

Linearidade e Circularidade na Dialética Platônica: O Método Hipotético no *Fédon* e na *República*

I

Em seu artigo “As Provas da Imortalidade no *Fédon* de Platão”,² Gadamer afirma que no *Fédon* tanto o tema quanto o modo como este tema é conduzido favoreceram a idéia de que a argumentação socrática para provar a imortalidade da alma deveria ser vista como uma prefiguração pagã da conquista da morte apresentada pelo cristianismo. Em contraposição a essa idéia, que ele considera um equívoco —ainda que um equívoco que possa ter sido “produtivo”, especialmente no século XVIII—, Gadamer pretende que o *Fédon* deve ser lido a partir de uma outra questão: com relação ao problema da morte, o que deve ser mantido ou reapropriado das antigas tradições religiosas numa época em que a “Ilustração cientificista” e o conhecimento científico da natureza e do próprio homem estão em corajosa e até heróica ascensão, desalojando as antigas concepções de fundo religioso? Ou, em termos mais genéricos: como dar conta da morte numa época em que se pretende dar conta de tudo em termos científicos ou cientifizantes? Não seria nesse ponto necessário retomar de alguma maneira uma ligação do homem ou da alma com o “divino” como elemento de uma certa forma supra-científico —pelo menos segundo os termos em que ciência começava então a ser compreendida, para não mais deixar de sê-lo? Desse ponto de vista, então, a preocupação do diálogo não seria tanto provar a imortalidade da alma, mas antes “dar conta da morte”, tendo em vista a ascensão da perspectiva cientificista.

1 Doutorando no Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

2 “Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons ‘Phaidon’”, em Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen, Neske, 1973.

Como salienta Gadamer, uma boa leitura dos diálogos platônicos não deve jamais perder de vista o caráter “mimético” dos mesmos, ou seja, não deve esquecer que trata-se sempre de uma apresentação poética em que se narra uma conversa ou discussão —um diálogo— entre homens. Ora, no caso do *Fédon*, segundo nosso autor, o ponto de partida da análise do Diálogo —como representação poética do diálogo entre os homens— deve ser constituído pela percepção de que as provas da imortalidade da alma que aí são sucessivamente apresentadas são em seu conjunto profundamente insatisfatórias, são tão insatisfatórias quanto a figura, postura e comportamento de Sócrates são convincentes. Nesse sentido, então, a força persuasiva da construção poética do Diálogo —e talvez se pudesse falar também da construção retórica, caso fosse possível distinguir uma retórica do diálogo daquela outra retórica que representa a morte do diálogo e contra a qual precisamente o Diálogo platônico se bate— tal força persuasiva é mais vigorosa do que a força lógico-demonstrativa dos seus argumentos.

É importante destacar que ao se afirmar isso não se pretende estar fazendo nenhuma objeção a Platão. Ao contrário, pretende-se estar fundamentalmente seguindo o próprio Platão. Em outras palavras, se quer afirmar que Platão estava perfeitamente consciente da insuficiência demonstrativa das “provas” que o seu Sócrates apresenta, se quer conseqüentemente afirmar que sua verdadeira intenção no Diálogo não é propriamente provar ou demonstrar a imortalidade da alma, mas sim “dar conta” da morte por meio de um procedimento discursivo que sem dúvida desdobra uma crescente força persuasiva, mas que apesar disso se restringe em última instância ao hipotético —o que talvez não queira necessariamente dizer que aí finalmente não se atinja ou reconheça nenhuma certeza, nenhum Princípio dialeticamente certo ou supra-hipotético. É isso justamente o que se tem de investigar: qual é afinal a relação da hipótese, que ao mesmo tempo e na medida mesmo em que apresenta a qualidade do hipotético se revela como método de conhecimento, com o Princípio não-hipotético do conhecimento, que é também o Princípio do diálogo? Para investigar essa relação, teremos de acrescentar ao *Fédon* pelo menos a passagem da linha no final do livro VI da *República*.

Por ora, entretanto, voltemos ao *Fédon*, sob a condução de Gadamer. Ele afirma que uma primeira orientação para a análise do diálogo é fornecida pela “situação cênica” escolhida por Platão. O diálogo propriamente dito se dá entre Sócrates e dois amigos “pitagóricos”, Símiias e Cebes. Segundo Gadamer, isso é extremamente significativo. Com efeito, esses dois

pitagóricos não são absolutamente representantes de uma confraria religiosa ao modo como a ordem pitagórica havia sido fundada e tradicionalmente se compreendia, mas são sim representantes das ciências então em voga —matemática, teoria musical, biologia e medicina, cosmologia—, as quais haviam em grande parte sido impulsionadas pela doutrina pitagórica. Ora, se nos lembrarmos que na *Apologia* Platão apresenta Sócrates como insistindo enfaticamente na sua ignorância em relação a essas “modernas” ciências, o fato de que Platão o coloque em diálogo com representantes típicos dessas mesmas ciências justamente na hora de sua morte deve significar, segundo Gadamer, que ele via como sua tarefa própria unificar ou relacionar de algum modo a reflexão e auto-conscientização morais nas quais Sócrates se empenhava com o conhecimento científico representado pelos pitagóricos. Talvez esse “moderno” conhecimento científico tenha alguma relevância ou possa de alguma maneira ser aproveitado para a elaboração das grandes questões éticas que Sócrates insistia em colocar.

Tendo em vista essas idéias, pode-se observar em primeiro lugar que o assunto que propriamente acende o diálogo é um problema religioso bem determinado, o problema do suicídio, ou melhor, da proibição do suicídio. O fato de que Símiias e Cebes confessem abertamente nada saberem de claro ou preciso acerca de um tema tão caro à tradição propriamente religiosa do pitagorismo indica claramente que esses dois amigos praticamente já não se interessam mais pelo conteúdo religioso da doutrina pitagórica, sendo nessa medida autênticos representantes do moderno “Iluminismo cientificista”. A esse respeito é exemplar também o sorriso e a resposta em dialeto beócio de Cebes (62a). Mais ainda, quando Sócrates procura explicar o sentido propriamente religioso da proibição do suicídio, os dois amigos transformam a doutrina pitagórica, cuja intenção evidente era defender os vínculos religiosos do homem e enfatizar o sentido de salvação da teoria da transmigração das almas, numa crítica à prontidão para morrer que Sócrates apresenta. Assim, todo o modo de falar e portar-se dos dois amigos mostra que para eles tais vínculos religiosos e a questão do destino da alma após a morte já quase não fazem mais sentido —conferir ainda a risada e a fala de Símiias diante da tese socrática de que o morrer é o sentido de todo filosofar (64b).

Tão significativo quanto tudo isso é o fato de que quando Sócrates nesse primeiro momento do diálogo passa a explicar e justificar sua posição a partir do velho conceito de purificação da alma, de 64a a 69e, esse concei-

to, também tão caro à tradição religiosa do pitagorismo, ganha um novo sentido em sua argumentação: com efeito, ao contrário do que sugere Guthrie,³ a purificação da alma parece aqui já não se referir tanto a um conjunto de regras e prescrições rituais, mas a um novo tipo de auto-consciência, constituído pelo concentrar-se sobre si mesmo do “pensamento puro”. As características “epistemológicas” dessa experiência de reflexão são fortemente acentuadas, como se Platão quisesse introduzir a noção de pureza da alma a partir de experiências próprias ao âmbito do conhecimento, inclusive —ou até principalmente— do moderno conhecimento científico. E nesse sentido é extremamente interessante também que essa reformulação do antigo conceito de pureza da alma encontre enfático assentimento e adesão da parte dos dois amigos pitagóricos, pelo menos enquanto não implica uma afirmação da existência da mesma após a morte —cf. 70a. Com efeito, “pensamento puro” é a experiência cognitiva que supostamente melhor caracteriza a matemática, que para os pitagóricos dessa geração está no centro de todo conhecimento.

É portanto como se Platão estivesse tentando aproveitar essa experiência familiar e bem conhecida para hipotética e dialeticamente fazer valer uma concepção em que ela ganha um outro sentido, uma dimensão radicalmente diferente, até então desconhecida. Talvez então se pudesse dizer, a título simplesmente de proposta interpretativa: em vez de extrair analiticamente as implicações daquilo que os pitagóricos já sabem, o que Platão procura fazer através do método da dialética no *Fédon* é tomar isso que eles já sabem como ponto de partida para uma ultrapassagem na qual um sentido essencialmente diferente venha a ser finalmente reconhecido como a verdade desse saber prévio. Caso seja assim, essa ultrapassagem se daria por meio de uma tese —a hipótese— que, embora de alguma maneira associada ou associável a esse saber prévio, na medida em que é sempre em relação a ele que ela poderá ou ser rejeitada ou ganhar cada vez maior confiabilidade e credibilidade, se diferencia entretanto do mesmo, na medida pelo menos em que o focaliza e ilumina de modo essencialmente diferente, fazendo com que nele possa vir a ser reconhecido um novo sentido. O que fundamentaria ou justificaria esse novo sentido proposto pela hipótese seria uma experiência de reconhecimento (“memoração”) indu-

3 Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, vol. IV. Cambridge University Press, 1975, pp.338-340.

zida pela própria hipótese no elemento dos saberes prévios trazidos ao diálogo.

Ora, tendo em vista a passagem da linha dividida, em que a dialética é comparada à matemática, um dos principais problemas dessa proposta de interpretação do método dialético de Platão será exatamente explicar se existe ou não —e caso exista, qual é— alguma relação entre a noção de hipótese assim apresentada, assim como a de “ultrapassagem” a ela associada, e o(s) método(s) próprio(s) da matemática como ciência. Afinal, será que a dialética prolonga ou se serve de alguma maneira dos métodos da matemática, ou simplesmente se serve de experiências familiares aos matemáticos como elementos de um método essencialmente diferente?

Nosso projeto é então o seguinte: analisar o *Fédon* a partir dessa proposta de compreensão do método dialético. Aliás, quanto a isso é importante destacar em primeiro lugar que nesse momento do percurso platônico, como salienta Robinson,⁴ o método dialético se identifica precisamente com o método hipotético, em contraposição ao período tardio, em que as palavras-chave na descrição da dialética passam a ser “divisão” e “síntese”. E através dessa análise queremos inclusive verificar se é correta ou não a afirmação que o mesmo Robinson faz, ao discutir as diferenças entre os primeiros diálogos de Platão e os do período médio:

Teorias do método são mais óbvias no período médio, mas exemplos do método são mais óbvios nos diálogos do primeiro período. (...) Os diálogos do período médio abundam em palavras e propostas abstratas acerca do método, mas não é absolutamente óbvio se essas propostas estão sendo efetivamente seguidas, ou se qualquer método está sendo efetivamente seguido.”⁵

Aliás, essa afirmação vai ser posteriormente atenuada pelo próprio Robinson, dado que no capítulo em que apresenta o método hipotético especificamente no *Fédon* ele dedica um parágrafo à discussão de como e em que medida tal método é efetivamente seguido no diálogo.⁶

De qualquer modo, essa curiosa afirmação de Robinson é ao mesmo tempo um convite a que, antes mesmo de examinarmos o *Fédon*, analise-

4 Robinson, R.: *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford University Press, 1953; pp. 69-75.

5 *Idem, ibidem*, pp. 61-62.

6 *Idem, ibidem*, pp. 123-145, especialmente o parágrafo 5, pp. 142-145.

mos a apresentação que o autor inglês faz do método hipotético, inclusive para que possamos ao menos parcialmente nos apoiar nela para justificar nossa própria proposta.

II

Antes de entrar na análise detalhada de cada diálogo em que a noção de hipótese é utilizada com propósitos metodológicos, Robinson faz uma apresentação geral do método hipotético.⁷ Ele aí apresenta cinco características básicas de tal método. Em primeiro lugar, o método implica que se deva sempre adotar as teses em questão de uma maneira consciente e deliberada, em vez de simplesmente “incorrer” nelas de modo inconsciente. Ele implica ainda que se deva sempre adotar alguma tese, em vez de simplesmente suspender o juízo. Tais características na verdade estão estreitamente ligadas ao fato de que o método dialético como um todo se funda numa conversa do tipo pergunta-resposta. Assim, quando expõe as características gerais desse tipo de conversação,⁸ Robinson mostra que é essencial a esse procedimento o princípio de que o que responde deve sempre responder, não devendo portanto alegar ignorância. Caso ele se sinta incapaz de responder, é tarefa ou obrigação do que pergunta trazê-lo de algum modo a um juízo definido, quer revelando-lhe as razões da proposição em questão, ou desenvolvendo mais detalhadamente sua natureza, quer ainda extraindo-a de outras afirmações com as quais ele já concordou. E uma vez que o que responde concorde com o que pergunta, ainda que de maneira hesitante, a proposição em questão é considerada como aceita. Não que os participantes deixem de distinguir um mero “talvez” de uma afirmação vigorosa e decidida, mas sim que é essencial ao método colocar toda proposição sugerida em uma das duas categorias, “aceita” ou “rejeitada”.

Em segundo lugar, segundo Robinson, o método hipotético é um procedimento essencialmente dedutivo, isto é, um procedimento em que fundamentalmente procuramos explorar as implicações ou conseqüências das hipóteses em questão, a fim de atingirmos uma determinada conclusão, sem nos preocuparmos tanto em justificar essas hipóteses mesmas. Para Robinson, portanto, no método hipotético a hipótese seria não tanto uma

7 *Idem, ibidem*, pp. 93-113, especialmente o parágrafo 2, pp. 105-113.

8 *Idem, ibidem*, pp. 75-84, especialmente p. 79.

tese a ser ela própria refutada ou justificada, mas muito mais uma premissa de um raciocínio em que dedutivamente procuramos atingir novos conhecimentos, ou melhor, atingir uma determinada conclusão.

Mais ainda, e esse é um ponto essencial, Robinson sustenta que caso se venha a conceder algum espaço no método para o movimento de justificação da própria hipótese, tal movimento terá de ser claramente distinguido do movimento dedutivo de extração das conseqüências desejadas. Assim, quando ele discute o método especificamente no *Fédon*, ele afirma que o movimento de justificação aí se apresenta de duas maneiras: por um lado, como movimento de “hipotetização” de uma hipótese superior da qual a hipótese em questão possa ser extraída, tal como aparece em 101d, um movimento no entanto que Robinson qualifica de “exterior” ao método hipotético propriamente dito, destinado apenas a satisfazer um possível opositor —“Deduzir a hipótese de uma hipótese superior é um teste somente do ponto de vista de um *outsider* que não percebe o valor do método hipotético”.⁹

Por outro lado, o procedimento de justificação da hipótese no *Fédon* se apresentaria também como uma justificação indireta e provisória, correspondente ao fato de que no decorrer do processo de extração das conseqüências rumo à conclusão desejada a hipótese em questão (até agora) não chegou a ser refutada por nenhuma contradição interna que poderia ter aí aparecido. A justificação seria então a contrapartida do fato de que a hipótese em questão tem passado e vai passando no teste da refutação socrática. Tal movimento segundo Robinson aparece na passagem de 101d em que Sócrates recomenda que se verifique se no processo de extração das conseqüências a hipótese concorda consigo mesma ou se contradiz. Mas segundo nosso autor, também esse segundo movimento de justificação da própria hipótese, embora faça parte da essência do método hipotético, que é justamente extrair conseqüências da hipótese, rumo a uma conclusão desejada, o faz apenas de modo acidental, como algo que por assim dizer lhe está apostado, e que só importa na medida em que ao confirmar —provisoriamente— a hipótese confirma também a conclusão que se segue da hipótese, a qual precisamente se deseja obter, conclusão que constitui sozinha o alvo fundamental do método.

Assim, comparando a passagem em 100a, que inequivocamente apresenta o aspecto propriamente dedutivo do método hipotético, com a de

⁹ *Idem*, p. 140.

101d, na qual a esse primeiro aspecto é justaposto o aspecto de justificação por ausência provisória de refutação, Robinson afirma que o objetivo próprio do método hipotético reside no procedimento da primeira passagem, “extrair as conseqüências da hipótese e pô-las como verdadeiras” (p. 134), afirma ainda que cada uma das passagens representa uma parte do método, e que “na primeira Platão considera o método como construtivo, que é o que ele pretende ser. Na segunda ele expõe o elemento crítico do método, em resposta a um crítico imaginário” (p. 134). Em outras palavras, a primeira passagem representa a parte essencial do método, enquanto a segunda, embora venha junto com a primeira, representa uma parte secundária, ainda que bem-vinda, uma espécie de resultado favorável que se obtém enquanto se persegue o objetivo principal.

Robinson enfatiza portanto tanto a distinção entre os dois momentos do método hipotético quanto a primazia do momento dedutivo sobre o momento justificativo. Essa ênfase tem a ver com o modo como ele por assim dizer “monta” o procedimento: ele o faz partir da hipótese propriamente dita, a saber, uma proposição (su)(pro)posta como princípio de um raciocínio dedutivo que visa obter uma determinada conclusão. No processo de raciocínio em que as conseqüências vão sendo logicamente extraídas, entretanto, pode eventualmente surgir uma “contradição interna”. Essa “contradição interna”, conforme a terceira característica geral do método hipotético tal como apresentado por nosso autor, é justamente aquilo que deve maximamente ser evitado. Caso ela surja, a hipótese em questão tem de ser abandonada. Tem-se então de procurar uma outra hipótese da qual a conclusão que se deseja obter possa ser deduzida. Na medida porém em que ela não surge, a hipótese em questão vai ganhando credibilidade, podendo ser considerada ao menos provisoriamente como justificada, tanto mais quanto mais resiste. Ora, embora isso seja sem dúvida um resultado favorável e bem-vindo, não é a ele segundo Robinson que o método hipotético propriamente visa, e ele só importa a tal método na medida em que indiretamente dá credibilidade também à conclusão que se quer alcançar.¹⁰

A propósito, teremos de ver como Robinson concilia essa compreensão do método hipotético com a passagem da linha dividida em que se passa

10 “O teste da hipótese nunca se torna um fim em si mesmo; ele só procura confirmar a hipótese porque através disso confirma a conclusão que se segue da hipótese”. *Ibidem*, p.135.

(“salta”?) da hipótese ao princípio “não-hipotético”. O problema consistirá em saber se neste “salto” intervém um elemento exterior ao método hipotético propriamente dito, se conseqüentemente trata-se de um outro método, ou se ao contrário trata-se essencialmente do mesmo método hipotético, cujo ápice seria então esse “salto dialético” no supra-hipotético. Mas, caso ele venha a ser entendido como algo que pertence ao próprio método hipotético, qual seria então a natureza desse “salto”, e como conciliá-lo com o aspecto predominantemente dedutivo do mesmo?

De qualquer modo, após considerar longamente que tipo de “contradição interna” poderia surgir num processo lógico de dedução de conseqüências, Robinson chega à conclusão de que tal contradição ou inconsistência surge não entre uma determinada conseqüência e a hipótese da qual explicitamente se partiu, o que seria simplesmente absurdo, mas sim entre essa conseqüência e alguma(s) outra(s) premissa(s) que embora não tenha sido explicitada, por fazer parte das nossas suposições e crenças permanentes, é também necessária e está também presente no processo do raciocínio dedutivo. Seriam por assim dizer premissas adicionais, implicitamente acrescentadas ou combinadas à hipótese da qual explicitamente se parte, premissas das quais muitas vezes só nos damos conta no momento em que são claramente postas em xeque por alguma conseqüência dessa hipótese. Aliás, na discussão da refutação socrática, Robinson¹¹ afirma que Platão simplesmente não estava consciente da necessidade de premissas adicionais no processo da refutação, o que explica sua expressão de que a hipótese e/ou as conseqüências da hipótese “entram em desacordo consigo mesmas”.

Na verdade, é precisamente nesse espaço das premissas adicionais constituídas por suposições e crenças permanentes que entram aqueles saberes e experiências prévios que nós apresentávamos como a base em referência à qual a hipótese podia ou ser rejeitada ou, em não sendo rejeitada, ganhar cada vez maior credibilidade. Fica assim claro em que ponto nos apoiamos nas análises de Robinson, mas fica também claro o quanto delas nos afastamos. Com efeito, dizíamos que o método hipotético parte explicitamente não da hipótese, mas desses saberes prévios; dizíamos também que esses saberes prévios não são premissas adicionais implicitamente combinadas à hipótese no começo do processo de raciocínio, ou, melhor

11 *Ibidem*, p. 20-32, especialmente o parágrafo 3, pp. 27-29.

ainda, dizíamos que em verdade a hipótese não é uma premissa à qual se acrescentam tais experiências prévias como outras tantas premissas, mas sim que a hipótese é simplesmente uma certa maneira de enfocar e iluminar tais experiências prévias. Afirmávamos também que a hipótese funciona não como ponto de partida de um processo lógico de raciocínio dedutivo, mas como meio de ultrapassagem de um processo dialético de conversão; e ainda que o resultado a que finalmente se chega — o novo saber que se obtém — não se distingue enquanto consequência das premissas das quais foi logicamente extraído, mas representa simplesmente o reconhecimento (rememoração) de um novo sentido como sendo a verdade (o verdadeiro sentido) das experiências prévias das quais se partiu.

Em outras palavras, enquanto Robinson faz o método hipotético partir de um ponto para dedutivamente chegar a um outro ponto, nós o fazemos partir de um ponto para circular porém dialeticamente chegar ao mesmo ponto, compreendido no entanto de modo essencialmente diferente, sob uma luz ou perspectiva radicalmente distinta. Segundo nosso modo de ver, portanto, o método hipotético consistiria muito mais numa conversão dialética a um novo ponto de vista do que numa extração lógico-dedutiva de novos saberes. Para nós, o novo saber seria simplesmente uma nova capacidade de ver (reconhecer) a verdadeira realidade das coisas, ou, melhor ainda, o verdadeiro sentido das coisas. Segundo essa sugestão, a obtenção do novo saber por meio da hipótese, enquanto obtenção de um novo ponto de vista, não se distingue da justificação da própria hipótese. Com efeito, a conversão a esse novo ponto de vista representa simultaneamente a justificação da própria hipótese, na medida em que essa última funciona precisamente como meio dialético pelo qual os participantes ascendem a essa nova perspectiva: ao atingirem (“rememorar”) esse novo saber, ao se converterem ao novo ponto de vista, reconhecem simultaneamente a verdade da hipótese.

Agora: como defender nossa leitura contra a de Robinson? A nosso ver, a interpretação de Robinson apresenta alguns problemas. Em primeiro lugar, ela implica que se divida o método hipotético em dois momentos claramente distintos, cuja relação nem sempre é fácil de explicar. Pior ainda, ao fazer o método hipotético consistir essencialmente na dedução de consequências a partir de uma hipótese, Robinson transforma a questão da justificação da própria hipótese num ponto delicado e incômodo. De fato, compreendido estritamente dessa maneira, o método não tem como enfrentar de um modo adequado essa questão. E se por um lado ela talvez possa ser considerada como “exterior” a ele, uma questão consequente-

mente com a qual ele não teria de se preocupar, por outro lado ele não pode deixar de com isso se preocupar, uma vez que evidentemente de nada adianta extrair conseqüências se a hipótese da qual elas são extraídas não puder de alguma maneira ser justificada. Isso permanece válido ainda que sejam verdadeiras as afirmações de Robinson à página 141 de que “o mais fundamental elemento do método hipotético consiste em distinguir a todo instante entre o que você está supondo e o que você está deduzindo”, e de que o ponto fundamental (a “origem”) desse método residiria na percepção de que a tarefa de justificar isso que se está supondo só pode e deve ser enfrentada depois que um número suficientemente grande de conseqüências tiver sido extraído. Mesmo que tudo isso seja verdadeiro, a tarefa de justificação não pode ser abandonada ou esquecida.

A justificação indireta por ausência provisória de refutação não responde de modo adequado ao problema, mas representa por assim dizer uma maneira de simplesmente adia-lo. O próprio Robinson expõe de modo muito claro essa inadequação no seu comentário geral sobre o método hipotético. Além da “dedutividade”, outra marca fundamental do método seria justamente a provisoriidade, o caráter meramente aproximativo. Robinson afirma:

Estamos continuamente fazendo alterações em todo o nosso conjunto de opiniões, à medida que contradições entre elas vão sendo reveladas pelo processo de dedução. Dessa maneira as tornamos cada vez mais adequadas, à medida que o tempo passa. Mas não parece que jamais possamos torná-las definitivas. A possibilidade de que uma outra contradição apareça está sempre presente, e o método não parece fornecer nenhuma maneira de converter o provisório no certo. *Platão chegou a ver isso como um feito, e veremos como ele lidou com isso.*¹²

E ele afirma ainda:

No *Crátilo* e na *República*, Platão enfatiza o caráter insatisfatório de um sistema dedutivo cujos pontos de partida não são conhecidos como verdadeiros; e nessa última obra ele tenta esboçar o método superior.¹³

Embora ainda tenhamos que ver como Robinson analisa o trecho da

¹² *Ibidem*, p. 108. Grifo nosso.

¹³ *Ibidem*, p. 110.

linha dividida na *República*, não podemos deixar de notar que essas afirmações de antemão parecem sugerir que a passagem ao Princípio certo ou não-hipotético do conhecimento exige um outro método que não o hipotético, ou pelo menos ainda um terceiro momento do mesmo método que não os já mencionados momentos dedutivo e indiretamente justificativo. É exatamente essa proliferação de métodos ou momentos que nossa proposta consegue evitar, no que ao nosso ver constitui um ganho.

Passemos agora às análises de Robinson acerca do método hipotético na *República*.¹⁴ Logo no primeiro parágrafo desse capítulo Robinson afirma que parece haver um conflito entre a metodologia de Platão no *Fédon*, que se caracteriza por não poder propiciar conhecimento certo e definitivo, e sua epistemologia, tal como exposta na *República* e diálogos posteriores, que apresenta como marcas do conhecimento propriamente dito, em contraposição à mera “opinião verdadeira”, justamente a certeza, incorrigibilidade e infalibilidade. E ele ainda nota, no que me parece ser tanto uma indicação da direção que ele vai seguir quanto um indício de que sua leitura está equivocada, que “a metodologia aristotélica ou cartesiana teria sido, ao que parece, mais adequada a essa teoria do conhecimento; pois tanto Aristóteles quanto Descartes acreditavam em pontos de partida absolutamente incorrigíveis, garantidos por uma intuição infalível, dos quais certas conclusões podiam ser deduzidas” (p.146). Parece-me que o que Robinson equivocadamente tenta fazer é exatamente adaptar o texto platônico às concepções aristotélicas da intuição intelectual e da ciência dedutiva. Ele próprio quase que confessa isso, ao afirmar na página 160 que “Platão não menciona novamente o ‘princípio’ (que na página anterior é claramente reafirmado como princípio da dedução, A. S. B.) ou o ‘não-hipotético’ depois da *República*. Mas que ele sempre manteve a concepção do ‘princípio’ lógico é sugerido por sua reaparição em Aristóteles.”

O primeiro ponto que Robinson ataca é a questão da descrição que Platão apresenta do método da matemática. Dado que isso não nos interessa imediatamente por ora, gostaríamos de remeter esse ponto para um outro momento. Queremos aqui nos concentrar no “caminho ascendente” pelo qual se passa das hipóteses, como degraus, ao princípio não-hipotético, do qual na visão de Robinson poderiam então ser deduzidas — e ao mesmo tempo reconhecidas como certas — todas as proposições que cons-

14 *Ibidem*, pp. 146-179.

tituem o sistema de conhecimento da dialética. Robinson discute quatro modos de se compreender esse “caminho ascendente”¹⁵.

O primeiro modo consiste em compreendê-lo como sendo aquela “síntese” que alguns diálogos posteriores, notadamente o *Fedro*, apresentam como uma das duas operações que, junto com a “divisão”, constituem a dialética. Essa interpretação é defendida por exemplo por Cornford.¹⁶ Com efeito, embora Cornford aproxime o caminho ascendente à “análise” dos matemáticos, tal análise não se opõe à síntese do *Fedro* e outros diálogos, mas se opõe sim à síntese como procedimento progressivo em que dedutivamente se constrói uma cadeia de inferências a partir de certas premissas básicas. Em oposição a essa síntese, a análise dos matemáticos, que corresponderia então à síntese do *Fedro* e ao caminho ascendente da *Li-nha*, consiste num procedimento regressivo em que se remonta de uma dada conclusão ou resultado às premissas indemonstráveis que representam sua condição de possibilidade, premissas que nesse procedimento são intuitivamente apreendidas ou captadas num ato de “penetração analítica”.¹⁷

No caso do saber matemático, segundo Cornford, o que Platão pretende com o caminho ascendente da dialética é criticar as hipóteses dos matemáticos contemporâneos,¹⁸ por perceber que eles nem as demonstram nem as vêem efetivamente como indemonstráveis. Exatamente por não conseguirem nem demonstrá-las nem vê-las como efetivamente indemonstráveis, seu saber é fundamentalmente incerto. Mais ainda: segundo Cornford, Platão afirmava que tais hipóteses dos matemáticos contemporâneos não eram na verdade autênticas premissas básicas, pois elas ainda podiam e deviam ser demonstradas a partir de outras premissas, essas sim verdadeiras premissas básicas, que seriam efetivamente vistas como indemonstráveis. Esse “salto regressivo” em que se remonta às verdadeiras premissas e se as vê como princípios efetivamente indemonstráveis é o movimento intuitivo ascendente que constitui a essência da análise matemática, movimento que Platão queria ver aplicado ao saber matemático contemporâneo, para fazer com que ele deixasse de ser um saber fundamen-

15 *Ibidem*, pp. 162-177.

16 Cornford, F.: “Mathematics and Dialectic in the ‘Republic’ VI-VII”. Em *Mind*, XLI, 1932.

17 *Idem*, *ibidem*, p. 43.

18 *Ibidem*, pp. 39-43.

mente incerto, intermediário entre a mera opinião e o autêntico conhecimento.

Ao lado desse tratamento dialético das hipóteses matemáticas, há na Linha segundo Cornford a prescrição de um tratamento dialético semelhante para as Idéias Morais.¹⁹ É exatamente nesse momento que o caminho ascendente da Linha corresponderia à síntese do *Fedro*. Nesse caso, o caminho ascendente seria constituído pelo ato “sinóptico” ou “sintético” (que seria um ato de “penetração analítica” do *nous*) de adivinhar por intuição o gênero que ao modo de uma premissa está latente na espécie que se deseja definir de uma maneira adequada. Para esclarecê-lo de modo analógico, poder-se-ia dizer que o caminho descendente consistiria então na “dedução” e “demonstração” (definição) da espécie que se deseja obter, a partir do gênero adequado funcionando como premissa —o qual segundo a mesma analogia deveria ser visto como um gênero efetivamente supremo e “indemonstrável”. Esse procedimento descendente seria então a “Divisão” do *Fedro*, que vai extraindo diferenças a partir dessa unidade sinóptica inicial e as vai arranjando na seqüência lógica apropriada, “deduzindo” dessa forma a espécie cuja definição se deseja obter.

Contra essa interpretação, Robinson apresenta algumas observações interessantes. Em primeiro lugar, como o princípio não-hipotético ao qual o caminho ascendente conduz é a Idéia do Bem, e como a síntese dos diálogos posteriores é o procedimento de generalização pelo qual as diversas espécies vão sendo reunidas ou unificadas sob seus gêneros adequados, e estes por sua vez sob gêneros superiores, e assim sucessivamente, essa interpretação faria da Idéia do Bem o gênero supremo, o que segundo Robinson é bastante duvidoso. Por outro lado, ao descrever o caminho ascendente Platão usa expressões como “destruir as hipóteses” (533-c), ou “tratar as hipóteses como degraus e pontos de apoio em direção ao não-hipotético” (511-b). Ora, tais expressões não parecem ter nada a ver com o processo de encontrar o gênero para um grupo de espécies. Caso o Bem fosse o resultado de um tal processo de generalização, em que sentido ele seria dito “não-hipotético”? Além disso, se o caminho ascendente fosse a generalização, ele teria segundo Robinson de ser empírico, o que contraria as diversas afirmações de Platão de que a dialética absolutamente não se serve dos sentidos.

19 *Ibidem*, pp. 48-50.

Por fim, a última dificuldade apresentada por Robinson contra essa interpretação é a seguinte: se a síntese do *Fedro* é o caminho ascendente da “Linha”, onde entra a divisão do *Fedro*? A resposta mais imediata é a de Cornford: no caminho descendente da “Linha”. Mas segundo Robinson há uma série de razões pelas quais não pode ser assim. Podemos citá-lo:

Acima de tudo, a seguinte reflexão parece tornar impossível para a divisão entrar no caminho descendente: Platão certamente concebe o caminho descendente como uma prova, uma dedução, uma demonstração, na qual conclusões são extraídas do não-hipotético como de um axioma; mas como poderia a divisão alguma vez provar algo?²⁰

Robinson não aceita portanto a aproximação que Cornford estabelece entre por um lado a dedução de conseqüências a partir de premissas, no caso das Idéias matemáticas, e por outro lado a definição das espécies a partir do gênero, no caso das Idéias Morais.

Ora, embora todas essas observações de Robinson contra a interpretação “sintetizante” do caminho ascendente nos pareçam de um modo geral corretas, ao nosso ver essa última observação pode ser usada contra sua leitura “dedutivista” da dialética (que por sinal é também a de Cornford). Com efeito, ainda que a linguagem de Platão na descrição do chamado caminho descendente (cf. 511b-c) certamente sugira a idéia de uma dedução, podemos perguntar: em que sentido a Idéia do Bem pode ser um “axioma” do qual vão sendo logicamente deduzidas e demonstradas uma série de conseqüências? Ou então, correspondendo à visão de Cornford: em que sentido a Idéia do Bem pode ser um gênero supremo do qual vão sendo seqüencialmente (ao modo de uma dedução) extraídas ou definidas todas as espécies? A esse respeito as observações de Aristóteles contra a possibilidade de tais “gêneros supremos” parecem decisivas, e talvez seja historicamente injusto atribuir a afirmação de uma tal possibilidade à dialética platônica. Aliás, o próprio Robinson também nota a estranheza dessa interpretação dedutivista, ao afirmar que “Platão parece esperar nada menos que uma dedução da totalidade do conhecimento a partir do seu único ‘princípio’, um objetivo que hoje parece infinitamente longínquo.” (p.169) Tanto mais longínquo e estranho quanto o princípio único que

20 Robinson, *op. cit.*, pp. 164-165.

Platão tem em mente é o Bem, e o conhecimento que daí emana é um conhecimento eminentemente moral, inteiramente distinto do conhecimento matemático no contexto do qual a idéia de “axiomatização” discutida por Robinson nessa passagem surgiu.

Ora, queremos sugerir que em vez de atribuir essa estranha idéia a Platão talvez seja historicamente mais correto afirmar que, apesar do tom da sua linguagem, ele absolutamente não pensou nem o caminho descendente nem a dialética como um todo em termos dedutivistas. Segundo essa sugestão, a Idéia do Bem não é uma premissa da qual podem ser logicamente deduzidas e demonstradas uma série de conseqüências, mas é um ponto de vista (um “ponto focal de significação”?) a partir do qual todas as coisas podem ser vistas e reconhecidas em sua verdade, a partir do qual se pode compreender ou reconhecer o verdadeiro sentido de todas as coisas.

É nesse sentido precisamente que o filósofo “num certo sentido conhece todos os casos particulares que caem sob o universal”,²¹ a saber, no sentido de que assume o ponto de vista do Bem enquanto Princípio universal em função do qual todas as coisas existem como realidades efetivas ou significativas. Enquanto o caminho ascendente seria o processo de gradual reconhecimento e assunção da validade universal da perspectiva aberta e constituída pela Hipótese do Bem, ou o processo de gradual conversão ao ponto de vista do Bem como Idéia e Princípio não-hipotético, o caminho descendente seria constituído pela gratificante e até entusiasmante experiência do gradual reconhecimento do sentido de todas as coisas a partir desse ponto de vista do Bem. E esses dois caminhos não seriam lineares e sucessivos, mas circulares e recíprocos: um certo grau de conversão à nova perspectiva proposta por meio da hipótese possibilita um certo grau de reconhecimento do verdadeiro sentido das coisas, e essa última experiência, por ser gratificante e mobilizadora, fortifica a hipótese e leva por sua vez a um grau superior de conversão, e assim por diante, até a assunção do supra-hipotético, num processo circular que gostaríamos de chamar, seguindo uma sugestão de Carlos Cirne-Lima²² que será melhor desenvolvida logo a seguir, de processo circular autoconstrutivo ou autoconstitutivo, em oposição ao processo circular autodestrutivo que sustenta o argumento aristotélico em favor do princípio de não-contradição.

Mas nesse momento gostaríamos de enfrentar uma questão: dizemos

21 Aristóteles, *Meta física A*, 982a 20-25.

22 Cirne-Lima, C.: *Sobre a Contradição*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993, pp. 11-47.

que essa conversão ou ultrapassagem para o Bem como Idéia e Princípio supra-hipotético se dá justamente por meio da hipótese. E, ao menos no *Fédon*, que na nossa leitura é formado segundo o mesmo método indicado na “Linha”, a hipótese é exatamente a hipótese das Idéias, inclusive a do Bem. Afinal, a Idéia do Bem é a hipótese ou o novo ponto de vista a que a hipótese conduz? Respondemos: tomada em si mesma, a Idéia do Bem representa o novo ponto de vista finalmente assumido pelo dialético. Ela só é hipótese enquanto associada a outros elementos, enquanto associada por exemplo às Idéias das entidades matemáticas tão familiares aos interlocutores “cientificistas” de Sócrates. Na verdade, o mais próprio e correto é dizer que ela só é hipótese enquanto associada a certas experiências fundamentais familiares aos participantes do diálogo, porque é exatamente nessa associação ou proximidade com experiências prévias e familiares, mais precisamente ao sugerir uma nova maneira de enfocar tais experiências, que a hipótese das Idéias funciona como meio de ultrapassagem e conversão a um novo ponto de vista. Ao falarmos portanto de saberes prévios, hipótese e novo ponto de vista, não temos em vista três momentos distintos de um processo dedutivo, mas três momentos dialeticamente unidos em um mesmo elemento circularmente autoconstitutivo e autofundante, o diálogo.

Mas voltemos à discussão dos modos pelos quais se pode compreender o caminho ascendente da “Linha”. Depois de rejeitar a interpretação segundo a qual tal caminho corresponderia à “síntese”, Robinson passa a analisar o que ele chama de “teorias matemáticas” do caminho ascendente. Como essa discussão envolve a questão da relação do método dialético com o método da matemática, questão que não nos interessa tanto por ora, mais uma vez remetemos esse ponto para uma outra oportunidade. Robinson passa depois à compreensão do caminho ascendente fundada na teoria do método hipotético apresentada no *Fédon*. Segundo esse modo de compreendê-lo, o caminho ascendente da “Linha” é o próprio método hipotético descrito no *Fédon*. Em outras palavras, Robinson passa a considerar a possibilidade de que os dois movimentos de justificação da hipótese que aparecem no *Fédon* —os quais ele antes considerara como secundários em relação ao movimento essencial do método hipotético, o movimento dedutivo de extração das conseqüências—, de que esses dois movimentos justificativos constituam o caminho ascendente da “Linha”. É interessante observar que essa possibilidade contraria suas afirmações anteriores de que tais movimentos não podiam propiciar aquela certeza requerida pela

epistemologia platônica, a qual precisamente só o caminho ascendente, em oposição aos procedimentos do *Fédon*, permitiria alcançar.

De qualquer modo, examinando então essa possibilidade, Robinson afirma primeiro que “Platão na *República* provavelmente pensou seu caminho ascendente como incluindo o teste de refutação das hipóteses” (p.170). Em outras palavras, o caminho ascendente da “Linha” incluiria de fato o primeiro dos movimentos de justificação da própria hipótese indicados no *Fédon*, incluiria sua justificação por ausência provisória de refutação. Com relação então ao segundo desses movimentos, o hipotetizar uma hipótese mais elevada da qual a primeira pudesse ser deduzida, (movimento, é bom lembrar, que Robinson antes considerara como exterior ao método hipotético da dialética), ele agora afirma, confirmando sua leitura dedutivista, que “dado que o caminho descendente soa como uma dedução de teoremas a partir de axiomas, é bastante provável que o caminho ascendente proceda desde teoremas ainda não demonstrados até axiomas ainda não certificados dos quais os teoremas se seguem”.²³

Ora, dado o indiscutível tom aristotélico dessa interpretação dos caminhos da dialética, podemos desde já notar um ponto estranho: enquanto a certificação dos axiomas pela intuição intelectual parece ser em Aristóteles um ato imediato e instantâneo, algo dado desde o início, ou pelo menos desde o momento em que o axioma é proposto, parece ser portanto um ponto de partida da ciência, em Platão ter-se-ia que falar de axiomas ainda não certificados, ainda não reconhecidos como verdadeiros, e que só podem eventualmente vir a ser certificados ou reconhecidos como verdadeiros ao fim de um longo e exaustivo processo. O axioma seria aqui não tanto um ponto de partida da ciência, mas o ponto de chegada de todo o esforço dialético --a não ser que se queira reduzir a dialética ao “caminho descendente”, considerando o caminho ascendente como um movimento “pré-dialético”, o que parece ser completamente desautorizado pelo texto platônico. Mas queremos perguntar: não seria esse caráter terminal contraditório com o próprio sentido da noção de “axioma”? Não teria “axioma” de ser compreendido como algo que, justamente por poder ser reconhecido como verdadeiro no momento mesmo em que é concebido, proposto ou exposto, funciona como ponto de partida da ciência? Não seria preciso

23 Robinson, *op. cit.*, p.171.

entender o “Princípio platônico” de uma maneira diferente, não aristotélica nem dedutivista?

De qualquer modo, Robinson conclui que o caminho ascendente inclui os dois movimentos de justificação da hipótese, tal como apareciam no *Fédon*. Ele passa então a discutir que diferença haveria afinal entre o método do *Fédon* e o método da “Linha”. E chega à conclusão de que não há diferença alguma!²⁴ Podemos citar:

Eu acredito que Platão na *República* reivindica para o dialético a possibilidade de certeza sem ter à sua disposição nenhum outro método que não o que já o ‘Fédon’ lhe tinha dado. Ele simplesmente pretende que o homem que praticar esse procedimento hipotético e refutativo de maneira competente e consciente vai ou poderá um dia encontrar-se de posse de uma certeza não-hipotética.

Em outras palavras, após submeter a hipótese em questão ao teste da refutação, de uma maneira contínua, duradoura, honesta e competente, de repente se evidenciaria para o dialético que a hipótese é com certeza verdadeira, que deixou portanto de ser uma hipótese para tornar-se um princípio não-hipotético.

Esse repentino “evidenciar-se” corresponderia então à intuição intelectual, pois corresponderia a um conhecimento certo e indubitável que entretanto não é atingido por nenhum método, quer dizer, seria um conhecimento certo e indubitável, mas não demonstrado segundo um método. A Idéia do Bem como princípio não-hipotético não seria portanto demonstrada pelo caminho ascendente, mas simplesmente evidenciar-se-ia (seria intuitiva) como verdadeira ao fim de tal caminho. E confirmando mais uma vez sua leitura dedutivista, Robinson afirma que a Idéia do Bem, longe de ser provada, é a pressuposição de toda prova. E podemos de nossa parte mais uma vez perguntar: em que sentido afinal a Idéia do Bem é um “axioma” que permite provar uma série de outras coisas?

Na página 175, Robinson explicitamente aproxima sua leitura “intuicionista” da “Linha” da metodologia aristotélica, afirmando que “se a teoria da intuição está correta, a Linha contém uma doutrina semelhante à de Aristóteles.(...) devemos supor que a teoria aristotélica da ciência descende da teoria indicada na Linha”. Em ambos os casos, o método da ciência

24 *Ibidem*, pp. 172-173.

consistiria num procedimento dedutivo cujo princípio residiria em axiomas que não podem ser demonstrados, mas apenas intuídos por uma faculdade especial (“*nous*”, intuição intelectual). Diante dessa aproximação, queremos apenas recolocar as dificuldades aí envolvidas: a dificuldade de se conceber o Bem como um “axioma comum” dos raciocínios dedutivos e demonstrativos como um todo, ao passo que em Aristóteles nem mesmo o princípio de não-contradição como “axioma comum” parece ser axioma nesse sentido “dedutivista”; a dificuldade de se conceber o Bem como axioma único de toda a ciência, ao passo que em Aristóteles há uma pluralidade deles, cada ciência tendo os seus próprios princípios; a dificuldade de se entender um axioma que não é imediatamente reconhecido como verdadeiro no momento mesmo em que é concebido, proposto ou exposto.

O levantamento dessas dificuldades não deve ser entendido como uma objeção à teoria de que a passagem ao princípio não-hipotético é operada pela intuição intelectual enquanto faculdade humana especial. Queremos apenas chamar a atenção para a necessidade de se diferenciar a intuição intelectual em Platão e Aristóteles. E queremos dizer que em Platão ela não deve ser entendida como uma apreensão imediata e instantânea dos pontos de partida das diversas ciências, mas como uma sempre mediatizada conversão ao novo e globalizante ponto de vista da dialética, a partir do qual o dialético reconhece o verdadeiro sentido de todas as coisas. Em Platão, a intuição intelectual como “conversão” a essa perspectiva ética globalizante não está no começo do procedimento dedutivo das diversas ciências, mas é o ponto de chegada dialético de um esforço argumentativo que por estar irremediavelmente enraizado na vida de cada um, jamais se deixando aprisionar num saber rígido, morto, diríamos mesmo definitivo, tem de ser permanentemente reanimado e renovado. Em Platão, portanto, a intuição intelectual não corresponderia à obtenção não-metódica de um saber imediato das premissas, mas corresponderia sim ao coroamento do método hipotético do dialético, corresponderia ao “sagrado dizer sim” à hipótese-princípio do Bem como hipótese-princípio do sentido de todas as coisas.

E para destacar essa diferença entre o *nous* platônico e o *nous* aristotélico, queremos retomar agora a questão da relação entre o método da matemática e o método da dialética na “Linha”. Em primeiro lugar, é preciso dizer que, caso a diferença entre os dois segmentos da seção constituída pelo inteligível deva de algum modo ser entendida como uma diferença

entre os objetos do conhecimento, ela na verdade reside nos diferentes métodos pelos quais tais objetos são abordados, vistos e conhecidos, seria portanto uma diferença dos objetos simplesmente enquanto objetos metodicamente conhecidos, não sendo portanto uma diferença ontológica pela qual se teria de falar de diferentes graus de realidade e inteligibilidade dos mesmos, como pretende Suzanne Mansion.²⁵

Para justificar sua interpretação, Mansion afirma simplesmente que “a intenção expressa da ‘Linha’ é basear os graus do saber na graduação dos objetos a serem conhecidos”.²⁶ Ora, não nos parece que essa seja a ‘intenção expressa’ da “Linha”. Ao contrário, se lermos o texto em que Platão descreve a subdivisão da seção do Inteligível, parece que em relação a essa seção a intenção expressa é justamente basear os graus do saber nos métodos pelos quais os objetos são abordados e conhecidos. Também não nos parece correta a afirmação de Mansion na nota 13 de que “se se admite uma distinção ontológica entre o inteligível e o sensível, não há razão para interpretar de modo diferente a divisão feita no interior do inteligível.” Há sim a boa razão de que enquanto a divisão entre o sensível e o inteligível é claramente apresentada por Platão como uma distinção ontológica entre entidades com diferentes graus de realidade e inteligibilidade, a divisão feita no interior do Inteligível é apresentada de modo igualmente claro como uma distinção metodológica entre os diferentes procedimentos pelos quais entidades com o mesmo grau de realidade e inteligibilidade são abordados e conhecidos. Também Cornford afirma: “Parece portanto que as Idéias Morais não constituem uma classe superior, apreendida por *noesis*, e as Idéias matemáticas uma classe inferior, apreendida por *dianoia*”²⁷

Em virtude da sua posição, Mansion é levada a afirmar que a matemática incide sobre entidades que não são propriamente Idéias ou Essências, mas, ao modo de Aristóteles, entes “intermediários” entre as Idéias e as coisa sensíveis, entes que por um lado compartilham com as Idéias a característica de não serem mutáveis e perecíveis, mas que por outro lado diferem delas por terem uma natureza espacial e quantitativa, a qual precisamente é um obstáculo à sua total inteligibilidade. Exatamente por causa

25 Mansion, S.: “L’objet des mathématiques et l’objet de la dialectique selon Platon.” *Revue Philosophique de Louvain*, 1969.

26 *Ibidem*, p. 376.

27 Cornford, p. 38.

desse seu grau inferior de inteligibilidade, tais entes têm de ser estudados pela alma por meio de hipóteses e com a ajuda de imagens, ao passo que os entes com grau supremo de inteligibilidade, as Idéias, podem e devem ser estudados sem hipóteses e sem imagens.²⁸ Tais afirmações de Mansion parecem querer dizer o seguinte: por ter de se servir de hipóteses, devido ao grau inferior de realidade e inteligibilidade dos seus objetos, a matemática usa o método hipotético; por não dever ou não precisar se servir de hipóteses, devido ao grau supremo de realidade e inteligibilidade dos seus objetos, a dialética usa um outro método que não o hipotético.

Ora, essas afirmações parecem contrariar o texto platônico duas vezes. Com efeito, ao censurar o matemático que equivocadamente não acha necessário prestar contas das suas hipóteses, por considerá-las evidentes para todos, transformando-as assim ilegitimamente em princípios, Platão parece querer dizer que a matemática não usa o método hipotético característico da dialética, pelo menos não o usa corretamente; e ao dizer que o dialético corretamente trata as hipóteses como isso que elas realmente são, hipóteses, ou seja, degraus e pontos de apoio para se atingir o princípio não-hipotético, Platão parece querer dizer que a dialética se serve de modo fundamental e imprescindível do método hipotético corretamente entendido.

Ao dizer que para a dialética as hipóteses funcionam como degraus e pontos de apoio para se atingir o princípio não-hipotético, o Bem, Platão não esclarece se nessa passagem ao não-hipotético intervém ou não um outro método, ou pelo menos um outro momento do mesmo método. Pretendemos que não, e achamos que essa economia é uma vantagem. Com efeito, ao fazermos o método hipotético consistir num procedimento circularmente autoconstitutivo e autofundante em que a “hipotetização” do Bem desperta e fomenta uma experiência de reconhecimento de sentido entusiasmante e mobilizadora, a qual por sua vez, justamente por ter essas qualidades, fortifica aquela hipótese, constituindo um motivo e um fundamento para que ela seja finalmente reconhecida ou vista como verdadeira e ‘boa’, ao fazermos isso transformamos essa conversão final ao Bem, essa intuição intelectual da Idéia do Bem, no núcleo mesmo do método hipotético.

Voltando agora ao ponto que queríamos discutir para destacar a dife-

28 Mansion, pp. 367-368.

rença entre o *nous* platônico e o *nous* aristotélico, Platão parece associar o uso que o matemático faz das hipóteses, que do ponto de vista da dialética é um uso incorreto, à necessidade que a matemática tem de recorrer a imagens. Como corretamente ensina Robinson,²⁹ essa associação se explica da seguinte maneira: o matemático, ao equivocadamente tratar seus pontos de partida como certezas evidentes para todos, só o faz porque eles lhe parecem ser diretamente dados numa intuição. O matemático apóia-se de maneira fundamental numa intuição de algum modo ligada a imagens sensíveis. E mesmo que a tese de Cornford quanto à crítica platônica aos matemáticos contemporâneos esteja correta, o matemático que procedesse corretamente continuaria a apoiar-se nesse tipo de intuição “imagética” fundamental, pois ele deveria intuitivamente, e recorrendo sempre a imagens sensíveis, remontar das premissas que ele incorretamente toma como evidentes às verdadeiras premissas indemonstráveis do conhecimento matemático, para poder então, apreendendo-as intuitivamente, tomá-las como pontos de partida do raciocínio dedutivo que demonstra tanto essas suas pretensas premissas quanto todo o resto do conhecimento geométrico.

Ora, que intuição é essa sobre a qual o matemático necessária e fundamentalmente se apóia? Poderia ser algum tipo de intuição sensível? Parece-me que não. A intuição sensível é aquela que capta o sensível, o singular. A intuição a que o matemático necessariamente recorre é uma intuição que, embora incida sobre uma imagem sensível, nessa imagem sensível capta imediatamente o inteligível, o essencial, o conceito, o universal. Trata-se portanto de uma intuição intelectual. Trata-se justamente daquela intuição intelectual que, por ser capaz de imediatamente apreender e reconhecer como verdadeiros (“evidentes”) os axiomas dos quais as conclusões que constituem a ciência podem ser deduzidas e demonstradas, é priorizada por Aristóteles, e também por Descartes, por todos aqueles que são dominados pelo ideal de uma ciência dedutiva, certa, indubitável, infalível. Mas ao nosso ver não é essa a intuição intelectual priorizada por Platão como remate do esforço dialético. Com efeito, ao contrário desse tipo “cientificista” de intuição intelectual dos axiomas, que é sempre ponto de partida da ciência, a intuição intelectual que coroa o caminho do diálogo é

29 Robinson, *op. cit.*, pp. 154-156.

sempre ponto de chegada, e além disso não se relaciona de nenhuma maneira a imagens sensíveis.

Mas, além da intuição intelectual, Aristóteles apresenta um outro modo de estabelecer os primeiros princípios, especialmente o princípio de não-contradição. E na verdade, além desses dois ele parece não admitir nenhum outro. Com efeito, quando se trata de fundamentar os primeiros princípios do conhecimento, já que não deve haver um regresso ao infinito, não se pode dar nenhuma demonstração direta dos mesmos. Pedi-la é até prova de falta de educação, pois deve ser claro que não se pode diretamente demonstrá-los sem petição de princípio. Para evitar então uma simples posição dogmática dos mesmos, parece que só restam de fato duas alternativas: ou bem a intuição intelectual, enquanto faculdade de apreensão intelectual imediata desses princípios, sem necessidade de nenhum tipo de demonstração, ou bem a demonstração indireta constituída pela auto-refutação dos que tentam negá-los no e pelo discurso. Na verdade, com a primeira alternativa Aristóteles parece ter em vista especialmente o estabelecimento dos axiomas ou premissas específicos dos diversos sistemas dedutivos que constituem as diferentes ciências, ao passo que com a segunda ele parece visar o estabelecimento daqueles “axiomas comuns” que constituem não tanto as premissas de um sistema dedutivo, mas sim os pressupostos do discurso em geral.

Na auto-refutação do que tenta negar o princípio de não-contradição, é o próprio adversário quem comete uma espécie de petição de princípio: ao tentar falar e discorrer contra o princípio, ele na verdade já o está utilizando, ou seja, no seu argumento ele circularmente se serve daquilo mesmo que devia ser por ele refutado (provado como falso ou não-válido), e com isso sua fala se autodestrói. É nesse sentido então que Cirne-Lima fala de um processo circular autodestrutivo.

Em oposição a esse processo circular autodestrutivo, o método hipotético de Platão deve ser entendido como um processo circular autoconstitutivo e autofundante. Isto quer dizer: trata-se de um procedimento de fundamentação argumentativa direta do primeiro princípio do saber dialético, o Bem, um procedimento portanto que não se confunde com a demonstração direta do primeiro princípio de um saber dedutivo. Isso por sua vez quer dizer o seguinte: em primeiro lugar, que não se trata de “demonstrar” ou “provar” o Bem, mas de fundamentá-lo pela “conversão” a ele. Fundamentar o Bem não é aqui “demonstrar” linearmente o Bem, mas converter dialeticamente ao ponto de vista do Bem. Em segundo lugar, que nesse

processo de fundamentação direta do primeiro princípio não ocorre petição de princípio, justamente por não se tratar de uma demonstração linear. Em outras palavras, a circularidade que nele ocorre não é a petição de princípio como círculo vicioso, mas é a virtuosa circularidade autofundante ou autoconstitutiva do diálogo.

E em que sentido se pode falar aí de um processo circular autoconstitutivo? No sentido de que a fundamentação é aí uma autofundamentação, que se opera do seguinte modo: ao hipotetizar no diálogo a posição do Bem, os participantes abrem para si um novo ponto de vista, no qual se instaura uma gratificante, mobilizadora e totalizante experiência de reconhecimento de sentido. Tal experiência, justamente por ser gratificante, entusiasmante e mobilizadora, fortifica e comprova a hipótese, constituindo-se precisamente em motivo e fundamento para que ela seja finalmente reconhecida e assumida como verdadeira, válida, boa, ou seja, como princípio certo e não-hipotético. Essa entusiasmada assunção final do princípio não-hipotético, esse “sagrado dizer sim”, corresponde precisamente à intuição intelectual especificamente platônica ou dialética. Em outras palavras, a fundamentação desse princípio é constituída por uma experiência de intuição/visão ou reconhecimento/rememoração de sentido induzida por ele próprio enquanto hipótese proposta no elemento do diálogo. Trata-se portanto de uma autofundação dialética.

Voltando agora à questão da defesa da nossa leitura diante da de Robinson, gostaríamos de fazer alguns comentários adicionais. Sem querer fazer uma nada platônica profissão de fé “anti-logicista”, e por outro lado com o risco de incorrer na excessiva presunção que freqüentemente ronda os (maus) “dialéticos”, diríamos —ousadamente— que a leitura de Robinson é demasiado “lógica” e pouco “dialética”. Para que possamos fazer com que essa afirmação seja corretamente entendida, é preciso em primeiro lugar que lembremos que o próprio Robinson ensina que nesse momento do percurso platônico, no qual inclusive a *República* está compreendida, o método hipotético é o método da dialética, é o próprio método dialético. Ora, pretendemos que nossa leitura do método hipotético corresponde muito melhor que a de Robinson à descrição geral que ele próprio apresenta da dialética platônica.³⁰

Queremos com isso dizer que sua ênfase no aspecto dedutivo não leva

30 *Ibidem*, pp. 61-92.

suficientemente em consideração suas afirmações de que para Platão a essência da dialética reside numa conversação ou diálogo. Com efeito, sua leitura “dedutivista” do método hipotético como método “construtivo” de Platão parece tornar praticamente desnecessária a forma dialógica da pergunta-resposta. Justamente por isso ele encontra tantas dificuldades para justificar a necessidade que Platão via nessa forma.³¹ Em segundo lugar, tal leitura contraria uma idéia que sua descrição geral da dialética parece endossar, a saber, a idéia de que o que realmente importa nesse diálogo não é uma obtenção quase que mecânica, segundo as frias e impessoais regras da dedução lógica, de conhecimentos rígidos e também impessoais, mas é sim o reconhecimento entusiasmado de certas verdades “vivas” e mobilizadoras, um reconhecimento que quase sempre apresenta o caráter de uma “conversão” moral.

Além disso, e sem querer tampouco fazer uma profissão de fé “anti-aristotélica”, que provavelmente também seria muito pouco platônica, mas aproveitando simplesmente uma sugestão do mesmo Robinson,³² diríamos que sua leitura é demasiado “aristotélica”, excessivamente baseada no modelo aristotélico de ciência, ao separar o método (o hipotetizar e o deduzir) dos diversos conhecimentos (as inúmeras conseqüências, até a conclusão desejada) que podem ser obtidos por meio desse método. Com efeito, é exatamente ao se fazer essa separação que a dialética como método fundado essencialmente em perguntas e respostas começa a aparecer como “duvidoso jogo de debate”.

O próprio Robinson esclarece ainda que a dialética não é um mero instrumento para se obter conhecimentos, um instrumento que enquanto tal se esgota num conjunto de regras e procedimentos mecânicos impessoalmente apreensíveis por qualquer um, mas é sim o próprio obrar “vivo” do pensamento, em que o mais importante é o desenvolvimento de uma certa habilidade ou capacidade muito pessoal —que nos parece ser exatamente a capacidade de nos ou pelos caminhos do diálogo enxergar o verdadeiro sentido de todas as coisas. Na página 74, comentando essa capacidade adquirida e cultivada por meio da dialética, Robinson por fim afirma, confirmando nossa própria leitura, que “Platão não considera a obra do dialético como construção ou

31 Cf. pp. 75-84.

32 *Ibidem*, p. 72 — “Ao isolar a dialética da sua fonte de inspiração, Aristóteles transformou-a de atividade intelectual suprema em duvidoso jogo de debate”.

acumulação de algo externo a ele próprio (dialético), mas como alteração fundamental da sua própria personalidade, como formação de caráter”.

III

Voltemos agora à nossa primeira questão. Qual o uso que é feito do método hipotético nos diálogos platônicos, mais especificamente no *Fédon*? Ao comentar o método hipotético na *República*, Robinson faz a esse respeito afirmações intrigantes:

Em nenhum lugar dos diálogos qualquer proposição é apresentada como um princípio não-hipotético. (...) A impressão geral deixada pelos diálogos é que nenhuma proposição neles enunciada deve ser tomada como mais do que uma hipótese corrigível. Embora uma certa manipulação das hipóteses possa de acordo com a Linha resultar num princípio não-hipotético, esse tipo de manipulação aparentemente ou não é praticado nos diálogos ou jamais é trazido a uma conclusão bem sucedida.³³

Ora, é sem dúvida esse tipo de constatação que permitiu que no contexto da Academia se desenvolvesse um certo tipo de ceticismo. Mas é extremamente significativo que a esse respeito Platão faça no *Fédon* algumas observações que, mesmo que não se refiram diretamente ao ceticismo acadêmico, se dirigem não obstante a algo que lhe é próximo, a saber, a “misologia” (cf. 89c-91c). Ora, o fato de que a misologia seja aí apresentada como “o maior mal” nos leva a pensar o seguinte: todas as interpretações do princípio não-hipotético de acordo com as quais a certeza própria a esse princípio não é jamais atingida nos diálogos, interpretações que sem dúvida favorecem e fomentam todas as formas de suspeita e ódio em relação à razão humana e seu poder, são equivocadas. Isso nos obriga então a perguntar: afinal, o que é esse princípio não-hipotético? Que tipo de certeza lhe é própria?

Nessa passagem decisiva do *Fédon*, Sócrates explica que a misologia surge quando uma pessoa, sem a devida habilidade dialética, confia demais num argumento ou raciocínio, vindo depois a constatar que ele não é

33 *Ibidem*, p. 159.

satisfatório. Ela surge quando a pessoa exige muito do seu raciocínio, sem ter a correspondente competência pessoal. Mas o texto parece inclusive sugerir ou pelo menos autorizar um passo a mais, que para nós é essencial: ela surge porque se pede ou exige demais da razão humana em geral, porque se exige dela um poder que ela na verdade não tem nem pode ter. Ela surge porque se pensa que só vale a pena raciocinar quando se pode obter um resultado absoluto, que na verdade acaba se verificando como efetivamente inalcançável. Ao se verificar isso, tendo esse tipo de exigência, desenvolve-se um “ódio” genérico à razão e ao raciocínio. Ora, esse resultado “absoluto” é exatamente a verdade como certeza indubitável, inabalável e irremovível, ou seja, exatamente aquela verdade que os diálogos parecem jamais poder alcançar. Ao dizer que a misologia é o maior mal, Sócrates parece querer dizer que o dialético não deve compreender “verdade” dessa maneira, para justamente não desesperar da verdade e da razão, para não incorrer na misologia.

Nessa “fenomenologia” da frustração e do desespero (cf. especialmente 91a-d), Sócrates aponta ainda para um outro mal, tão grande quanto a misologia: a “erística”. Com efeito, ao desesperar da verdade tal como entendida e exigida por ele, o aspirante ao saber pode também, como alternativa à renúncia ao raciocínio, acabar fazendo com que seu esforço racional se fundamente e ancore não mais na verdade, mas no ganho ou glória pessoal decorrentes de uma sofisticada habilidade argumentativa. A partir daí ele pensa que só vale a pena raciocinar quando se pode exibir tal sofisticada habilidade e através disso obter um resultado útil, vantajoso, glorioso. A âncora e medida de todo raciocínio passa a ser a vantagem ou glória pessoal, por vezes até a vantagem ou glória humana em geral.

Movendo-se entre esses dois grandes perigos, a misologia e a erística, o dialético tem de manter como princípio e pólo do seu esforço uma certa noção de verdade que não deve se identificar nem com certeza infalível, inabalável e irremovível nem muito menos com vantagem ou glória humana. Porque ultrapassa de muito toda vantagem ou glória humana, e até todo consenso simplesmente útil ou vantajoso, a verdade tem de ser mantida pelo dialético como pólo objetivo, transcendente, divino. Porque não se identifica com certeza inabalável, deve ser mantida como algo que nunca se deixa reduzir a fórmulas prontas, acabadas e definitivas, nunca se deixa aprisionar em resultados já desde sempre dados e garantidos. A verdade deve ser mantida pelo dialético como algo que sempre pode e deve

ser posto em dúvida e removido, para que possa então ser reconquistado, reanimado, renovado. Ao contrário do que pensa Robinson, a “construtividade” do método dialético não se opõe à “destrutividade” da refutação socrática, pois o dialético só pode construir depois de ter destruído as certezas simplesmente dadas, depois de ter destruído a autoridade das opiniões e doutrinas consolidadas, das verdades prontas e indubitáveis.

A verdade do dialético corresponde à posição do Bem, ou seja, corresponde à posição visual aberta pela suposição do Bem e sustentadora da tese ou princípio do Bem. No caso específico do *Fédon*, a posição do Bem corresponde à posição da imortalidade da alma enquanto posição capaz de dar conta da morte. Se atentarmos para as sutilezas dialéticas presentes ao longo de todo o diálogo, perceberemos o seguinte: enquanto algo que sempre pode e deve ser posto em dúvida, a fim de ser continuamente reconquistado e reanimado, a verdade da posição do Bem e da imortalidade da alma nunca é posta por Sócrates e seus companheiros como algo que “tem de necessariamente ser assim”, como “ser necessário”, mas ao contrário é sempre posta como algo que “pode não ser assim”, como “ser contingente”. No entanto, enquanto fundamento e pólo divino do esforço de raciocínio constitutivo do diálogo entre os amigos, objeto transcendente dos seus interesses supremos, das suas esperanças e apostas mais altas, tal verdade nunca é posta por eles como “mero” ser contingente, como algo que pura e simplesmente pode não ser assim, mas ao contrário é sempre posta como um tipo especial de “ser necessário”, como algo que “deve necessariamente ser assim” —embora sempre podendo não sê-lo. Em outras palavras, e conforme as indicações de Cirne-Lima,³⁴ a verdade dialética consiste na posição do “dever-ser”, e enquanto tal corresponde à categoria hegeliana da “necessidade absoluta”, na qual, conforme a última parte da “Lógica da Essência” da “Ciência da Lógica”, necessidade e contingência estão dialeticamente guardadas e superadas. Dizer isso é dizer que a verdade da dialética não é objeto de certeza ou evidência teórica, mas objeto de vontade, desejo e crença.

Gostaríamos então de aplicar à posição do Bem enquanto posição suprema, ou seja, enquanto princípio supra-hipotético do diálogo, aquilo que Robinson afirma do “pôr” em geral, raiz de todo hipotetizar:³⁵

34 Cirne-Lima, *op. cit.*, pp. 67-94.

35 Robinson, *op. cit.*, pp. 93-94.

“A proposição posta não é algo de conhecido; pôr não é saber, conhecer, apreender, intuir, perceber ou compreender. *Grosso modo*, ela é algo em que se crê. (...) Só é posição aquele tipo de crença em que deliberada e conscientemente adotamos uma proposição sabendo que apesar de tudo ela pode ser falsa. O pôr envolve todas as obscuridades do papel desempenhado pela vontade no juízo, ou envolve a interseção entre vontade e entendimento.”

Assim, embora o entendimento não saiba se de fato existe o Bem como Princípio de todas as coisas, a vontade põe: deve-existir, deve-ser assim. Ao supor isso, ela abre para o entendimento um ponto de vista em que ele gradualmente vai reconhecendo que de fato “é” (“tem de ser”) assim, com cada vez mais esperança e entusiasmo, sentindo-se assim motivado e justificado para voluntária e esperançosamente transformar ou converter a suposição original em princípio supra-hipotético. A intuição intelectual envolvida nessa conversão é um “sagrado dizer sim” ao que deve-ser, um “dizer sim” que converte um dever-ser ainda hipotético naquele dever-ser efetivo e supra-hipotético que constitui para os homens a realidade absoluta. Enquanto “sagrado dizer sim”, tal intuição intelectual não é uma apreensão teórica do evidente, mas é sim um ato de fé, ainda que racionalmente motivado, justificado e explicado. Seguindo então as indicações de R. Popkin,³⁶ gostaria de sugerir que esse tipo de intuição intelectual constitui uma resposta de tipo “fideísta” ao ceticismo.

Gostaríamos agora de retornar ao *Fêdon*, para finalmente avaliar em que medida tudo o que foi dito está de fato no diálogo ou não. Havíamos parado em 70a. Diante da dúvida acerca da existência da alma após a morte o diálogo ganha sua direção mais própria: opor a tal dúvida “provas” da imortalidade da alma. Mais uma vez, sugerimos com Gadamer que essa dúvida seja lida como uma incapacidade ou dificuldade, da parte dos amigos “cientistas” de Sócrates, de nessa hora dramática dar conta da morte, e essas “provas” como uma tentativa socrática de dialeticamente dar conta da morte por meio de uma recuperação ou revitalização dos vínculos do homem —da alma— com o divino, que agora podemos compreender como o Bem. Como afirma o autor alemão,

36 Popkin, R.: *The History of Scepticism, from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, University of California Press, 1979, especialmente o Prefácio.

... o sentido mais profundo do procedimento de prova do diálogo não é a imortalidade, mas aquilo que constitui a alma em seu ser mais próprio, ou seja, não no seu possível ser mortal ou imortal, mas na sua sempre vigilante auto-compreensão e compreensão do ser.³⁷

Ora, “aquilo que constitui a alma em seu ser mais próprio, ou seja, em sua sempre vigilante auto-compreensão e compreensão da realidade”, é justamente a Idéia ou o Bem como Princípio transcendente e divino. A justificativa para essa sugestão é então a hipótese de que talvez essa leitura corresponda melhor à intenção, ao método e aos resultados do diálogo.

A primeira prova, a partir dos ciclos da natureza e do equilíbrio dos contrários que neles prevalece, é segundo Gadamer uma reelaboração da velha teoria jônica dos contrários, que também para os pitagóricos tinha validade para o conhecimento da natureza. Mas o que mais se destaca nessa “prova” é justamente sua inadequação ao que propriamente deve ser provado. Segundo Gadamer, essa inadequação talvez seja proposital, como se Platão quisesse que o leitor se chocasse com ela e por esse motivo fosse provocado a passar a um novo argumento, com maior força persuasiva, como se fosse exatamente essa seqüência de argumentos de crescente força persuasiva que pudesse finalmente convencer ou “converter” dialeticamente o leitor, sem propriamente provar nada. Essa suposição do caráter proposital da insuficiência dessa primeira “prova” é reforçada pela conclusão que todos os manuscritos registram como resultado do argumento, a saber, não só que as almas dos mortos continuam a existir mas ainda que seu destino é melhor para as almas boas e pior para as almas más (cf. 72 d-e). A conclusão é de fato tão estapafúrdia em relação ao argumento como um todo que por proposta de Stallbaum foi eliminada da maior parte das edições modernas. Mas a sugestão de Gadamer é exatamente de que o leitor deveria expressamente notar que uma coisa absolutamente não se segue da outra, pois seria precisamente por meio desse primeiro passo que o diálogo poderia funcionar.

A segunda prova se baseia no conceito da reminiscência. Esse conceito é introduzido por Cebes em clara referência ao argumento do *Mênon*. O que pode ser considerado novo em relação a este diálogo, como aponta Guthrie,³⁸ é a idéia de que obtemos —recuperamos— nosso conhecimen-

37 Gadamer, *op. cit.*, p. 153.

38 Guthrie, *op. cit.*, pp. 345-346.

to das Idéias através do conhecimento das coisas sensíveis que de algum modo se assemelham a elas e que nessa medida remetem a elas, “aspiram” a ser como elas, embora jamais as alcancem. No *Fédon*, portanto, os sentidos constituem um ponto de partida necessário da recordação das Idéias, até porque o conceito mesmo de recordação é aqui apresentado como a remissão que a visão de uma coisa faz a uma *outra* coisa —semelhante ou dessemelhante.

A “prova” pelo conceito de recordação pode de fato ser considerada como um exemplo que confirma nossa hipótese de que o método platônico no *Fédon* consiste numa tentativa de aproveitar algo de previamente sabido e admitido, pelo menos pelos pitagóricos enquanto representantes do “moderno” conhecimento científico, para uma ultrapassagem na qual um sentido essencialmente diferente venha a ser finalmente reconhecido como a verdade desse saber prévio. Com efeito, o conceito de recordação parece constituir um excelente ponto de partida para a conversão desses pitagóricos, uma vez que, devido à sua importância e significado para a fundamentação da ciência, tal como havia sido apresentado no *Mênon*, devido ainda à sua proximidade com a experiência do conhecimento matemático, proximidade a que evidentemente alude o exemplo do “Igual em si” nessa segunda prova, devido a tudo isso tal conceito se constitui sempre em algo que os pitagóricos a princípio se mostram dispostos e até entusiasmados em admitir, embora ainda não esteja claro se eles a princípio o compreendem do modo como Sócrates quer que ele seja compreendido.

Na verdade, como acentua Gadamer, a princípio parece que não, pois para eles o sentido de tal conceito nesse primeiro momento diz respeito apenas ao conhecimento científico do mundo natural, sem maiores implicações éticas, ao passo que Sócrates quer que ele seja compreendido como referindo-se a um *outro* mundo, como referindo-se ao mundo das Idéias enquanto realidade divina à qual o homem —a alma— está essencialmente vinculado, e que por isso mesmo é capaz de dar conta da morte de alguma maneira, além de ter implicações éticas profundas na vida de cada um. “Hipotetizar” as Idéias propriamente ditas é exatamente fazer a mediação para uma ultrapassagem que vai do conceito de recordação enquanto algo que os pitagóricos já conhecem —algo a que a Hipótese das Idéias tem de estar necessariamente relacionada, uma vez que é justamente a partir disso que ela, na medida mesmo em que nos seus desdobramentos dialéticos concorda com essa experiência prévia, ganha sempre maior credibilidade— para o mesmo conceito enquanto

algo que tem um sentido essencialmente diferente. E a Hipótese das Idéias só faz essa mediação porque ilumina essa “prosaica” experiência prévia da recordação de uma maneira radicalmente diferente, fazendo com que um novo sentido —que diz respeito então ao divino como realidade absoluta com implicações éticas fundamentais e capaz de dar conta da morte— possa vir a ser progressivamente reconhecido (“rememorado”) como a verdade desse saber prévio.

O fato de que a experiência prévia do conhecimento matemático, ou a experiência cognitiva do “pensamento puro” como pensamento que se aplica a uma ordem do ser distinta daquela da experiência sensível, possa ser aproveitada para essa ultrapassagem rumo ao divino por meio da hipótese das Idéias, —tal fato é claramente indicado no movimento discursivo do Diálogo pela passagem em que Sócrates salta das Idéias do Igual, Maior e Menor para as do Belo, Bom, Justo, Piedoso (75 c-d). Aliás, isso concorda com a passagem da *República* em que Sócrates afirma que a dialética emprega as ciências como “auxiliares” no seu trabalho de conversão da alma (cf. 533d). E no *Fédon*, em 76d-77a, é exatamente o mundo das Idéias já compreendido em uma nova luz, já convertido pelas Idéias morais, que vai se apresentar como elemento capaz de dar conta da morte.

Ao mesmo tempo, porém, o fato de que essa ultrapassagem jamais se consume como prova propriamente dita, permanecendo sempre no nível do hipotético —o que, é bom repetir, não quer dizer que aí finalmente não se alcance nenhum Princípio dialeticamente certo ou supra-hipotético, nenhum Princípio do diálogo como discussão humana das questões fundamentais, mas um Princípio que justamente deve ser continuamente posto em dúvida, para ser de novo reconquistado e reanimado—, tal fato é também claramente indicado pela passagem em que os dois amigos pitagóricos acusam esse segundo argumento de ser somente uma “meia” prova, que demonstra apenas a pré-existência da alma, mas não que a mesma continue a existir após a morte, um argumento portanto que ainda não é capaz de suficientemente dar conta da morte —cf. 77 b-c.

Por fim, o fato de que a continuação do diálogo numa terceira prova vai mais uma vez se apoiar sobre experiências e conceitos prévios bem conhecidos dos pitagóricos enquanto representantes das ciências da época, especialmente da matemática, tal fato é indicado pela passagem em que Sócrates afirma serem esses pitagóricos talvez os mais bem preparados para dar continuidade à sua tarefa de através de encantamentos afugentar o medo infantil de que a alma se dissipe completamente no momento da

morte, de que conseqüentemente não haja nada que seja capaz de dar conta da mesma (cf. 78 a-b).

Aliás, gostaríamos de nesse contexto chamar atenção para o seguinte ponto: Robinson afirma que, embora a concepção do método dialético tenha sofrido alterações significativas ao longo da vida de Platão, uma das suas características que foram persistentemente conservadas, ainda que com importância sensivelmente menor em alguns diálogos do último período, como o *Sofista* e o *Político*, é a idéia de que a dialética consiste essencialmente numa conversa do tipo pergunta-resposta.³⁹ Robinson afirma ainda que essa idéia é uma herança de Sócrates, mais especificamente da refutação socrática, uma idéia inclusive que se tornaria cada vez mais inadequada à mentalidade e aos propósitos “construtivos” de Platão, os quais precisamente iam se afirmando com tanta maior nitidez quanto mais ele se afastava, no período médio, da “destrutividade” característica do procedimento de seu mestre, a qual predominaria nos diálogos do primeiro período. Ora, embora não possamos nesse momento argumentar mais extensamente contra essa oposição direta, pura e simples entre uma “construtividade” platônica e uma “destrutividade” socrática, gostaríamos de pelo menos destacar um elemento da refutação socrática que nos parece estar essencialmente ligado ao modo como Platão pretende, por meio do método hipotético, construir um novo e efetivo saber. Referimo-nos àquilo que Robinson chama de “caráter pessoal” da refutação,⁴⁰ ou seja, o fato de que a refutação é sempre um argumento endereçado a interlocutores particulares e bem determinados, um argumento que procura convencê-los a partir de premissas em que eles realmente acreditam.

Ora, se há uma coisa que fica clara no modo como o método hipotético, ao menos no *Fédon*, é praticado para propósitos “construtivos”, é o fato de que para Platão só se pode de fato construir um novo saber se se toma como ponto de partida e base do procedimento argumentativo certos conceitos e experiências específicos que os interlocutores particulares com quem nesse momento se conversa efetivamente assumem como dados das suas vidas. E parece-nos que esse fato está essencialmente ligado a um aspecto da argumentação que para Platão deve estar continuamente presente no esforço de construção de um novo saber, que em última análise é sempre um saber filosófico, a saber, o

39 Robinson, *op. cit.*, pp. 69-84.

40 *Ibidem*, pp. 15-17.

aspecto da motivação ou mobilização dos falantes. Para que esse novo saber não se ja simplesmente algo que os falantes reconhecem como “teoricamente” certo, mas sem o menor comprometimento vital, algo conseqüentemente que na verdade não é um saber, mas um mero conjunto de informações ou proposições “teóricas”; para que os falantes se sintam efetivamente motivados a aderir e assumir esse saber como algo que de fato vale ou deve valer na sua prática quotidiana, algo conseqüentemente que é não apenas “certo”, mas também “bom”, para que isso ocorra é preciso que esse novo saber resulte de alguma maneira daquelas experiências específicas em que esses falantes determinados já estão vitalmente mergulhados. É justamente por isso que a dialética como método essencialmente construtivo, do mesmo modo que já a refutação socrática, “só leva em consideração os presentes”.⁴¹

Nesse sentido, portanto, o método da dialética platônica incorpora aquele elemento particularista, localista ou “culturalista” que alguns teóricos contemporâneos ligados à hermenêutica tanto valorizam. Por outro lado, porém, como a dialética não consiste num mero desdobramento analítico das implicações disso que esses falantes particulares já sabem, mas sim numa ultrapassagem em que esse saber prévio ganha um sentido essencialmente diferente, ela não rejeita de antemão princípios com pretensão à validade universal. Muito pelo contrário, o intuito dessa ultrapassagem parece ser exatamente o de conferir ao conteúdo desses novos princípios um sentido universalista. O Bem não só confere sentido a todas as coisas, mas confere um sentido que deve ser reconhecido e assumido por todos os homens. Na verdade, diríamos então que o aspecto particularista — o enraizamento em pré-conceitos particulares — diz respeito apenas à necessidade de motivar ou mobilizar os falantes, ao passo que a “ultrapassagem dialética” corresponde precisamente ao movimento teórico-reflexivo pelo qual tais preconceitos particulares são superados num saber totalizante e com pretensão à validade universal.

Voltando entretanto ao *Fédon*, a terceira “prova” vai então se basear em um outro conceito previamente conhecido e admitido pelos pitagóricos-matemáticos: o da distinção entre o ser visível e o ser invisível. Elaborando dialeticamente tal distinção, Sócrates procura mostrar que a alma é “coisa invisível”, coisa por conseguinte que encontra no ser invisível — o ser imutável que jamais se decompõe ou altera, que se comporta sempre

41 *Idem, ibidem*, p. 137.

da mesma maneira, o verdadeiro ser portanto, que só pode ser alcançado pelo pensamento “puro”— encontra nisso aquilo que lhe é mais próprio, ou seja, encontra sua felicidade, naquele estado a que todos dão o nome de pensamento —um estado de reflexão pura e purificante. Mais uma vez, a prova funciona como uma ultrapassagem: partindo dessas experiências cognitivas bem conhecidas desses pitagóricos-matemáticos, que na verdade correspondem à experiência do “ser matemático” como “ser invisível”, mas que enquanto tais estão restringidas ao domínio do conhecimento científico, partindo daí Sócrates procura induzir uma nova compreensão desse “ser invisível” e “imutável”, procura fazer com que ele seja compreendido como ser propriamente divino —e conseqüentemente imortal— ao qual a alma é essencialmente semelhante (aparentada), uma realidade portanto com que de alguma maneira se pode dar conta da morte. É exatamente nessa ultrapassagem, que inclusive é expressamente indicada pelo convite socrático a que os dois amigos considerem as coisas sob uma “outra luz” —cf. 79e-80a—, que o conceito do “divino” aparece pela primeira vez, com toda sua força ética.

De modo muito coerente, essa terceira prova termina com uma mui socrática exortação moral à purificação pela filosofia, que tem por efeito um estado de silêncio reflexivo na maior parte dos presentes. Nesse ponto se encerra um primeiro movimento do diálogo, com o qual finalmente encerramos também nosso trabalho, por acreditarmos que no segundo movimento, iniciado com as novas dúvidas e objeções dos dois amigos pitagóricos, a mesma estrutura dialética se repete, culminando no mito em que Sócrates entusiasmadamente repõe suas mais elevadas crenças, esperanças e apostas.