta anos e teve contato com os discípulos de Pitágoras. Guardini, R. *La Mort de Socrate* Editions du Seuil p. 142. A visão da alma como uma harmonia pelos pitagóricos é criticada no *Fédon* (85c-86e). Platão constata nessa identificação a concepção de alma como um elemento corpóreo, o qual não escapará à aniquilação com a morte. Evidentemente não se deve pensar que o diálogo consiste em uma crítica à teoria da alma segundo o pitagorismo ou segundo os mistérios, mas é notável que ele não ignora tal doutrina considerando-a um bom ponto de partida para a concepção filosófica de alma que pretende formular. Temas como a imortalidade e transmigração, presentes no diálogo, são comuns aos pitagóricos e ganham gradativamente, no desenrolar da narrativa, os contornos filosóficos tais como Platão os concebe. Deste modo, o argumento presente mostra os pontos da visão pitagórica que se mostram incompatíveis com a alma inteligível e imortal do *Fédon*. Os personagens que dialogam com Sócrates na investigação acerca

pelo filósofo até então esbarra em uma concepção de alma ao modelo do corpóreo, no qual a destruição e o fim são as visões que se tem da morte e o medo um sentimento inevitável. Para expor o ponto de insuficiência (οὐχ ἱκανῶς, Fed. 85e2) do discurso filosófico, tal como entendem os interlocutores, o diálogo retoma o exemplo da lira (Fed. 73d seg.), dando a ele um tratamento diferente, dada a nova dificuldade que se coloca. A explicação de Símiias sobre a harmonia mostra a parcial concordância acerca das distinções entre duas naturezas, sensível e inteligível, tal como o filósofo propôs. Para ele parece compreensível que a lira, enquanto objeto físico, composto de outros artefatos como as cordas e a madeira, seja identificado ao que é por natureza destrutível, terreno, composto e mortal. A harmonia¹⁴⁴, por sua vez, é incorpórea, invisível e, portanto, imortal. O interlocutor supõe, diante disso, que se o instrumento for destruído, tiver as cordas dilaceradas e a madeira quebrada, de modo algum a lira existiria, já que os elementos físicos que a compõem são destruídos. Entretanto, segundo o raciocínio proposto pelo filósofo a harmonia permanece, dada a natureza atribuída a ela, ou seja, existe ainda assim, não perecendo com o fim do instrumento (Fed. 85e-86b4).

Surge, no entanto, o que parece uma dificuldade para o interlocutor. O discurso tradicional descreve a alma nos termos de uma composição e de uma harmonia de elementos do corpo misturados com proporção (Fed. 86b9-c2). Sendo ela mesma um tipo de harmonia, a tensão e coesão dos elementos físicos como a temperatura tem influência, havendo, assim, uma dependência do corpo para se manter harmônica e sã. A exemplo da lira, a alma precisa do equilíbrio dos elementos do corpo para ser tal como uma harmonia, podendo ser corrompida pela doença e outros males, o que demonstra, segundo esse argumento, sua possível destrutibilidade (Fed. 86c2-7). A morte seria, portanto, a decomposição desta harmonia e o fim da alma (Fed. 86d2).

Do mesmo modo, Cebes parece incapaz de conceber algo que não seja ao modelo do corpóreo, demonstrando, com isso, suas dificuldades em seguir e reconstituir uma argumentação nos termos da filosofia. Ele se diz satisfeito com o discurso do filósofo (πάνν ἱκανῶς ἀποδεδεῖχθαι, Fed. 87a3) no que se refere à vida da alma antes de estar na condição de humanidade (Fed. 87a1-4). Todavia, considera insuficiente a demonstração no que toca a permanência (σώζω) da alma após a morte do corpo. Ao comparar a durabilidade da alma do tecelão ao manto que o veste, Cebes demonstra o

---

da imortalidade representam o contraponto à concepção que Platão tem sobre a alma, a qual ele se esforça mais uma vez em demonstrar que é distinta do corpo.

144 A harmonia aqui deve ser pensada como o que hoje chamamos de afinação, conf. nota 51 de M. T. Schiappa de Azevedo.

equivoco de um raciocínio que busca ter provas da imortalidade a partir da parte mais frágil, o corpo e os objetos corpóreos. Uma afirmação baseada no argumento do filósofo não hesitaria em dizer a sobrevivência da alma que resiste ao perecimento do corpo e do manto que o cobria. No entanto, Cebes tem a intenção de demonstrar a durabilidade do homem tendo como prova o manto que o vestia (Fed. 87b4-c6) e a durabilidade da alma tendo como prova a durabilidade do corpo. Se a parte mais vulnerável se encontra preservada, o homem, e então a alma, de gênero supostamente mais resistente, sobreviveu (Fed. 87c6-d3).

O que se demonstra, na verdade, com esta última argumentação é a incompreensão dos interlocutores não somente sobre o discurso filosófico, mas sobre a tese que se propõe. Parece evidente, ao mesmo tempo, que Símias não distingue entre a harmonia nos termos de uma noção apreensível pelo intelecto e uma relação bem equacionada entre elementos, como ocorre na música, não conseguindo acompanhar o exercício de intelecção que a investigação exige. Do mesmo modo, o raciocínio equivocando de Cebes em pretender demonstrar o perecimento da alma demonstra a sua incompreensão no que se refere à distinção de gêneros. A falta de entendimento acerca da natureza inteligível da alma, conforme as duas objeções, resultou na descrença sobre a imortalidade e sobre o alcance do exercício filosófico. Ao tomar a alma como o resultado da composição de elementos físicos que se relacionam entre si, Símias transfere para o corpo a função de oferecer indícios da natureza e da sobrevivência dela. A consequência deste argumento despoja o pensamento de seu papel de testemunhar a suposta permanência da alma, ficando o trabalho do λόγος, nesse contexto, sem qualquer fundamento. De modo semelhante, a visão da alma, tal como descreveu Cebes, vulnerável em relação aos corpos a destitui de toda potência inteligente e, portanto, da capacidade de oferecer um discurso apoiado em uma natureza incorpórea para supor o pós-morte.

“E o momento exato em que essa morte, essa separação do corpo, acarreta consigo o aniquilamento da alma (argumentaria) é o que ninguém sabe ao certo, pois não está ao alcance de nenhum de nós pressenti-lo (ἀδύνατον γὰρ εἶναι ὁτιοῦν αἰσθῆσθαι ἡμῶν). Por isso mesmo, quando um homem encara confiadamente a morte, essa confiança não tem em princípio razão de ser (ἀνοήτως θαρρεῖν), a menos que consiga demonstrar que a alma é, de todos os modos, imortal e imperecível (ὅς ἂν μὴ ἔχῃ ἀποδείξαι ὅτι ἔστι ψυχὴ παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον).” (Fed. 88b2-6).

As dificuldades de compreensão acerca do discurso do filósofo, que mostraram as questões dos ouvintes, são úteis porque expõe o que é preciso para melhor compreender os fundamentos e a construção do logos filosófico. Para isso, convém questionar acerca dos motivos de Platão para retomar esses exemplos dessa maneira, sendo a primeira sugestão sua intenção de pôr em evidência os problemas acerca da natureza da alma para, em seguida, reformulá-la segundo o método que pretende desenvolver. Assim exhibe duas argumentações que expõem a perspectiva de uma concepção fisicalista de modo a deixarem evidentes as fragilidades desta concepção para depois objetá-la. Com isso ressalta a principal distinção entre esta teoria e a que pretende propor, tanto em termos conceituais quanto metodológicos. Ao que parece, tão importante quanto demonstrar a natureza incorpórea da alma é conseguir demonstrar e testar um discurso com bases seguras capaz de investigar e fazer suposições razoáveis a respeito de sua imortalidade.

3.2 Sobre o uso e a validade do λόγος

Cabe analisar a defesa do λόγος filosófico que o diálogo apresenta antes de dar o discurso que demonstra a natureza incorpórea da alma e a partir disso a capacidade do intelecto segundo o método e preceitos estritamente filosóficos. Diante da descrença que se instalou após as duas objeções (ἀπιστία, Fed. 84d2), as quais desacreditavam na capacidade do discurso (Fed. 88c), pareceu necessário ao filósofo definir o lugar do λόγος na investigação, de modo a distingui-lo como recurso da inteligência. A primeira característica conferida a ele, cabe notar, diz respeito à identificação com a humanidade. Recusar o discurso, mais precisamente a sua prática, seria o mesmo que recusar e nutrir aversão ao homem. Ao equivaler a misantropia à misologia, o texto sugere ser o λόγος o trabalho característico e, portanto, possível, da alma no estado de humanidade – “(...) *De fato, não há coisa pior para um homem do que ganhar aversão pelos argumentos; ora, pelo que toca à sua origem, a misologia não difere da misantropia (...)*” (Fed. 89d2). Tal afirmação, cabe observar, resume o que se propôs acerca da atividade racional durante o diálogo, e de modo mais contundente, o que se tinha em questão nas duas últimas objeções: a humanidade está identificada à capacidade racional, da qual o

λόγος constitui um recurso formal. As questões acerca da imortalidade tem no fundo esta identificação posta agora em relevo, problematizando nesse instante o uso das capacidades intelectuais individualmente, ou seja, lançando luz à inteligência não somente em termos de gênero, mas também como instrumento através do qual se demonstra um grau da experiência inteligente.

Tal abordagem da inteligência é corroborada pela explicação que se segue sobre a origem da aversão aos argumentos e ao homem. O ódio aos homens, segundo o texto, surge do desapontamento da confiança excessiva depositada em alguém. A decepção causa a desconfiança, que se estende a todos, e o julgamento precipitado de que todos são pérfidos (Fed. 89d3-e3). Este caso constitui um exemplo de inabilidade nas relações humanas que serve para ilustrar a diferenciação moral e, em última instância, de alcance intelectual entre os homens. A inabilidade está em não considerar que a maioria dos homens esteja em um grau intermediário entre o completamente bom e o completamente ruim, os quais são casos raros, não sendo difícil tal situação de desapontamento acontecer. A maioria, ou seja, a situação mais comum entre os indivíduos, e também entre as qualidades, é a mediana (Fed. 90a8-11). O nível mais alto, o qual sugestivamente o filósofo ocupa, é acessível apenas para poucos (Fed. 90b1).

“(...) Pois, se soubesse lidar com eles, suponho, consideraria por certo, como é o caso, que os homens radicalmente bons ou maus são em número reduzidíssimo e que a grande maioria está num grau intermediário (ὥσπερ ἔχει οὕτως ἂν ἡγήσατο, τοὺς μὲν χρηστοὺς καὶ πονηροὺς σφόδρα ὀλίγους εἶναι ἐκατέρους, τοὺς δὲ μεταξὺ πλείστους).” (Fed. 90a1-3).

A crítica se dirige, vale notar, a quem profere um julgamento. A semelhança entre os homens e os discursos está em poder ser arbitrário, ou seja, tanto o homem quanto os argumentos podem estar baseado ou não na razão. No que se refere ao discurso, esse é tratado, nesse caso, como mera produção em um jogo de pró e contra no qual se atribui valor de verdade ou de falsidade, tal como parece acontecer na erística e retórica. Tal postura diante da razão descreve o alcance cognitivo mediano da maioria e representa, por que não dizer, o trabalho racional em um nível medíocre. A descrença no λόγος surge desse uso inábil que o coloca como uma forma de convencimento e uma

disputa de teses (Fed. 91a3) desprovida de um fundamento que o valide e que ofereça seus resultados como algo confiável¹⁴⁵. Com um discurso ora confiável, ora não, o não filósofo demonstra desconhecer a natureza e o uso adequado do λόγος, não sendo capaz de identificar no que de fato o discurso deve estar baseado e como proceder corretamente em relação a ele.

Nesse sentido, seria um equívoco atribuir o desconhecimento acerca da imortalidade da alma à forma discursiva da razão, que como tal oferece a possibilidade de conhecer a verdade dos seres, da qual o retor permanece privado¹⁴⁶. A maneira sofisticada de uso do λόγος é incapaz de apreender o que pode haver de firme e verdadeiro em um discurso, sendo os homens que o utilizam equivocadamente responsáveis pelo insucesso em uma argumentação (Fed. 90c8-d7). Dito de outro modo, o problema não são os argumentos, mas o uso inadequado e a capacidade discursiva dos homens que, em sua maioria, é mediana (Fed. 90d9-e3).

O uso do discurso pelo filósofo na iminência da morte está norteado pela verdade e amparado na convicção (Fed. 91a9). Esta pode parecer uma afirmação destoante da crítica feita há pouco ao uso sofístico do discurso, já que nesse caso não havia para eles uma base sólida e segura. Todavia, convém observar que tal convicção se fia na confiança que ele atribui ao correto uso do λόγος. Trata-se, ao que parece, de uma crença oriunda da persuasão do próprio λόγος filosófico, a qual tem a ἀληθής como fator de convencimento (Fed. 91b8-c3). O teor de incerteza quanto aos resultados do λόγος tanto no discurso retórico quanto no filosófico, deve-se notar, não confere ao discurso, como pretende a filosofia, um caráter de doutrina ou revelação de um mistério, como se tem na tradição. O filósofo está descomprometido em anunciar uma verdade de modo categórico, pois sua aspiração deve se voltar para o plano especulativo, no qual se verifica as possibilidades de dizer sobre a morte por meio de certo tipo de análise em torno da natureza da alma. Nesse sentido, a pesquisa filosófica se mostra muito mais

---

145 Fed. 90b6-c3: “Na verdade, é noutro aspecto que falo de semelhança quando, por exemplo, uma pessoa sem qualquer experiência de argumentos toma por verdadeiro o primeiro que lhe aparece, para pouco depois o reputar de falso (quantas vezes com razão mas quantas vezes sem ela!) e assim sucessivamente com outro e com outro (ἢ, ἐπειδὴν τις πιστεύσῃ λόγῳ τινὶ ἀληθεῖ εἶναι ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης, κάπειτα ὀλίγον ὕστερον αὐτῷ δόξῃ ψευδῆς εἶναι, ἐνίστε μὲν ὧν, ἐνίστε δ' οὐκ ὧν, καὶ αὐθις ἕτερος καὶ ἕτερος). E tal é, em especial, o caso dos que passam a vida a argumentar pró e contra: bem sabes como por fim se convencem de terem atingido o cume da sabedoria, de serem os únicos a concluir que nada de são e de seguro há nas coisas como nos argumentos”.

146 Fed. 90d. “(...) seria caso para lamentar que, havendo um argumento verdadeiro, sólido e acessível ao entendimento, o simples fato de parecer associado a tais que, embora, permaneçam os mesmos, tanto passam por verdadeiros como não, servisse de pretexto a qualquer um para não ter de acusar a si e à sua ignorância (...) privando-se assim de conhecer a verdade dos seres (τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στέρηθείη)”.

valiosa ao colocar, como se dá a partir de agora, as regras para o uso do λόγος e apontar os caminhos mais seguros para uma investigação.

As recomendações acerca do uso filosófico da razão não tardam. A resposta às objeções lançadas à argumentação filosófica mostra as diferenças entre os discursos e o erro da tese que concebe a alma como harmonia. Uma vez aceita a Teoria da Reminiscência pelos interlocutores (Fed. 91e), deve-se avaliar as teses que apostam na destruição da alma por concebê-la, de alguma maneira, como algo corpóreo. Ao iniciar a refutação, o filósofo põe em questão a compatibilidade entre as duas teses. Parece haver um conflito em admitir uma existência anterior à vivência em um corpo e supor uma alma ao modo corpóreo, que necessita dele para ser como tal, harmônica, ou tem um fim por ser ela mesma desgastada:

“(...) se persistires nessa convicção (δόξαι) de que a harmonia é algo de compósito (συγκειμένη), e a nossa alma, uma harmonia resultante de elementos do corpo em tensão; de certo não aceitarás, nem dito por ti mesmo (οὐ γάρ που ἀποδέξῃ γε σαυτοῦ λέγοντος), que, sendo a harmonia algo de compósito, possa algum dia ter existido antes desses mesmos elementos que a deverão constituir... ou será que aceitas?” (Fed. 92a6-b2).

Dado que a harmonia depende da lira e da tensão das cordas para ser enquanto tal, ela não poderia existir antes do instrumento que a produz, mostrando ser a concepção da alma como uma composição harmônica, desse modo, insustentável (Fed. 92b4-c3). O filósofo conduz a objeção de modo a equiparar, cabe notar, uma capacidade inteligente da alma à noção de harmonia *“(...) por qual das ideias te decides (αἰρῇ τῶν λόγων): a de que a aprendizagem (τὴν μάθησιν) é uma reminiscência, ou a de que é uma harmonia?”* (Fed. 92c8-10). Essa comparação ajusta o raciocínio da refutação em andamento à concepção de alma que o filósofo defende e mostra o aspecto em relevo para as assertivas acerca do trabalho argumentativo. Parece ser mais útil ao argumento abordar a alma por meio de seu caráter inteligente para contrapor a uma noção que, deve-se observar, varia ao apresentar um aspecto formal e um aspecto conceitual. É possível compreender a harmonia, como fez Símias, nos termos de uma composição oriunda do instrumento musical, ao mesmo tempo em que se pode abordá-la nos termos de uma concepção de harmonização, como quer o filósofo. Importa opor algo uno e imutável a algo que aceita ser tomado com a ambiguidade para mostrar que a alma é concebida erroneamente quando vista com ambiguidade, ora composta e sensível, ora

pré-existente e inteligível, e que um discurso deste tipo é inválido. Ao propor essa dicotomia com a sugestão da alma harmonia, o diálogo tem em mira expor a inabilidade de estabelecer relações entre elementos do mesmo gênero tal como se deu nos outros tipos de argumentação. Em outras palavras, falta aos demais discursos compreenderem a diferença entre os domínios e aceitar como procedimento estabelecer relação entre elementos inteligíveis.

Tal deficiência é logo compreendida por Símias que admite no que se baseiam os argumentos não-filosóficos, na verossimilhança (μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας). A origem do engano do discurso sofístico são as aparências, que constituem de fato um fundamento incerto por permitirem apenas uma argumentação plausível. A partir de uma base desta natureza, tem-se uma opinião que não enuncia algum conhecimento sobre a alma e sobre a morte.

“- De longe pela primeira, Sócrates! Quanto à última, nada tenho na realidade a aboná-la: baseei-me tão só numa verossimilhança, numa plausibilidade formal (μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας), que é com certeza a origem dessa convicção na maior parte dos homens. Mas eu próprio sei por experiência quão falazes são essas demonstrações fabricadas a partir de meras verossimilhanças (ἐγὼ δὲ τοῖς διὰ τῶν εἰκότων τὰς ἀποδείξεις ποιούμενοις λόγοις σύνοιδα οὖσιν ἀλαζόσιν), e a que erros (ἐξαπατῶσι) nos induzem, seja na geometria seja em qualquer outro domínio, quando mal nos precatamos contra elas! (...)” (Fed. 92c11-d5).

Por outro lado, o λόγος filosófico tem na relação inteligível entre alma e a essência a base para as especulações¹⁴⁷. Após a réplica do filósofo, Símias está persuadido (ὥς ἐμαυτὸν πείθω, 92e1) desta relação testemunhada pelas operações inteligentes descritas até agora, a reminiscência e a aprendizagem (ὁ δὲ περὶ τῆς ἀναμνήσεως καὶ μαθήσεως λόγος δι' ὑποθέσεως ἀξίας ἀποδέξασθαι εἴρηται. Fed. 92d6-7). O discurso filosófico construído desde o início da investigação apresenta, nesse instante, uma demonstração de seus procedimentos e de seu efeito ao levar o interlocutor ao reconhecimento das falhas de sua própria tese e a aceitação da tese adversária – “Ora, esse pressuposto tenho para mim que é, não apenas suficiente, como correto aceitá-lo (ἀξιοῖς ἐπιδειχθῆναι ἡμῶν τὴν ψυχὴν ἰκανῶς τε καὶ ὀρθῶς ἀποδέδεγμαι)” (Fed. 92e1). Ao ser posto à prova, um critério para a validade do

147 Fed. 92d8-9: “uma vez que equaciona a existência da alma, anteriormente ao nosso nascimento, com a desse tipo de realidade em si” (ὥσπερ αὐτῆς ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ “ὄ ἐστιν”).

discurso (ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον οὔσαν, 95b9-c1), a argumentação deve resistir ao exame e ter, assim, a clareza e a suficiência da tese que defende comprovadas, o que não se verificou com a refutação das duas objeções. Resta ao interlocutor prosseguir se submetendo ao método e aos princípios desta forma do uso da razão e ouvir a desconstrução de sua tese anteriormente defendida¹⁴⁸.

Não convém analisar em minúcias a desconstrução da tese da alma harmonia, todavia, devem-se levantar alguns raciocínios que oferecem informações sobre a função conferida ao intelecto. Algumas características da alma se chocam com a noção de harmonia presentes no discurso de Símias. 1º.) sendo a harmonia uma composição, duas características caras a alma, por compartilhá-las com os seres inteligíveis, são postas em risco, a unidade e a imutabilidade. Como tal, a harmonia pode ser quantificada em proporção, sendo correto dizer “mais ou menos harmônica”, entretanto, o mesmo não se pode dizer em relação a alma, a qual não se pode considerar “*mais plena e completamente ‘alma’, ou menos plena e completamente ‘alma do que outra’*” (Fed. 93a1-b1-6).

Não é correto concebê-la nos termos de possuir um atributo em maior ou menor grau de harmonia, do mesmo modo, não se pode ser e não ser harmônica, ou textualmente, não pode participar da harmonia nem da desarmonia, ter uma identidade X e participar do seu oposto (Fed. 93e). Diante da última análise, deve-se admitir 2º.) a primazia da inteligência, a qual por natureza comanda as ações do homem (Fed. 94b4-5). Supor a dependência da harmonia em relação à lira é o mesmo que considerar a alma dependente do corpo para ser enquanto tal, o que entraria em conflito com a tese anteriormente aceita de que ela se opõe aos desejos e apetites do corpo (Fed. 94b6-c). A importância de afirmar tal primazia está justamente em atribuir validade e confiança ao discurso, produto da inteligência, e preservar a função de governo (ἄρχω) do pensamento em um alto nível φρόνιμον (Fed. 94b5).

Interessa à investigação a partir de agora abordar a alma nos termos de uma noção com a qual se possa levar adiante a investigação, utilizando para isso elementos

---

148 Cabe aqui trazer o comentário de Ferejohn para ressaltar o que se pretende com a refutação das teses dos interlocutores: “O objetivo central de Sócrates nessa obra consiste em estabelecer a imortalidade da alma. Para fazer isso, contudo, não seria suficiente para ele determinar (ao modo da República) que as almas vão se mostrar imortais em sua teoria proposta. Antes, ele quer mostrar que elas realmente são imortais. Consequentemente ele deve argumentar com base em premissas verdadeiras que estão ao seu alcance e ao de seus interlocutores em sua condição de insciência ou do que chamei perspectiva socrática (perspectiva crítica do inquiridor que reconhece sua ignorância e por isso cobra explicação de seu intelector supostamente conhecedor). (...) Sócrates, no Fédon, tenta dar razões filosóficas para pensar que a teoria é verdadeira”. Ferejohn op.cit. p. 152

inteligíveis, como manda a filosofia, e deixando de lado uma visão que a considere individualmente, abordagem que o diálogo também apresentou. Dito de outro modo, a argumentação aponta a perspectiva a partir da qual convém tratar a alma e o tema da imortalidade: da universalidade das ideias em oposição ao particular da multiplicidade das percepções do sensível. Dados os ditames para a pesquisa ao modo da filosofia, cabe analisar como se desenvolve tal uso e em que medida a argumentação sobre a imortalidade se torna uma demonstração da própria inteligência, uma vez comprovada a validade do discurso.

3.3 αἰτία e νοῦς: elementos do discurso filosófico

Para contra-argumentar acerca da ideia de que a alma tem o início da sua destruição ao entrar no corpo (Fed. 95d1-4) encontrando seu fim após muitas encarnações, o diálogo lança luz para o tema que deve ganhar atenção: a causa da geração e da corrupção (γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν, Fed. 95e9). Duração e imortalidade no discurso de Cebes não são correspondentes. Para ele, ainda não convencido pelo filósofo, o que se tem com a reminiscência e com a morte do corpo é a demonstração de um tempo de duração da alma. Ao mesmo tempo em que considera a existência da alma anterior ao nascimento uma prova de sua duração, entende que ela sofre com os nascimentos até perecer completamente com a morte (Fed. 95c4-e1) não havendo, assim, prova de sua imortalidade, mas de um período limitado de permanência. Cebes que pedia a demonstração da imortalidade e da conservação da alma para que pudesse ter confiança no discurso filosófico e aceitar que este não seria vão e sem sentido (ἀνόητόν τε καὶ ἡλίθιον) (Fed. 95b8-c4), tem questionado agora o que está na base deste tempo de duração, ou seja, o que pode de fato revelar o suposto início e fim da existência de modo a tornar evidente a imortalidade.

A αἰτία, tema herdado dos tempos em que o jovem Sócrates frequentava os estudos da ciência da natureza (φύσεως ἱστορίαν, Fed. 96a8), ganha definição filosófica junto com a evolução dos questionamentos sobre a inteligência (νοῦς). Antes examinada a partir do que se podia observar nos seres vivos e dos fenômenos naturais, a causa, que

em um primeiro momento tentava responder o porquê da geração e da destruição, o porquê de existirem ¹⁴⁹era associada às percepções desses eventos. Era pertinente, desse modo, levantar uma questão: qual a causa do pensamento, das percepções do sensível e dos conhecimentos?

“E é graças ao sangue que pensamos (φρονοῦμεν), ou ao ar ou ao fogo? Ou nada disso conta, e é sim o cérebro que nos permite as sensações (ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων) do ouvido, da vista e do olfato, sensações estas que estarão na base da memória e da opinião (ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα), dando origem, uma vez consolidadas, a conhecimentos correspondentes (κατὰ ταῦτα γίνεσθαι ἐπιστήμην)?” (Fed. 96b2-8).

Vale notar que a pergunta tema desse estudo esteve presente desde o início como tema de fundo e sintetiza as indagações do diálogo ao ligar as três perspectivas que se referem à questão do pensamento: seu objeto, seu fundamento e seu modo de operar. A conveniência da análise da causa está, desse modo, em reunir tais abordagens e indicar o que subjaz ao pensar. Ao se perguntar pela causa, questiona-se acerca deste fundamento que permite a atividade do pensamento ser enquanto tal. A explanação sobre a causa pretende especificar o foco e o domínio de um discurso, delimitando, assim, o seu objeto e os meios pelos quais se deve abordar os temas propostos em uma investigação filosófica.

O tipo de investigação (ταύτην τὴν σκέψιν, Fed. 96c2) que desapontou o jovem Sócrates, as ciências naturais, levava em consideração as causas corpóreas, a carne, o sangue, os ossos, a comida, a bebida (Fed. 96c7-9), sendo a explicação, portanto, um montante destes elementos. Entretanto, tal como buscava o filósofo, a investigação nestes termos não dava conta de explicar as causas nas relações, como nas relações matemáticas, cujos elementos são inteligíveis. A razão que levava a unidade a constituir o dois, seja por fração ou por adição, ou que a faz existir não era do domínio deste tipo de investigação (Fed. 97a-b). Sócrates desejava um tipo de causa como escopo de todas as coisas existentes, obedecendo, assim, ao critério de universalidade que o discurso filosófico exige.

---

149 Fed. 96a8-10: *“Que interessante não será (pensava eu) conhecer as causas de cada coisa, a razão por que cada uma surge, por que cada uma desaparece ou existe! (ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι.)”*

De todo modo as leituras de Anaxágoras mostraram a direção para a causa tal como queria o filósofo. A partir da narrativa do encontro com a tese acerca da inteligência ordenadora – “*Aí se afirmava que era o Espírito o ordenador e causa de todas as coisas*” (ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος) (Fed. 97c1-2), tem-se indicada de maneira objetiva a construção das bases do discurso filosófico, as quais apresentam o trabalho do pensamento em seu nível mais alto e reorganizam nos termos do discurso filosófico todos os elementos anteriormente dados como pertencentes ao domínio inteligível. A descrição da comparação entre os dois métodos mostra a intenção de delimitar a forma e o método investigativo ao modo da filosofia. Narrado segundo discernimento de Sócrates (κατὰ νοῦν ἐμαντῶ, Fed. 97d7), o νοῦς ordenador de todas as coisas de Anaxágoras constituía uma causa eficiente, na qual todos os elementos estavam ordenados da melhor maneira. O melhor e o mais excelente (τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον, Fed. 97d3) deveriam ser, portanto, os objetos de análise de modo a se investigar a causa e a necessidade de serem enquanto tais e porque razão tal natureza é a melhor¹⁵⁰.

Estes dois pontos a serem investigados constituem a maneira da investigação filosófica inquirir acerca da causa. Causa, necessidade e no que consiste a melhor ordenação são os pontos que devem indicar uma tipo de causa (αἰτίας εἶδος, Fed. 98a2) que conduzirá a investigação para o verdadeiro fundamento de todas as coisas. Esse tipo de causa descreve as causas particulares e a causa comum a tudo, por meio da qual é possível explanar acerca do melhor para cada uma e acerca do bem que as fundamenta¹⁵¹. A ordenação segundo a inteligência (ὕπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμήσθαι, Fed. 98a7) é orientada, em última instância, vale adiantar, pelo bem (τὸ ἀγαθόν, Fed. 99c5), que terá nas próximas passagens sua posição e função elucidadas.

O texto trabalha para oferecer uma relação causal que tem em vista o seu fundamento. Essa distinção deve ser bem compreendida: há a causa dos particulares serem enquanto tais e um fundamento comum a todas elas, o qual torna possível todas

150 Fed. 97c4-6, 97e3: “(...) Porque se assim é (pensei), se é o Espírito que ordena todas as coisas, então por certo que as ordena e dispõe da forma que for mais conveniente para cada uma delas (...) Assim julgava eu, por exemplo, que me diria primeiramente se a Terra era redonda ou plana, em seguida expor-me-ia a causa e a necessidade de ela assim ser, invocando razões de conveniência e demonstrando que tal ou tal natureza lhe era, de fato, a mais ajustada. (εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχη (...) ἐπεκδιηγέσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι)”.

151 Fed. 98b1-3: “E, pois, uma vez que atribuía tal causa a cada um dos seres e a todos em geral, supus que iria explicar-me onde reside o melhor para cada um deles e aquilo que é comumente bom para todos - (ἐκάστω οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστω βέλτιστον ὄμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγέσθαι ἀγαθόν)”.

as relações causais, a causa de todas as causas. Importa realizar tal diferenciação para indicar o plano em que se deve pensar esta causa primordial e o tipo de relação causal da qual se pretende tratar. A escolha de Sócrates está fundamentada na escolha do melhor ordenado pelo *voûç*. O fato de o filósofo aceitar a sua condenação e se manter encarcerado tem como causa, portanto, o melhor estabelecido segundo a inteligência e não o aprisionamento do seu corpo (Fed. 99a4-b6). A causa como quer o filósofo diz respeito, em primeiro lugar, a um tipo de relação na qual se deve encontrar a razão de cada coisa ser tal como é, a realidade da coisa; em segundo lugar, deve-se ter em vista o que a relação causal indica como fundamento. A relação e o reconhecimento do fundamento, vale notar, têm a inteligência como agente, a qual, como todas as outras coisas, também tem como causa o bem – posição em geral compreendida erroneamente e para a qual o filósofo atribuirá posição lógica e sentido metafísico (Fed. 99b) ¹⁵².

A narrativa do desapontamento de Sócrates em relação à tese de Anaxágoras traz as distinções da noção de inteligência (*voûç*) e do método investigativo da filosofia. Como se viu, a noção de *αἰτία* que pretende o método de Sócrates tem em vista o fundamento que orienta a inteligência e pode, assim, remeter à verdade sobre a alma e sobre a imortalidade. Dada importância da causa primordial, as questões sobre a causa dos conhecimentos, das percepções e do pensamento, feitas anteriormente, encontram nessa base comum a sua resposta. O bem como causa comum ganha atenção nos próximos passos da investigação sendo exposto o teor de sua posição e a sua causalidade em relação ao trabalho do intelecto. Do mesmo modo, a universalidade do bem, dada a sua condição, colabora para construir a noção de uma razão ordenadora, própria da natureza inteligível, presente no bem, nas realidades e em tudo o que é derivado dele, a qual a inteligência humana deve perseguir através da cadeia de relações causais. É dado, desse modo, o caminho para o trabalho racional, o qual deve ascender à causa maior, o bem, e aos assuntos que compartilham da mesma realidade como a imortalidade.

---

152 Este parece ser o ponto em que Sócrates pretende diferenciar sua concepção de *nous* da de Anaxágoras. Como explica Ferejohn o desapontamento de Sócrates se deve à constatação de que “(...) havia apenas uma defesa vazia do *nous* (ao conter frequentes ocorrências do termo), mas sem fazer uso teórico de fato deste conceito em nenhuma forma que Sócrates reconhecia, a saber, como repositório de crenças, desejos, etc. (...) ao proceder assim, negligenciasse as causas reais (as *hês alêthos aítias*, 98e2-5) de sua situação” Ferejohn op.cit. p. 153

IV. Atividade do puro pensamento

O texto oferece adiante mais detalhes da relação que pretende estabelecer entre o que filosoficamente pode ser dito “o bem” e “o melhor”. Ao mesmo tempo em que não se perdeu de vista a necessidade de manter o λόγος filosófico sob inspeção, o diálogo expõe de maneira franca os elementos com o quais o filósofo deve trabalhar. Nesse sentido, o bem e a capacidade da inteligência recebem considerações acerca de sua natureza inteligível, as quais revelam outros importantes elementos que se referem ao trabalho do pensamento, a saber, o método dialético e a Teoria das Ideias. Não seria exagero considerar serem os próximos passos da investigação uma mostra do pensamento puro, no qual a alma do filósofo descreve o que supõe ser a livre atuação do pensamento e ao mesmo tempo considera ser o mais alto grau de inteligência possível.

A segunda navegação¹⁵³ tal como descreve o texto, propõe a passagem para um tipo de investigação e de λόγος, a partir do qual se pode fazer algumas assertivas sobre a natureza da alma e do pensamento. Nesse contexto são dados os elementos e as operações do intelecto que constituem o trabalho da inteligência no seu nível mais alto, ou seja, às cercanias de apreender o quanto possível do bem, do belo e, por consequência, da imortalidade. A partir das explicações seguintes, a φρόνησις tem a origem e a constituição de sua excelência revelada em termos operacionais na relação entre pensamento e ideias que se realiza no método dialético. Se no início da investigação seu valor foi estabelecido nos termos da pureza e da mais alta moeda (Fed. 69a), acessíveis por meio do modo de vida orientado pela filosofia, a argumentação que confere método à atividade filosófica oferece a explicação desta depuração e origem da atribuição de valoração ao apontar sua verdadeira base. Dito de outro modo, o que vem a seguir mostra de que maneira e por quais meios se dão o contato entre alma e a realidade inteligível, estado descrito anteriormente (Fed. 79d) como fonte do próprio próprio pensar em seu modo mais autêntico.

---

153 Fed. 99d1: “*tive de tentar uma segunda via para lançar na sua busca...* (τὸν δεῦτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν).

4.1 O bem, o melhor e a noção de causa

Convém examinar o bem tal como apresenta o *Fédon*. Em primeiro lugar, deve-se observar a sua posição de verdadeira causa. Tal como mostrou o argumento sobre a αἰτία, o bem na condição de causa de tudo subjaz a todas ações do filósofo e relações que se pode estabelecer. A noção de causa que está em questão em um primeiro momento, deve-se observar, é a teleológica, dado que oferece uma explicação das ações, objetivos e intenções do filósofo. No entanto, ao propor uma explicação sobre a aquisição destes objetivos e do modo de proceder por meio do método, o que denominou de “segunda navegação”, a noção de causa se refere à possibilidade de acessar as causas reais¹⁵⁴. Em outros termos, a causa como entenderá o filósofo repousará sobre aquilo que pode em certa medida oferecer a verdadeira causa, sendo dada, assim, a pertinência de averiguar acerca da primazia da racionalidade que, por meio de suas operações realizadas de forma adequada e correta, pode escolher aquilo que em certa medida corresponde ao bem, ou seja, escolher o melhor (Fed. 99a9b1).

Vale analisar esta correspondência e verificar as incursões do pensamento em torno desta causa primordial. O melhor (βέλτιστος) é dado como o poder de dispor da melhor maneira as coisas, ou, dito de outro modo, a causa de estarem dispostas tais como estão – “*Mas esse poder, graças ao qual tais coisas se encontram dispostas da forma mais conveniente* (οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι)” (Fed. 99c1). A relação desta disposição, cabe compreender, é a melhor porque constitui a ligação que o bem faz entre todas as coisas - “(...) *sem pensarem que é o bem o verdadeiro elo que liga entre si todas as coisas e as suporta*. (καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται. (Fed. 99c5)”¹⁵⁵. Interessa ao filósofo,

154 Os dois sentidos em que Sócrates parece compreender a αἰτία, para os quais se pretende chamar atenção aqui, são os mesmos que Ferejohn apontam: “*Sócrates está exprimindo uma preferência clara e categórica pelas explicações “teleológicas” (a “causa final” aristotélica) em termos objetivos, intenções e similares, contra as que fazem referência somente às causas “eficientes” (a “causa motora” de Aristóteles. Neste ponto, todavia, o relato de Sócrates dá uma guinada surpreendente. Em 99c6-d1, ele declara abruptamente que se deu conta, em um certo momento, que suas explicações teleológicas preferidas estavam indisponíveis e que, portanto, se tornou necessário para ele dar início ao que chama de “segunda navegação”, uma busca por um modo de explicação “sucedâneo” que pelo menos esteja ao seu alcance.*” Ferejohn op. cit. p. 153 Essa busca estará baseada nas ideias e será considerada por conta disso uma causa segura, a qual o filósofo, tanto no *Fédon* quanto no livro VI d’*A República*, pretender conhecer.

155 Esta mesma característica do bem é dada n’*A República* nos termos da benignidade do bem, traço presente nas coisas que derivam dele, apreensível pelo intelecto. Note-se que é fundamental para o trabalho do intelecto essa presença, a qual serve de condutor causal que pode levar ao conhecimento causa primordial.

desse modo, apreender (99c6) essa atuação do bem como causa a partir desta ordenação que dispõe os astros da melhor maneira, o que não se verificou no discurso que pretendia uma ciência da natureza. O desapontamento de Sócrates se explica, em parte, pela concepção equivocada, aos olhos do filósofo evidentemente, por não compreender esta relação entre o bem, o melhor e a inteligência. Não parece possível uma compreensão correta acerca do *voûs* sem considerar a correspondência entre o melhor e o bem. Em outros termos, não há uma verdadeira compreensão da natureza e da função da inteligência sem ter tal compreensão acerca desta concepção de melhor e do papel do bem. O *voûs*, tal como quer Sócrates, não é a causa da ordenação, mas é o agente cognitivo para apreender tal ordenação e averiguar, na medida do possível, o bem como a verdadeira causa.

Vale verificar tal correspondência entre βέλτιστος e ἀγαθός.

“(...) Depois disso, uma vez desiludido da observação dos seres, achei por bem acautelar-me, não viesse a acontecer-me a mim o mesmo que àqueles que contemplam e observam o Sol, em momentos de eclipse: é sabido que alguns chegam a perder de vista, se não for através da água ou de qualquer outro meio que mirem a sua imagem (σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ). E, com pensamentos mais ou menos deste teor, receei ficar irremediavelmente cego de espírito, caso persistisse em fixar os olhos nas coisas, em tentar tocar-lhes diretamente com os meus cinco sentidos (τῶν αἰσθήσεων). Pensei então que o melhor que tinha a fazer era refugiar-me do lado das ideias e, através delas, inquirir da verdade dos seres (ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.). Aliás, talvez num aspecto o paralelo não seja exato, pois não é, quanto a mim, ponto resolvido que o estudo dos seres, por meio das suas manifestações externas, se revele, menos do que as ideias, um estudo à base de imagens... (ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις.) Seja como for, o certo é que me lancei por essa via. E assim, partindo em cada caso do pressuposto que julgo ser mais seguro, tudo o que se me afigura em concordância com ele tomo por verdadeiro, quer no tocante às causas, que a qualquer outro aspecto; e, caso contrário, não o aceito como tal (ἃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [ὄντων], ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ.). Porém, quero explicar-me mais claramente, pois acho que agora não está entendendo-me...” (Fed. 99d4-100a8).

Esta passagem, na qual se argumenta sobre a impossibilidade de contemplar diretamente o bem, revela-se de grande importância por propor o alcance do pensamento. A começar pela metáfora da visão em relação à luminosidade do Sol, vê-se

sugeridas as limitações de apreender o bem, sendo necessário usar, por conta disso, um recurso teórico para as tratativas acerca dele. Dito de outro modo, estão em questão os instrumentos por meio dos quais o pensamento pode atingir a ideia do bem, os quais se mostram insuficientes para abarcá-lo. Seja por via das imagens, seja pelas ideias, esse último o meio escolhido pelo filósofo, a superioridade do bem exige o esforço de elaborar meios de acessá-lo em alguma medida, o que demonstra ser a averiguação constante do discurso, como se tem feito, uma prática concordante com a condição do pensar em relação à maioridade de tal objeto. Nesse sentido, os λόγοις que se pode dar consistem, em verdade, em dizer dos objetos o que realmente são, o que no que se refere ao bem requer o uso da alta inteligência do filósofo. Todavia, não se trata de definir no que consiste o bem ou outros objetos, mas antes fazer uma afirmação acerca deles a partir da qual se dá início o exercício dialético. O “refugiar-se no λόγος” que o filósofo propõe deve ser entendido muito mais como reservar-se ao exercício do método hipotético do que oferecer um discurso que apresente uma rígida definição¹⁵⁶.

Os recursos mobilizados para prosseguir a investigação constituem, deve-se notar, a atividade intelectual no seu limite, dentro do qual o filósofo conscientemente se exercita. Não se pretende alcançar o bem em sua totalidade da mesma forma que não é possível, como se sabe, ter certeza acerca da imortalidade. Entretanto, este trabalho do pensamento sabidamente limitado pretende argumentar a favor do que considera ser razoável acreditar e carece, para tanto, de elaborar o método correto e de discernir acerca dos elementos que conduzem às noções que darão indicações mais confiáveis sobre a imortalidade.

4.2 A verdadeira causa e o uso da hipótese

O método é enunciado sem rodeios. Cotejar cada argumentação (ἐκάστοτε λόγον) com a hipótese que parece ser a mais segura (ἐρρωμένεστατον), de modo a

---

156 Chen apresenta uma explicação condizente com esta argumentação: “λόγοις usado aqui são afirmações ou proposições, cujo objetivo visa nos informar sobre o que seus referentes realmente são. Eles somente os refletem. A este respeito é também um estudo-imagem, como vendo nos objetos sensíveis na busca pelo verdadeiro conhecimento do que eles realmente são. (...)” Mas em nota, ele termina por explicar “Estes λόγοις são usados como premissas para dar uma solução hipotética de algum problema”. Chen op.cit. p. 30

verificar entre elas uma concordância (συμφωνέω). Caso haja a concordância, o λόγος deve ser considerado verdadeiro, se ao contrário forem discordantes é falso. Convém observar os elementos que estão postos no método: 1º) a hipótese como ponto de partida para a verificação das teses e validação do λόγος; 2º.) a verdade assume um caráter formal para validação do argumento, sendo definida nesse instante, pode-se apreender, como o ajuste entre o λόγος defendido e hipótese proposta. O caráter do método filosófico se torna devidamente definido, todavia, com a especificação dos elementos com os quais trabalha. Para compreender o teor dessa operação, aparentemente complexa, é necessário tomar a hipótese e fazer o discurso na perspectiva da inteligibilidade. Neste caso, é necessário abordar as causas e a causa de tudo no seu aspecto inteligível. O bem, o belo e a grandeza serão analisados em sua natureza¹⁵⁷ para que, uma vez aceita a existência destes, seja possível a partir deles argumentar acerca da imortalidade, ou dito de outro modo, apresentar a causa de a alma ser imortal.

Em últimas circunstâncias, o método pretende verificar as razões para apostar na imortalidade tomando os objetos de análise a partir do seu aspecto inteligível, ditos por si mesmos (αὐτὸ καθ' αὐτὸ), como hipótese. A investigação encontra no λόγος um recurso para descrever e apreender as relações inteligíveis, ou seja, as quais indicam a relação entre ideia e particular¹⁵⁸. Nesse sentido, as premissas lançadas no discurso e avaliadas no exercício de investigação, segundo o método filosófico, devem buscar apresentar a ideia em causa, a qual uma vez encontrada nos termos de uma hipótese última serve como parâmetro a partir do qual se verifica qual dentre as relações estabelecidas no λόγος se mostra afim com ela.

Convém prosseguir, desse modo, na investigação da causa primeira e a sua relação com as demais causas. Diz o texto, o que existe além do próprio belo, ou seja, coisas consideradas belas são como são por participarem do belo. É nesta relação de

---

157 Fed. 100b5-8: “(...) tomando por pressuposto a realidade de um Belo, que existe em si e por si mesmo, de um Bem, de um Grande e assim por diante. Se neste ponto me dás razão e aceitas a existência de coisas como estas, espero bem, a partir delas, explicar-te qual seja essa causa e descobrir o que faz com que a alma seja essa causa e descobrir o que faz com que a alma seja imortal – (ὁποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα (...) ἐλπίζω σοι ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἄθάνατον [ἢ] ψυχὴ)”.
 158 Convém emprestar as palavras de Matthews para explicar o sentido que a hipótese assume no argumento: “(...) elas são proposições envolvendo uma referência às formas em questão, são consistentes com a hipótese de que estas formas existem e a negação delas [formas] seriam inconsistentes com estas hipóteses.” Matthews, G. *Plato – Epistemology and Related Logical Problems* Faber and Faber London 1972p. 33

participação que se dá a causalidade do belo¹⁵⁹. Segundo a teoria da participação (μετέξις), as coisas se tornam belas pela presença (παρουσία, Fed. 100d5) ou pela comunhão (κοινωνία, Fed. 100d6) com o próprio Belo, causa das coisas que são belas (Fed. 100d). Do mesmo modo, o que possui a qualidade de grande tem como causa a sua relação com a grandeza (τὸ μέγεθος) e o que é pequeno adquire a característica porque se relaciona com a pequenez (Fed. 101a-b3).

Participar do bem ou do belo confere àquele que participa características distintivas da ideia da qual participa. X_1 participa de X , adquirindo características exclusivas à X , que as distinguem e a definem como tal. A beleza do cavalo ocorre porque participa da ideia do belo. Sem a participação no belo, a beleza do cavalo não ocorreria. A dependência ontológica dos particulares em relação às ideias se apresenta nos termos da participação como a causa do que existe no domínio sensível. Sendo assim, a causa da beleza é a ideia do belo. No caso de relações da matemática, não se trata de recorrer a uma causalidade na qual se tem como base a extensão, a quantidade ou a somatória. Em verdade, tais relações consistem na participação do termo na unidade (μονάδος) ou na dualidade (δυάδος), do um e do dois, dadas aqui como a essência de cada termo, uma realidade específica- (μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου, Fed.101c3). O que parece estar em questão com o exemplo dos números é a relação inteligente entre termos inteligíveis que subjaz às operações matemáticas. Por tornarem existentes a soma e a subtração, relações da onde advêm o dez e o oito, por exemplo, deve ser considerada a verdadeira causa¹⁶⁰.

O tipo de causa que o filósofo pretende mostrar consiste na causa inteligível, cujo gênero é afim com a natureza da alma¹⁶¹. Desse modo, os elementos reais que constituem a causa e, como tais, fundamentam uma relação causal têm o vínculo entre universais e particulares desvelado na participação, recurso por meio do qual se explica

159 Fed. 100c4: “*se alguma coisa existe além do Belo em si, a única e exclusiva razão de assim ser é o fato de participar desse mesmo Belo. E assim falo de todos os casos semelhantes.* (εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἑν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιαύτῃ αἰτίᾳ συγχωρεῖς)”; Fed. 100d7-8: “*Não é, aliás, nisso que faço propriamente questão, mas sim em que é graças ao Belo que todas as coisas belas são belas.* (ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέςτατον εἶναι;)”.

160 Vlastos Não parece ser do interesse de Platão especificar a relação de participação. Reconhecer uma ligação entre os dois domínios e mostrar a superioridade ontológica das formas provavelmente é o bastante para propor o método hipotético. Vlastos, G. “Reasons and Causes in the Phaedo” in op. cit. p. 142

161 Fed. 100b3: “*(...) vou então tentar explicar-te a espécie de causa a que me tenho aplicado* (ἐρχομαι [γάρ] δὴ ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι)”.

a ligação do sensível com o inteligível e no contexto do diálogo serve aos propósitos de conduzir a investigação de modo a reconhecer os objetos do intelecto, as ideias¹⁶².

4.3 Dialética e Teoria das Ideias: método e objeto do pensamento

Dada solidez das hipóteses, ponto de partida para a ascensão do pensamento na apreensão das verdadeiras causas, o método toma sua forma:

“(...) E para o caso do teu interlocutor se apoiar na hipótese em si mesma, pois, bem, despachá-lo ias sem resposta até verificares se as consequências dela decorrentes estão entre si em concordância ou discordância (συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ). Por outro lado, quando fosse necessário justificar essa mesma hipótese (ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι λόγον), fá-lo-ias recorrendo a uma hipótese mais acima, que, de entre as de igual nível, se te afigurasse mais adequada, até chegares a alguma coisa de satisfatório (ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἰκανὸν ἔλθοις) (...)” (Fed. 101d1- e1).

O método hipotético, ou dialético, constitui-se da superação das premissas até que se chegue a uma premissa superior que resista a esta eliminação e se mostre a mais segura e, portanto, verdadeira. O procedimento de superação se dá através da análise e demonstração constante dos resultados das hipóteses dadas, revelando-as como suficientes ou não. Neste processo de ascensão de uma hipótese a outra superior consiste no método filosófico (Fed. 102a1), o qual pretende discernir, diferentemente de como procedem os ἀντιλογικοὶ, princípio e consequências para que se chegue a uma apreensão dos seres¹⁶³. A noção de causalidade se torna mais esclarecida com a explicação desse método, dado que o movimento ascendente se dará na direção da causa

---

162 Vlastos comenta o papel da participação dizendo: “(...) Participação aqui designa o único caminho da relação ontológica de dependência entre coisas temporais e as Formas eternas, as quais são princípios fundamentais para a filosofia”. Vlastos “Reasons and Causes” op. cit. p. 141

163 Fed. 101e1-3: “Entretanto, abster-se-ias de misturar, como é hábito dos controversistas, a análise dos princípios lógicos e a das suas implicações - isto, no caso de pretenderes chegar efetivamente a algo de positivo sobre os seres. (ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοὶ περὶ τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὠρμημένων, εἴπερ βούλοιό τι τῶν ὄντων εὐρεῖν)”.

a qual se mostrará segura por se mostrar indubitável. Dito de outro modo, o exercício de buscar as causas encontra na dialética um método mais preciso, pois ao ter em vista a apreensão do ser, seja nas coisas determinadas, seja nas ideias, pode chegar a apreensão daquela que constitui a causa primordial. Tal tarefa se torna factível pela dialética porque os objetos com os quais se dá o exercício de superação das hipóteses são da ordem do inteligível.

Neste sentido, cabe precisar o entendimento acerca dos inteligíveis, agora dados como forma (εἶδος) ou ideia (ιδέα). As formas são por si mesmas e são a causa do que delas participam. O que tem participação nas formas recebe dela nome e a característica que a identifica (Fed. 102b1-3). A forma tem sua identidade distinta e preservada, não sendo compatível, portanto, com o que lhe é oposto, tal como o frio não pode participar do quente nem a grandeza da pequenez (Fed. 102e6-103a1). Dada a perspectiva da inteligibilidade em que se tomam os termos agora em questão, o oposto tido como uma forma (αὐτὸ τὸ ἐναντίον, Fed. 103b4) aparece como causa da relação de oposição dada anteriormente.

Assim, na condição de εἶδος, da mesma maneira não pode aceitar algo oposto a ele mesmo (Fed. 103b1-c1). O texto põe em operação o princípio de identidade e de não contradição que acompanha a ideia de forma:

“Verifica-se pois, em certo número de casos como esses, que não só a Forma em si mesma conserva para todo o sempre o nome a que tem direito, mas o mesmo acontece com qualquer outra realidade que, embora não se identifique com ela, possui sempre, enquanto existir, o caráter dessa Forma.(...)” (ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν αἰεὶ, ὅταν περ ᾗ; Fed. 103e2-5).

A forma, tal como oferece o texto, refere-se a uma unidade idêntica a si mesma que têm expostas nesse argumento as qualidades que a determinam¹⁶⁴. Nessa passagem

---

164 Vale fazer uso das palavras de White para precisar o aspecto essencialista que a ideia apresenta e para o qual se chama atenção aqui: “Por ‘essencialismo ou ‘doutrina das essências’ neste artigo quero dizer a perspectiva sobre algum dado particular *X* tem, qua particular, alguma propriedade ou propriedades *F*, tal que *X* não pode ser, não foi ou não continua a ser sem ter *F*; nem poderia continuar a ser *X* se adquiriu o Oposto-*F*. Por ‘qua particular’ quer dizer que *X* tem *F* não sobre esta ou aquela descrição,

vê-se que sua identidade está de acordo com o gênero inteligível, ou seja, possui como os seres inteligíveis invisibilidade, imutabilidade e imperecibilidade, mas acrescenta-se a isso um ἴδιος que o determina como tal conferindo à forma caráter específico.

O três, o cinco não são idênticos à forma do ímpar¹⁶⁵, no entanto são números ímpares por participarem de sua identidade (Fed. 104a5-4)¹⁶⁶. Embora não haja oposição entre os números, por participarem da forma ímpar o três e o cinco são números opostos aos números pares, dado que a forma par é oposta à forma ímpar da qual esses números participam (Fed. 104b6-10). Pode-se apreender a relação entre as ideias, tal qual o argumento sugere, através dos elementos partícipes das formas, a partir dos quais se verificará se são de caráter opostos ou não ao relacionarem uns aos outros. Esses, a exemplo dos números ímpares e dos números pares, são opostos por participação porque tomam a forma (μορφή, Fed. 104d10) e em certa medida a identidade da ideia na qual têm participação. O número três participa da ideia do três e do ímpar, assume, portanto, a relação de oposição que acompanham tais ideias – “*Não há dúvidas, certamente, que tudo aquilo que a Forma do três ocupa não apenas terá de ser três como ímpar...* (οἶσθα γὰρ δήπου ὅτι ἃ ἄν ἢ τῶν τριῶν ἰδέα κατάσχη, ἀνάγκη αὐτοῖς οὐ μόνον τρισὶν εἶναι ἀλλὰ καὶ περιττοῖς.)” (Fed. 104d5). A ideia e seu partícipe trazem (ἐπιφέρω) suas características e com elas a oposição a outras ideias.

Cabe aqui alguns esclarecimentos sobre a diferença entre forma (μορφή) e ideia e a consequente distinção entre ideia e seus participantes. O diálogo parece sugerir desde o início da argumentação acerca da Teoria a noção de εἶδος e ἰδέα como equivalentes a uma essência específica (τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου, 101c3), correspondente a cada coisa que existe. O que existe, ou seja, algo em particular como o número cinco, encontra o seu correspondente inteligível na ideia de cinco e de ímpar,

---

mas independente de todas as descrições.” White, F. C. “The Phaedo and The Republic V on The Essences” in *The Journal of Hellenic Studies* Vol 98 1978 p. 142 nota 3

165 Fed. 104b1: “conquanto nenhum deles se identifique individualmente com o Ímpar, nem por isso deixam de ser, por natureza, ímpares.” (ὅπερ τὸ περιττὸν ἀεὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐστὶ περιττός).

166 Ver Em nota Azevedo chama tenção para a questão dizendo: “*Pelos exemplos do fogo, da neve e do três (que deverá entender-se como número e não como conjunto de objetos da realidade sensível), Platão sugere aqui que as coisas em si não são opostas, mas sim os caracteres (morphai) que nelas operam. Este pormenor relaciona-se, provavelmente, com uma tendência visível nos diálogos para privilegiar como Formas as qualidades (opostos) e raramente substâncias.*” Este comentário ajuda a pontuar um dado e uma dificuldade que os diálogos apresentam ao abordar as formas e seus aspectos. Ao que sugere o exemplo da igualdade no *Fédon* e “dos dedos” no livro VII tanto a quiddidade, a substância como cita a tradutora, quanto as qualidades que a forma abarca e as que lhe são opostas são apreensíveis pela forma. Os números e as relações de semelhança-dessemelhança ou grandeza-pequenez deixam mais aparente esse duplo uso do termo. N’A *República* Platão parece ter deixado claro esta característica ao dizer “*Mas, de outro lado, disse, essa propriedade caracteriza muito bem a visão que temos da unidade, pois vemos a mesma coisa como una e como multiplicidade infinita.*” Azevedo, M. T. S. in *Platão* op. cit. p. 139 nota 87

sendo explicada a sua existência e as suas características pela participação nestas ideias. Não se deve pensar, portanto, que a ideia, tal como apresenta a Teoria, proponha necessariamente um conjunto de qualidades – além da imparidade nos números ímpares e do belo nas coisas consideradas dotadas de beleza- pois isso aparece de modo mais contundente nos partícipes das formas. O que parece estar proposto é justamente a recusa de certas relações que poriam em risco a identidade da forma – a neve quente, por exemplo - como a de contrariedade.

Ainda que o texto sinalize para a compreensão da ideia como um conjunto, a intenção de oferecê-la como um ἴδιος parece prevalecer na discussão, não sendo pertinente destacar as consequências de outras relações além da relação de oposição. O que pode parecer um dado de conteúdo (ἐπιφέρω) expressa a persistência da forma (εἶδος) em preservar a sua identidade, sendo a ideia de oposição, nesse sentido, bastante pertinente para salientar tal preservação como característica cara ao que é inteligível:

“(...) dizemos que só uma forma oposta recusa aceitar a que lhe é oposta, mas que também outra coisa que contenha em si um determinado oposto, qualquer que seja o objeto em que se manifeste – também ela jamais aceitará, em tais circunstâncias, o caráter contrário daquele que contém (...)” (Fed. 105a2-6).

O diálogo assume, vale notar, uma postura bastante prática em relação ao seu objetivo. Ao argumento importa definir o que se tem preservado na ideia e como se dá tal preservação nas relações que se pode fazer com o discurso, para propor uma prova final acerca da imortalidade da alma. Os princípios postos aqui se mostram úteis para a investigação ao oferecer uma explicação acerca da relação entre as coisas que tomam parte na inteligibilidade. A tentativa de precisar no que consiste uma relação de μετέξις, antes referida como presença ou comunhão, mostra o caminho cognitivo para a verificação de uma tese acerca do *post mortem*, no qual se faz necessário ter claro o procedimento e a natureza dos objetos a serem conhecidos. Tem-se na dialética, deve-se reconhecer, um procedimento de autoinspeção da razão que valida a sua atividade e os seus resultados conferindo veracidade às teses defendidas dentro dos ditames do método. Como método de investigação filosófica, a dialética representa uma maneira estritamente racional, ou seja, que não recorre a qualquer recurso da sensibilidade para conduzir uma investigação, o que constitui uma maneira conveniente dado que se tem em questão a possível atividade da alma totalmente apartada do corpo. Ele consiste na forma de operar pelo pensamento de modo a ultrapassar a particularidade do plano

sensível em vista da inteligibilidade do domínio das essências, seus verdadeiros objetos, tendo nestes termos, ao final, o conhecimento acerca do que investiga.

Assim, não se deve supor que o diálogo ao abordar o método hipotético tenha abandonado os objetivos que se referem à apreensão das ideias e à aquisição do conhecimento, dadas anteriormente. Nesse registro do trabalho intelectual sob forma dialética, o que se tem em foco diz respeito a um procedimento racional consistente para se obter uma defesa igualmente consistente e digna de confiança sobre a imortalidade e sobre aquele que se mostrou o único meio para esta investigação, o pensamento. A mudança de abordagem do tema da φρόνησις ao longo do diálogo, cabe notar, mostra a aceitação de seu valor dado no início da investigação e o aprofundamento das questões que envolvem o pensar, mais precisamente método e objeto específico, os quais são tratados de forma conclusiva nesses últimos argumentos.

Ao elucidar o trabalho do pensamento segundo o método, tem-se uma explicação acerca do filosofar como exercício racional diante das limitações da condição de humanidade, já referidos anteriormente na defesa do pensar como via para se chegar mais próximo do conhecimento em detrimento dos sentidos (Fed. 65e1). As vantagens das tratativas deste método estão em reconstituir de forma operacional, a relação com os objetos inteligíveis que se tem na filosofia, demonstrando, assim, o alcance do pensamento e oferecendo a possibilidade de fazer suposições sobre a imortalidade. O filósofo encontra neste tipo de exercício os pilares que justificam a postura de cuidado da alma (ἐπιμέλεια, Fed. 107c2) que se realiza com a postura e exercício filosófico, modo legítimo de adquirir alguma excelência e inteligência (βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι; Fed. 107d1).

Nesta direção, na qual se encontrou um método de validação de um argumento filosófico, a prova da imortalidade da alma consiste na prova da validade do pensar e de tudo o que anteriormente foi dito acerca do gênero, da função e do valor atribuído ao alto pensamento. Diante das conclusões acerca, pode-se ter alguma confiança sobre o destino após a morte e as especulações sobre os temas que excedem o tempo da vida humana, como a morte, a partir do método com o qual se deve inquirir sobre a imortalidade. A prova se dá a partir das prerrogativas da dialética e, para tanto, parte-se do aspecto inteligível da questão, ou seja, da forma vida e da relação de participação que os seres vivos e a alma tem com ela. O corpo em comunhão com a alma se torna vivo (Fed. 105c9-11), separado dela é apenas um cadáver. A alma torna o corpo vivo e

é, portanto, portadora da vida, que nos termos da investigação consiste na parte que participa da forma vida.

De acordo com esse raciocínio de forma, a vida não pode aceitar o seu contrário, a morte, sendo a forma vida (τὸ τῆς ζωῆς εἶδος, Fed. 106d6) e o que tem parte nela, a alma, imortais (Fed. 105d-e). No mesmo raciocínio, o que tem parte na vida e, portanto, o atributo de imortalidade não pode aceitar a destruição, o que equivale à morte – “(...) *e a Forma em si todos concordam que nunca perecem.*” (Fed. 106d5-7). O corpo, por não partilhar da forma vida como a alma, está sujeito à destruição (Fed. 106e5). Tem-se explicado, ao modo da dialética, a morte do corpo e a imortalidade da alma.

Conclusões sobre a φρόνησις

Em poucas palavras, o pensamento descreve a capacidade e a atividade cognitiva, o estado autêntico do intelecto e o estado de interação da alma com inteligíveis na qual permite a ela estar o mais próximo possível de seu estado natural. Tais aspectos indicam que a excelência do pensamento no diálogo *Fédon* é, antes, análoga ao modo autêntico que a inteligência assume no decorrer da emancipação da alma pela filosofia. O pensar sobre o qual se pretende argumentar no diálogo para realizar a investigação acerca da imortalidade diz respeito ao exercício pleno da faculdade inteligente, ou, dito de outro modo, o seu exercício autônomo, referido em um primeiro momento nos termos de “pensamento puro”. A liberdade que a φρόνησις deve adquirir em uma condição de total ausência dos sentidos, tal como descreve o estado de morte, mostra a natureza distinta e ascendente da inteligência que tem na elevação intelectual e no desapego do sensível as condições que favorecem seu exercício. A autonomia da razão consiste na condição mais condizente com a natureza do pensar, na qual a alma atinge o grau máximo de cognição, uma postura adequada à sua natureza, a postura intelectual, e um método para adquirir resultados válidos em um empreendimento racional. Todo o empreendimento filosófico tem em vista esta autonomia, pois é ela a liberdade possível à alma ainda presa em corpo humano.

O pensamento estabelece relação com as ideias inteligíveis, seu verdadeiro objeto, podendo, através delas, conhecer a verdade e elaborar uma explicação (*lógos*) razoável sobre a imortalidade da alma. Do mesmo modo, pode inferir acerca da vida após a morte do corpo com bases mais seguras, dadas pela razão. A relação entre o alma e inteligível que o intelecto estabelece nas tratativas com as ideias, em um primeiro momento dada nos termos de uma afecção (Fed. 79d), mas posteriormente dita como um exercício do *lógos* filosófico, indica o conhecimento como o modo de apreensão do caráter inteligível, o qual é afim com a natureza da alma. A interação com inteligíveis constitui um estado duradouro de inteligibilidade no qual a alma apreende o ser e as qualidades semelhantes ao que é divino, tendo por via da alta inteligência, desse modo, a restauração do seu estado natural. Dito de outra maneira, o alto pensamento que constitui a *φρόνησις* preserva a natureza inteligente da alma e, por consequência, seu verdadeiro modo de atuar.

Sendo assim, nos termos de uma afecção pode ser entendido como uma resposta aos objetos com os quais interage de modo a assimilá-los. Como exercício inteligente, o qual se dá por meio do método, constitui a apreensão dos aspectos inteligíveis acerca do que se tem em exame de modo a discerni-los e utilizá-los, tal como se deu na prova da imortalidade, para a qual a Teoria das Ideias e o método foram os pilares. Nos dois casos, tem-se o pensamento no nível mais alto atuando com os objetos inteligíveis e trazendo, de algum modo, benefícios, quer como vantagens para a alma, as virtudes e o seu cuidado, por exemplo, quer como a aquisição de elementos teóricos e metodológicos que conduzem a uma hipótese indubitável. Seja como for, com o conhecimento das ideias a alma tem elementos para através da filosofia se emancipar do corpo e fazer suposições plausíveis sobre um domínio maior, o da morte.

O caráter de testemunho que o argumento da reminiscência confere ao pensar indica a afinidade dele com o inteligível e, sobretudo, a possibilidade de superação de um plano a outro, ou seja, do sensível para o inteligível. A descrição desta superação afirma a presença de uma faculdade cognitiva independente do corpo e adianta, assim, a hipótese da sobrevivência da alma com atividade inteligente em um plano distinto do da vida humana. A anterioridade indicada por meio da reminiscência propõe, de certo modo, o alcance da faculdade da razão, o qual se torna limitado ao nascer em corpo humano, mas ao mesmo tempo mostra ao filósofo a possibilidade de explorar outro objeto além do experienciado pelas sensações (*ἕτερόν τι*), um outro domínio. O papel de inquiridor do pensar, sugerido nas pistas dadas pela reminiscência, encontra na

explicação acerca do *lógos* filosófico os meios para realizar tal superação. O percurso do intelecto é dado, neste contexto, na verificação das hipóteses e, desse modo, na constante inspeção do objeto e da própria atuação da razão. A alta inteligência está em fazer este percurso e chegar à hipótese inabalável, a ideia do que se investiga. Assim, a apreensão na dialética no *Fédon* se dá pela superação de hipóteses, mas, longe de constituir uma intuição, o objeto último deve se revelar enquanto tal, resistindo ao teste do filósofo com a sua dialética. O pensamento adquire o seu objeto de conhecimento após essa atividade de inquirição, mostrando, desse modo, seu caráter especulativo.

A excelência do pensamento filosófico está, diante disso, em fazer este percurso de superação intelectual até a apreensão da ideia. Condizente com o seu aspecto emancipador e provedor das virtudes, o pensamento tal como apresenta o *Fédon* supõe, antes de tudo, a relevância da atividade filosófica embora não se dê de fato a conquista de seu objetivo maior. Essa é a resposta pertinente ao se questionar em que medida a inteligência da *φρόνησις* é exequível em vida, dado que sua plena realização ocorre após a morte do corpo. Trata-se de mostrar no decurso de uma vida filosófica os esforços e a realização plena das possibilidades de conhecimento, ainda que estes não sejam capazes de oferecer mais que uma convicção e alimentar a esperança do filósofo de obter um bom destino. A *φρόνησις* em vida humana se efetiva com o exercício filosófico e todo o conhecimento possível nesta condição precária, mostrando seu valor nos benefícios que propicia à alma. Uma conduta deste tipo encontra sentido na ligação que a inteligência estabelece com um domínio das coisas verdadeiras, semelhantes ao divino, proporcionando a alma um grau de saber, ou seja, o conhecimento dos verdadeiros valores pelos quais ela deve se orientar e seguir. O limite do conhecimento, dado pelo que oferece as ideias, mostra o fundamento das coisas verdadeiras, o que parece suficiente para indicar o domínio em que deve atuar o pensamento e as orientações mais importantes para a vida. Desse modo, a alta inteligência descreve o amor do filósofo pela sabedoria, o qual adquire o conhecimento máximo dentro dos limites de sua condição.

Conclusão geral

Em última instância, a inteligência consiste na superação de planos, do senso comum para o filosófico, da ignorância para o conhecimento, do sensível para o inteligível, a partir da qual se apreende os objetos ideais com o objetivo de realizar inferências razoáveis e, portanto, plausíveis sobre os temas considerados de maior valor, como o Bem e a imortalidade. A excelência de um trabalho como esse está, por sua vez, na busca e na apreensão possível de objetos de tal magnitude, atividade que põe a alma em sua melhor condição. O movimento de superação que mostra a ascese da alma a um plano superior, no qual alcança uma condição de maturidade e perfeição, dá-se pela capacidade de apreender as formas, e obter assim o verdadeiro conhecimento. Apreender as realidades se traduz em adquirir os conhecimentos e constitui o meio e o estágio mais elevado da capacidade racional, a partir dos quais se pode fazer as inferências possíveis e plausíveis sobre temas que extrapolam os limites da razão.

Tem-se na condição de ascensão inteligente o desenvolvimento da habilidade de ascender e de fazer as relações necessárias para apreender a causa ou princípio que governa tudo e que permite supor o que está além da capacidade dele próprio (pensamento). É provável que nessas duas ações, ascender e relacionar, resida a principal diferença da inteligência. O movimento de superação ao ter em vista algo que exceda à sua capacidade põe em xeque a sua própria atuação e alcance, o que mostra ser as realidades o meio para a inteligência e, ao mesmo tempo, seu objeto máximo e final. A excelência do pensamento está, sendo assim, em adquirir este nível de apreensão, no qual se tem o conhecimento máximo e se torna possível inferir.

A superação que constitui a inteligência não deve ser vista somente na ascensão em relação ao plano superior dos inteligíveis. Uma completa superação deve levar em conta a postura do filósofo em se orientar pelos conhecimentos adquiridos. Tanto a atuação política do filósofo governante, quanto a conduta cordata do filósofo na iminência da morte resultam de ter os inteligíveis como referência, o que significa a permanência no estado de interação com os seres verdadeiros pela filosofia. Ao mesmo tempo, tal estado se constitui da capacidade da razão de estabelecer relações, revelando a face prática dos conhecimentos. As ligações que se pode fazer ao modo da visão

sinóptica ou ao modo da averiguação dialética nos termos de uma superação de hipóteses revelam ser factíveis os ideais políticos e existências.

A elevação a um grau de superioridade consiste, nesse sentido, na frequentação, ou ascensão e permanência, de seres superiores, e coloca, ao mesmo tempo, o filósofo em situação de excelência ao exigir dele o desenvolvimento e plena realização de sua capacidade intelectual. O pensamento mostra, assim, sua abrangência nos papéis de atividade de uma faculdade no seu desenvolvimento e estado e tem na inteligência seu modo mais elevado e a face mais perfeita de sua atuação.

Bibliografia

Edições de apoio:

- Platão *A República*, trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado São Paulo: Martins Fontes 2006
- Platon *La République* trad. Émile Chambry Ed. Belles Lettres 1996
- Plato *Republic* Harvard University Press trad. Chris Emlyn-Jones and William Preddy Loeb Classical Library Vol VI e VI 2013
- Plato *The Republic* trad. And Introduction R.E.Allen Yale University 2006
- Platão *Fédon* trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo Imprensa Oficial UNB 2000
- Platon *Phédon* Paris: Flammarion 1991
- Platon *Phédon* Paris Editions Belle Lettres 1957
- Platão *Fedón*, Editorial Madrid: Gredos 1997
- Platão *Fedão* trad. Carlos Alberto Nunes Belém: Ed. UFPA 3a. edição 2002
- Plato *Phaedo* Tradution of C. J. Rowe Cambridge University Press 1996 (Cambridge Greek and Latin Classics)
- Plato *Phaedo* trad. David Gallop Claredon Press Oxford, 2002, 2ª. ed.
- Plato *Phaedo* traduction Fowler, H. N. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press Loeb Classical Library Vol 1
- Hackford, R. *Plato's Phaedo* Cambridge 1955
- Platão *Fedro* Paris: Edições 70 Lisboa
- Platon *Phèdre* Paris: Ed. Belles Lettres 1947
- Platon, *Phèdre* Paris: Flammarion 2000

Platão *Apologia de Sócrates* Lisboa: Edições 70

- Platão *Crítion* Lisboa: Edições 70
- Plato *Phaedrus* traduction Fowler, H. N. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press Loeb Classical Library vol 1
- Platão *O Banquete* Edições 70 Lisboa 2010
- Platão *Teeteto* trad. Carlos Alberto Nunes Belém: Ed. UFPA 3a. edição 2001
- Platon *Teètète* in Coleção Belles Lettres, tomo VIII
- Platão *Sofista* trad. Jorge Poleikat e João Cruz Costa Abril Cultural 1972 (col. Os Pensadores)
- Platão *Ménon* trad. Maura Iglesias São Paulo: Edições Loyola Ed. Puc Rio 2003 2a. edição
- Platão *A Carta VII* Tradução de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Edições Loyola Ed. Puc Rio 2008
- Platão *Philebo* Trad. Fernando Muniz São Paulo Edições Loyola Puc Rio 2012
- Platon Ouvres Complètes direction Luc Brisson Flammarion 2011

Bibliografia Crítica:

- Acrill, J. "Anamnesis in the Phaedo – Remarks on the 73c-75c “ in *Essays on Plato and Aristotle* New York: Oxford University Press 1997
- Adam, J. *The Republic Of Plato* Cambridge University Press vol 2 2009

- Allen, R. E. "Knowledge and Forms in Plato's Theatetus " in *Studies in Plato's Metaphysics* London: Routledge 2a. edition 2013
- Allen, R. E. (ed.) *Studies in Plato's Metaphysics* London: Routledge 2a. ed. 2013
- Annas, J. "On The Intermediates" in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57 1975
- Annas, J. *Introduction à la République de Platon* Paris : Presses Universitaires de France 1994
- Apolloni, D. "Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul" in *Journal of the History of Philosophy* 34 p. 5-32
- Aubenque, P. "De L' Egalités des Segments Intermédiaires dans La Ligne de La République" in *Sophie Maïetores – Chercheurs de Sagesse* Paris : Institut d'Etudes Augustiniennes 1992
- Azevedo, M. T. S *Platão Helenismo e Diferença – Raízes culturais e Análises dos Diálogos* São Paulo: Annablume 2012
- Benson, H. (org.) *Platão* Porto Alegre : Artmed 2001
- Bernabé, A. *Platão e o Orfismo – Diálogos entre Religião e Filosofia* São Paulo: Annablume 2011
- Bostock, D. " The Soul And Imortality In Plato's Phaedo", in Gail Fine (ed.) *Plato 2- Ethics, Politics, Religion, and the Soul* Oxford University Press
- Bréhier, E., "Aretai Katharseis" in *Etudes de Philosophie Antique* Paris: Presses Universitaires de France 1955
- Brisson, L. "Reminiscence in Plato" in *Platonism and Forms of Intelligence* Dillon, J. ; Zouko, M. E. (orgs) Berlin: Akademie Verlag 2008
- Brisson, L; Meyerstein, F. W. *Puissance et Limites de la Raison – Le Problème des Valeurs* Paris Les Belles Lettres 2014
- Bluck, R. S. "Hypotesis in the Phaedo and platonic Dialectic" in *Phronesis* 1957
- Casertano, G. "O Bem e a Linha" in Xavier; D. Cornelli, G. (orgs.) *A República de Platão – Outros Olhares* São Paulo: Loyola 2011
- Chen, C. H. *Acquiring Knowledge of the Ideas- A Study of Plato's Methods in the Phaedo, The Symposium and the Central Books of the Republic* Franz Steiner Verlag Stuttgart 1992

- Cherniss, H. "Some Wartime Publications Concerning Plato" in *Harold Cherniss Select Papers* Brill 1977
- _____ "Plato as Mathematician in *Harold*" in *Cherniss Select Papers* Brill 1977
- _____ "The Philosophical Economy of Theory of Ideas" in *Harold Cherniss Select Papers* 1977
- Cooper, N. "The Importance of Dianoia in Plato's Theory of Forms" in *The Classical Quartely* no.1 Cambridge University Press On Behalf Association vol. 16 1966
- Cordero, N. L. (org.) *Ontologie et Dialogue- Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque* Paris: Vrin 2000
- Cornford, F. "Mathematics and Dialectic in The Republic" in *Mind New Series* no. 160 Oxford Press on behalf of the Mind Association vol. 41 1932
- _____ *La Teoria Platonica Del Conocimiento: El Teeteto y El Sofista* Buenos Aires: Paidos 1968
- Denyer, N. *Sun and Line in Plato's Republic*, Cambridge 2007
- Dillon, J. e Zovko, M. E. *Platonism And Forms of Inteligence* Akademi Verlag 2008
- Dixsaut, M. *Études Sur La Republique de Platon II* Paris : Vrin 2006 vol 2
- _____ *Métamorphoses dela Dialectique dans les Dialogues de Platon* Paris Vrin 2001
- _____ *Platon et la Question de l'Âme* Études Platoniciennes II Paris : Vrin 2013 1
- _____ *Platon et la Question de la Pensée* - Études Platoniciennes I Paris : Vrin 2000
- Dorion, L.A *Socrate* Paris : PUF 2004
- _____. *L'Autre Socrate –Etudes Sur Les Écrits Socratiques de Xénophon* Les Belles Lettres 2013 (col. L'Âne D'or)
- Donini, P. ; Ferrari, F. *O Exercício da Razão no Mundo Clássico-* Perfil da Filosofia Antiga São Paulo: Annablume 2012
- Ferejohn, M. "O Conhecimento e as Formas em Platão" in *Platão* Benson, H. (org.) Porto Alegre : Artmed 2011

- Fine, G. "Knowledge and Belief in The Republic 5-7" in *Plato* Oxford University Press 2000
- Goldschmidt, V. *Le Paradigme de la Dialectique Platonicienne* Paris : Vrin 2a. ed. 2003
- _____ *Os diálogos de Platão- Estrutura e Método* São Paulo Edições Loyola 2002
- Gosling, J.C.B *The Argument of the Philosophers* London and New York: Routledge 3a. ed 2001
- _____ "Dóxa and Dúnamis in Plato's Republic" in *Phronesis* n. 2 Brill vol 13 1968
- _____ *Plato* Routledge and Kegan Paul 1973
- Guardini, R. *La Mort de Socrate* Paris Editions du Seuil 1954
- Gunthrie, W. K.C *Plato's Views on The Nature of the Soul in Plato II Metaphysics and Epistemology* Gregory Vlastos (org.) 1971
- Guérout, Martial, "La Meditation de L'Âme Sur L'Âme dans Phédon", in *Revue De Metaphysique Et Morale* 1926.
- Hall, R. W. "Psyche as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato" in *Phronesis* 1963
- Iglesias, Maura, Platão- "A Descoberta da Alma" in *Boletim do CPA*, Ano IV no. 5/6 1998.
- Jaeger, W. *Paideia- A Formação do Homem Grego* São Paulo: Martins Fontes 1995
- Kahn, C. "Platão e a Reminiscência" in *Platão* Benson, H. (org.) Porto Alegre: Artmed 2011
- Kraut, R. (org.) *Platão* São Paulo: Ideias e Letras 2013
- Klosko, G. "The Tule of Reason in Plato's Psychology" in *History Philosophy Quartely* no. 5 1988
- Kucharski, P. *L'affinité entre les idées et l'âme d'après le Phedon* Achives de Philosophie 26 1963

- Loriaux, S. J., *L'Être et La Forme Selon Platon- Essai Sur Dialectique Platonicienne* Desclée De Brouwer 1955.
- Mathews, G. *Plato's Epistemology and Related Logical Problems* Faber and Faber 1a. ed. 1972
- Migliori, M. *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone* Morcelliana, Bresci 2013
- Migliori, M. ; Fermani, A. *Platão e Aristóteles – Dialética e Lógica* São Paulo: Edições Loyola 2012
- Moravcsisk, J. M E *Patterns in Plato's Thought* D. Reidel Publishing Company 1973
- _____ *Reason and Eros in the Ascent Passage of Symposium Essays in Ancient Greek Philosophy* Anton and Kustas (orgs.) Albany State: University of New York Press 1972
- _____ *Plato and Platonism* Blackwell 1992
- Morrison, J. S. “Two Unresolved Difficulties in the Line and Cave” in *Phronesis* no. 03 Brill vol . 22 1977
- Moulinier, L. *Le Pure et Le Impure dans La Pensée des Grecs- De Homere a Aristote* Paris: Librarie Klincksieck
- Murgier, C. *Éthiques en Dialogue – Aristote Lecteur de Platon* Paris: Vrin 2013
- Opsomer, J. *In Search of The Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism* Brussel Palais der Acadamien 1998
- Ostfeld, E. N. *Forms, Matter and Mind: Three Strands in Plato's Metaphysics* Springer 1982
- Pakaluk, Michel, “Degrees of Separation in the Phaedo”, in *Phronesis - Journal For Ancient Philosophy* Leiden: Brill XLVIII, 2 2003
- Pappas, N. *A República de Platão* edições 70 Lisboa 1995
- Passmore, J. *Philosophical Reasing* 1961
- Penner, T. “Knowledge vs. True Belief in the Socratic Psychology of Action” in *Apeiron* 1996

- _____ “Thought and Desire in Plato” *In Plato - A Collection of Critical Essays, Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion* Gregory Vlastos (org.) Garden City New York: Doubleday Anchor Books 1971
- _____ “As Formas e as Ciências em Sócrates e em Platão” *in Platão* Benson, H. (Org.) Porto Alegre: Artmed 2011
- Renault, O. *Histoire des doctrines de l’antiquité classique»* XLV 45 Paris : Vrin 2014
- _____ *Platon – La Médiation Des Émotions* Paris: Vrin 2014
- Robinson, T. M. *A Psicologia de Platão* São Paulo: Edições Loyola 2007
- _____ *As Origens da Alma – Os Gregos e o Conceito de alma de Homero a Aristóteles* São Paulo: Annablume 2010
- Ross, W. D. *Theory of Ideas* Claredon Press- Michigan University 1953
- Rossetti, L. *Understanding The Phaedrus – Proceedings Of The Symposium Platonicum* Germany: Academia Verlag Sankt Augustin 1992
- Sallis, J. *Being and Logos – Reading the Platonic Dialogues* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1996 3rd ed.
- Santas, G. X. *Socrates Philosophy in Plato’s Early Dialogues* Routledge 1979 (col. The Arguments of the Philosophers)
- Santos, J. T. *Fédon- Platão*, Alda Editores, 1998
- Silverman, A. *The Dialectic of Essence – Study of Plato’s Metaphysics* New Jersey: Princeton University Press 2002
- Schäfer, C. *Léxico Platão* São Paulo: Edições Loyola 2012
- Schuhl , P. M. *Platão e a Arte de Seu Tempo* São Paulo: Discurso Editorial Barcarolla 2010
- Scolnicov, S. *Platão e o Problema Educacional* São Paulo Edições Loyola 2006
- Scott, D. *Recollection and Experience - Plato’s Theory of Learning and its Successors* Cambridge University Press 1995

- Smith, N. D. (ed.) *Plato Critical Assessments – Plato's Middle Period: Metaphysics and Epistemology* Vol 2 London and New York: Routledge 1998
- _____ *Plato Critical Assessments – Plato's Middle Period: Psychology and Value Theory* Vol 3 London and New York: Routledge 1998
- Stricker, E. “La Distinction Entre L’Entendement (Diánoia) e L’Intellect (Nous) Dans La Republique De Platon”, in *Estudios De La Historia De La Filosofia – Homenaje ao Profesor Rodolfo Mondolfo* Vol I Argentina Universidad Nacional de Tucuman 1957
- Stocks, J. L. “The Divided Line of Rep. VI” in *The Classical Quartely* vol 5 no. 2 1911
- Trabattoni, F. “Il Sapere del Filosofo” in Vergetti, M. (Ed.) *La Repubblica* Nápoles: Bibliopolis vol 5 2003
- Taylor, C. C. W. *From Beginning to Plato* London and New York: Routledge vol. 1 2001
- Vlastos, G. *Platonic Studies* New Jersey: Princeton University Press 2a. ed. 1981
- White, F. C. “The Phaedo and The Republic V on The Essences” in *The Journal of Hellenic Studies* Vol. 98 1978
- Wolff, F. *Nossa Humanidade – De Aristóteles às Neurociências* São Paulo: Ed. Unesp 2012
- _____ *Sócrates o Sorriso da Razão* São Paulo Editora Brasiliense 2a. ed. 1983