

Carta XVII de Platão – as doutrinas não escritas

Rubi Rodrigues[1]

RESUMO

Este trabalho começou com o propósito de confirmar ou refutar as teses do professor Terence H. Irwin[2], segundo as quais, a Carta VII não seria de autoria de Platão e nem existiriam doutrinas não escritas embasando a filosofia registrada nos diálogos. Após identificar algumas razões estruturais para Platão furtar-se de registrar o essencial de sua doutrina e examinar as justificativas apresentadas por ele na Carta VII, para não escrever sobre os primeiros e supremos elementos da natureza, interpretou-se tais alegações com base no *logos normativo*, atualizou-se essa discussão em linguagem moderna e culminou-se, surpreendentemente, por revelar o significado essencial de tais doutrinas, aportando, conseqüentemente, uma contribuição original aos estudos platônicos que se baseiam na plataforma proposta pelas escolas de Tübingen e de Milão. Platão detinha não apenas uma Teoria das Formas, mas também dominava a estrutura geradora de todas as formas, esta última, por justificadas razões, tratada, na ocasião, exclusivamente por meio da oralidade.

Palavras-chave: Filosofia, Metafísica, Platão, Carta VII, doutrinas não escritas, princípios supremos, Pitágoras.

ABSTRACT

This paper has begun with the proposal of confirming or refuting Prof. Terence H. Irwin's theses, claiming that Brief VII attributed to Plato is not his own, nor there exist written doctrines basing registered philosophy in the dialogs. After identifying some structural reasons for Plato avoiding to report the essentials of his doctrine and examining justifications presented by him in Brief VII, to not write about primary and supreme elements of nature, these allegations were interpreted based upon normative logos, this discussion come to be actualized in modern language, culminating surprisingly in the revelation of the essential significance of these doctrines, aggregating consequently original contribution to platonic studies, that are based upon the platforms proposed by Tübingen's and Milan's schools. Plato possessed not only a theory of forms, but also dominated a generating structure of all forms; this last, for justified reasons, treated in the occasion through orality.

Keywords: Philosophy, Metaphysics, Plato, Letter VII, doctrines not written, supreme principles, Pythagoras.

1 INTRODUÇÃO

Platão é, certamente, o filósofo ocidental mais conhecido de todos os tempos. Seu nome não apenas aparece constantemente em conversas informais, quando o tema é filosofia, como também surpreende os filósofos pela sua acuidade em Metafísica, manifesta antes mesmo de esta se estabelecer como disciplina autônoma. Além disso, surpreende a eruditos de todas as ciências pela atualidade dos temas que abordou e pela pertinência das suas posições, mesmo depois de transcorridos vinte e cinco séculos. A alegoria da caverna, por exemplo, é um retrato fidelíssimo da situação social hoje vigente nas democracias modernas, nas quais a ilusão, a ignorância e a conveniente manipulação da informação constituem base do processo de controle social. Essa atualidade dos temas e das posições platônicas indicam que aquele ateniense operava um referencial cognitivo que lhe concedia acesso a estruturas essenciais do mundo, pois revelaram aspectos comuns a culturas tão distintas, como é o caso da cultura científica moderna e da cultura mitológica da Grécia de então. Somente o acesso a instâncias fundamentais da existência explica a sedução que Platão continua exercendo até hoje. E, nesse aspecto, a questão efetivamente relevante que emerge e se impõe não consiste exatamente das análises particulares que Platão nos oferece sobre os muitos e diferentes temas que tratou, mas daquilo que se encontrava na base da sua postura mental, isto é, daquilo que fundamentava o seu ponto de vista e que lhe possibilitou tanto a identificação dos temas relevantes como a formulação de posições coerentes frente a eles, apesar da sua diversidade e profundidade. Estamos falando, então, precipuamente do referencial cognitivo que instrumentalizava a mente de Platão e a tornava capaz de um pensamento tão vigoroso.

Essa focalização do paradigma que instrumentalizava e potencializava o pensamento de Platão, em termos próprios, chamou a atenção da chamada Escola de Tübingen (Gaiser e Krämer), que, na década de sessenta do século passado, defendeu pela primeira vez ser indispensável considerar as chamadas “doutrinas não escritas”, para se lograr competente interpretação do pensamento de Platão. Efetivamente, Platão, em diversas ocasiões, registra

posição, defendendo tanto a prevalência do diálogo sobre a leitura, no estudo de filosofia, como também a compreensão de que alguns assuntos essenciais não admitiam ser transmitidos por escrito e que ensejou inclusive declaração expressa de que sobre tais assuntos ele não escreveria. A par dessas declarações, em diversos momentos, Platão também deixa questões em suspenso para serem tratadas no âmbito da oralidade ou por indicarem conhecimentos superiores que não poderiam ser tratados com o mesmo método em uso na ocasião. Além disso, quando trata da segunda navegação, divide o conteúdo abrangido em duas instâncias: a primeira delas contempla as formas de que trata a sua Teoria das Formas e a segunda, mais essencial, é indicada por Aristóteles como sendo uma instância de *princípios primeiros*, sobre os quais Platão não se estende e sobre os quais se refere com muita parcimônia. Em vista dessas circunstâncias, Giovanni Reale, professor de Filosofia Antiga da Universidade Católica de Milão, debruçou-se sobre essa questão em trabalho monumental que produziu extenso estudo historiográfico, de mais de seiscentas páginas, nas quais demonstra, à exaustão, a pertinência da tese da Escola de Tübingen. Efetivamente, ao que tudo indica, as doutrinas não escritas revelam-se fundamentais para uma interpretação competente de Platão, e a sua desconsideração ou o seu desconhecimento, por parte dos exegetas, explica porque até hoje não se conseguiu uma sistematização convincente da filosofia platônica: simplesmente porque se desconhece a pedra fundamental sobre a qual esse edifício se assenta. Esse trabalho, publicado, originalmente, em Milão, em 1991, sob o título *Per una nuova interpretazione di Platão* e, no Brasil, em São Paulo, pelas Edições Loyola, em 1997, com o mesmo título, revigora o interesse sobre a obra platônica e confere nova e promissora orientação aos estudos interpretativos do genial filósofo grego.

Reale, declaradamente, limita-se a realizar um estudo historiográfico e não entra no mérito dessas doutrinas não escritas, embora indique as referências que constam dos diversos textos. Deixa, porém, claramente assentado o desafio de se efetuar o resgate dessas doutrinas, defendendo que, em uma época na qual a Paleontologia consegue recuperar até a aparência de um animal pré-histórico extinto, contando apenas com parte de uma mandíbula petrificada, deve ser também possível resgatar essas doutrinas a partir dos muitos *fragmentos fossilizados* que estão disponíveis.

Mário Ferreira dos Santos realizou um trabalho dessa espécie ao recuperar parte essencial da doutrina pitagórica, em seu *Pitágoras e o tema dos números*. De qualquer modo, o exame da tese de Reale não deixa dúvidas: a feliz parceria das escolas de Milão e Tübingen gerou nova e promissora plataforma de estudos que potencializa finalmente, no estertor do século vinte, a tão almejada e requerida sistematização do pensamento filosófico de Platão, possibilitando virtualmente equacionar os desacertos interpretativos que têm marcado tais esforços.

Essa nova plataforma de estudos, centrada nas doutrinas não escritas de Platão, revela-se particularmente auspiciosa para o grupo das Segundas Filosóficas, porque o modelo referencial que esse grupo opera, o *logos normativo*, segundo nos é dado entender, configura chave interpretativa capaz de trazer à luz do dia a compleição estrutural e os principais componentes dessa doutrina. Essa convicção ainda não está amparada em um estudo sistematizado, mas se revela promissora em face da facilidade com que temos compreendido os textos platônicos, apesar de estarmos recém nos aproximando com mais intimidade deles e, também, em razão da clareza com que conseguimos perceber os equívocos de interpretação cometidos por estudiosos da obra, justamente por estarem desprovidos do referencial. Chegou-se ao *logos normativo* percorrendo um caminho particular que apenas marginalmente incluiu Platão, de sorte que as coincidências agora identificadas configuram gratas surpresas. Observe-se que, no capítulo 4 do Projeto em desenvolvimento no *site* das Segundas Filosóficas, usa-se, por economia, o Mito da Caverna de Platão para tipificar a mentalidade hoje predominante no mundo ocidental, justamente em face da coincidência de perspectivas.

Coincidentemente, Reale também usa, na primeira parte da sua tese, as descobertas de Thomas Kuhn para justificar a guinada metodológica que defende necessária nos estudos de Platão, da mesma forma que, no capítulo 2 do citado Projeto, as percepções de Kuhn são usadas para justificar um conceito de paradigma estendido ao plano geral da civilização. Se essas duas coincidências apenas indicam certa aproximação entre a abordagem que visa às doutrinas não escritas de Platão e aquela que deriva do uso do *logos normativo*, o exame do conteúdo doutrinário, em ambos os casos, justifica nosso entusiasmo quando se constata que a tese do *logos normativo* possui a *dédaca*

sagrada de Pitágoras como antecedente declarado, e os textos platônicos revelam sensível influência de Pitágoras nos diálogos. Essa influência Platão não chega a esconder, mas, salvo a menção no *Filebo*, também não declara formalmente, limitando-se a reverenciar e admirar “os antigos, que viviam mais proximamente aos deuses” e que a tradição indica tratar-se dos pitagóricos. Em consequência, parece-nos claro que o completo desvelamento das doutrinas não escritas fatalmente vai revelar um Platão muito mais pitagórico do que até hoje se acredita. Daí, a nossa grande motivação para o estudo das doutrinas não escritas de Platão: o *logos normativo* pode virtualmente fornecer a chave que falta para a competente interpretação de tais doutrinas.

Em face dessas circunstâncias, o grande desafio que está francamente posto consiste, sem dúvidas, na produção de uma sistematização geral da filosofia de Platão, o que implica esforço de grande envergadura. Talvez, com a tese de doutorado que Jonatas Rodrigues (RODRIGUES, 2013) está elaborando, o percurso a ser cumprido em tal empreendimento fique, de alguma forma, delineado. Aqui, no âmbito da seção de Estudos Platônicos do *site*, têm-se pretensões menores, motivo pelo qual se toma, inicialmente, como objeto algo mais restrito, que demande um esforço menor, mas que, nem por isso, deixe de trazer alguma contribuição para o grande problema subjacente. Por isso, a escolha, como alvo primeiro, da Introdução que o professor Terence H. Irwin da Universidade da Califórnia oferece à Carta VII de Platão, na qual se dedica a discutir se foi mesmo Platão o autor desse documento (IRWIN, 2008). Como se sabe, atribui-se a Platão, além dos diálogos, treze cartas dentre as quais, pelo menos, a Carta VII tem a autoria platônica geralmente aceita por estudiosos da questão.

2 AS RAZÕES DA ESCOLHA DA CARTA VII

A Carta VII constitui um documento singular, de valor histórico e filosófico. Em termos autárquicos, essa Carta destina-se a explicar a amigos as circunstâncias que levaram Platão, por três vezes, à Sicília, na tentativa de viabilizar na prática suas ideias políticas, particularmente com Dionísio II, tirano de Siracusa. A primeira viagem deu-se ainda sob o governo do pai, Dionísio I, quando Platão teve a oportunidade de apresentar suas ideias a Díon, um aristocrata siracusano que era ou se tornou associado da Academia. Este tinha pretensões de poder e acabou assassinado em 354 a.C., por homens também associados à Academia.

Segundo o professor Irwin, essas visitas ocorreram quando Platão tinha de 60 a 70 anos, entre os anos de 360 e 350 a.C., período politicamente conturbado, no qual Dionísio e Díon romperam relações em meio a muitas intrigas, de sorte que a Carta visa, também, a mostrar que Platão não tomara partido nessa disputa, mantendo seu interesse centrado em suas ideias de filosofia política. Curiosamente, porém, Platão inclui no texto uma digressão filosófica que acaba sendo uma das dissertações mais explícitas dele sobre as chamadas doutrinas não escritas.

Formalmente, essa inclusão tem por objetivo desdenhar de um livro que Dionísio teria escrito sobre tais assuntos, após uma única conversa com Platão a respeito. Platão, então, argumenta que escrever sobre tais coisas afigurava-se tão complicado que ele mesmo desistira de fazê-lo e que, em vista disso, se Dionísio o fizera, seria porque não entendera nada. Na digressão, Platão vai apresentar as suas razões, mas, antes disso, cumpre considerar outro aspecto. Reale percebeu que os diálogos nos quais Platão apresenta sua filosofia constituem textos de forte conotação didática. Nesse contexto, Jonatas faz uma interpretação ainda mais radical, entendendo que os diálogos correspondem, em boa medida, ao que, hoje, chamamos de livros didáticos, uma vez que se destinavam a embasar o processo de ensino na Academia. Seriam, portanto, menos teses de filosofia em sentido moderno, propositoras de um saber filosófico sistematizado, mas textos provocativos para orientar o diálogo e a discussão dialética formadora de espíritos filosóficos, no âmbito da Academia. Nesse caso, estariam explicadas as reticências, as conclusões parciais, os contraditórios não resolvidos, as conclusões postergadas e, principalmente, nos alertaria para o risco de pinçar nos diálogos e interpretar afirmativa uma sentença que pode, virtualmente, ser meramente provocativa ou ainda provisória. Observe-se igualmente que essa interpretação se ajusta perfeitamente à intenção, presente tanto no *Fedro* como na *Carta VII*, de deixar a parte essencial da doutrina para a oralidade.

Nessa linha, a Carta, tendo caráter pessoal e privativo entre amigos, pode ter ensejado que Platão se sentisse mais livre para avançar pelas doutrinas não escritas, uma vez que não falava para um público amplo, mas para um círculo restrito que, virtualmente, sabia do que ele estava falando. Essa possibilidade aumenta o valor da Carta VII. De qualquer modo, parece claro que, com a Carta,

Platão pretendeu atacar e desvalorizar o que Dionísio teria escrito e, assim, virtualmente, até mesmo evitar que o texto ensejasse interpretação que desvirtuasse a sua filosofia. Por último, contribuiu para a nossa escolha o fato de o professor Irwin não ter encontrado amparo nas análises de linguagem, de estilo e de evidência histórica, para refutar a autoria de Platão, o que o levou a concentrar esforços na análise filosófica da digressão, que trata justamente das doutrinas não escritas e, com isso, oportuniza-nos a contemplar a sua análise à luz do que nos indica o *logos normativo* que adotamos como referência.

Na busca de evidência confiável para refutar a autoria platônica da Carta, o professor Irwin ainda analisa a menção singela que ele faz de Sócrates, afirmando apenas que se tratava do “*homem mais justo de sua época*” (324d) e comparando-a com a menção no *Fedon* (118a), em que ele diz muito mais ao mencionar Sócrates: “Tal foi o fim do nosso camarada, que era, podemos dizer com justiça, de quantos conhecemos no nosso tempo, o melhor, o mais sábio e o mais justo dos homens.” No final da análise, Irwin oferece duas explicações para essa economia: (1) “a influência de Sócrates em Platão era tão bem conhecida que poderia com segurança ser omitida numa breve referência” e (2) “uma vez que o incidente relatado por Platão ilustra a justiça de Sócrates, essa será a sua única característica que precisa ser mencionada neste contexto”. Considera, então, que nenhuma dessas sugestões seja inteiramente convincente, mas considera “surpreendente que Platão omita qualquer menção ao Sócrates filósofo”. Esse último ponto não influenciou na nossa escolha da Carta, mas vale a pena registrá-lo porque ele indica uma crença geral de ascendência de Sócrates sobre Platão que chegou ao exagero de defender que Platão teria sido apenas o relator das ideias de Sócrates, algo que já perdeu credibilidade, mas que o entendimento das doutrinas não escritas vai definitivamente afastar, ao mostrar que, na origem da concepção metafísica e doutrinária de Platão, o papel principal cabe a Pitágoras, Parmênides e Anaxágoras, sendo Sócrates, sobretudo, o provedor do método e das ideias políticas, embora preserve a busca pela Arete e tenha sido Sócrates inquestionavelmente o seu mestre.

3 A TESE DA INEXPRESSABILIDADE DE CERTOS ASSUNTOS PLATÔNICOS

A tese da inexpressabilidade[3] é colocada por Platão nos seguintes termos:

Sei que alguns outros (além de Dionísio) escreveram sobre essas mesmas coisas, mas esses não sabem nem de si mesmos. Eis o que tenho a explicar acerca de todos que escreveram e hão de escrever, quantos dizem saber acerca daquilo de que me ocupo (ou que levo a sério; *Peri ôn spoudazô*), tanto os que me ouviram a mim, como a outro, como ainda os que encontraram por si. Não é possível, na minha opinião, que tenham compreendido nada do assunto. Não há obra minha escrita sobre ele, nem jamais poderá haver. Pois de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta de si própria. (341b).

Platão ainda encerra essa declaração de inexpressabilidade, afirmando que, caso fosse possível fazê-lo, ele não poderia ter feito nada melhor na vida do que esclarecer a todos sobre a natureza das coisas: “Mas não considero bom abordar aos homens essa questão de que estamos a falar, senão a uns poucos, quando forem capazes de descobrir por si próprios, com pequena indicação”.

Observe-se que, até aqui, Platão não justifica a inexpressabilidade, apenas apresenta frases declaratórias e uma só frase explicativa, indicando que a compreensão surge internamente, de repente, *como um relâmpago*, após muita meditação sobre a questão.

Apesar dessa negativa, ele vai encaminhar explicações nos seguintes termos:

Veio-me à mente falar ainda mais longamente acerca disso, pois, talvez fique mais claro, à medida que me for explicando. Pois há uma boa razão, que se opõe a quem ousou escrever sobre tais coisas, já muitas vezes mencionadas por mim, mas que me parece dever repetir ainda agora.

Irwin considera que, nesse ponto, começa a digressão filosófica:

Há em cada um dos seres três [elementos], a partir dos quais é necessário que o saber surja, sendo o quarto ele mesmo; em quinto lugar, há que pôr o que é em si cognoscível e verdadeiramente é. Um é o nome, o segundo, a definição, o terceiro, a imagem, o quarto, o saber.

Na tentativa de esclarecer, Platão vai dar o exemplo do círculo, destacando ser válido para todas as coisas.

O primeiro é o nome, no caso, o círculo.

O segundo, a sua definição, composta de nomes e de verbos: aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância.

O terceiro é o que é desenhado e apagado, o que é torneado e o que se perde. Mas o círculo em si, o mesmo em relação com tudo isso, em nada é afetado, porque é diferente deles.

O quarto é o saber, a inteligência e a opinião verdadeira sobre ele. Ora, essa unidade deve ser posta não em sons, nem em formas de corpos, mas deve ser presente nas almas; o ser destes é manifestamente diferente da natureza do próprio círculo e dos três elementos ditos antes.

Desses, o que mais se aproxima por parentesco e semelhança é a inteligência, avizinhada do quinto elemento; os outros se afastam mais. (342a).

A seguir, Platão estende a validade dessa explicação a absolutamente tudo o que existe, inclusive o bem, o belo, os corpos, o fogo, a água, a alma, as ações, as paixões etc., completando:

Pois desses, caso alguém não compreenda os quatro elementos, de um modo ou de outro, jamais será completamente partícipe do saber do quinto. Diante disso, esses elementos realizam a qualidade, mostrando algo acerca de cada coisa, mas menos do que o ser de cada uma delas, devido à fragilidade do discurso. Por causa disso, ninguém que tenha juízo ousará expor pela linguagem o seu pensamento, por causa de sua fragilidade, e isso (menos ainda) em caracteres imóveis, como acontece com os escritos.

Platão ainda se esforça para caracterizar o quinto, afirmando: “Cada círculo, dos que são desenhados e tomados na prática, ou mesmo dos que são torneados, está cheio do que é contrário ao quinto elemento...?”.

Na sequência, Platão destaca a precariedade das palavras para designar as coisas, tendo em vista que essas mudam e o que é redondo bem poderia se chamar quadrado e vice-versa, de modo que nomes e definições são sempre problemáticos. Completa a exposição da precariedade da linguagem, afirmando:

Inumeráveis são os discursos acerca da obscuridade de cada um dos quatro modos de conhecimento. Mas o mais importante é o que dissemos ainda há pouco, que – sendo o ser e a qualidade dois entes, e procurando a alma conhecer não a qualidade de algo, mas o ser, cada um desses quatro modos estende-se à alma, por palavras e fatos, cada um mostrando-se tanto pelo que diz, quanto pelo que indica, facilmente refutável pelas sensações – cada um enche todo homem, para dizer em uma palavra, de aporias e obscuridade. (342e).

Quando se trata, porém, do quinto modo, *em razão da natureza defeituosa de cada um dos quatro modos de saber*, qualquer um que tente discorrer ou declarar sobre ele *em discursos ou por escrito*, pode ter o sentido subvertido e dar a impressão para quem ouve de nada saber do que está falando sem dar-se conta ou ignorando algumas vezes que não é a alma do que escreveu ou leu que é contestável, mas a natureza de cada um dos quatro modos. Contudo, transcorrendo por todos eles, mudando cada um para cima e para baixo, a custo se engendra o saber, quando a boa natureza do que conhece se alia à boa natureza do que é conhecido.

Com essa exigência de estar presente uma boa natureza, Platão passa à tese de que certos conhecimentos não são para todos.

Numa palavra, quem não tem afinidade com o assunto não compreenderá nem pela facilidade nem pela memória, pois por princípio este (*o saber*) não nasce em condições adversas [...]. De modo que, forçando cada um desses uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta, brilham a sabedoria e a compreensão de cada um, tanto quanto é possível a força humana suportar.

Consequentemente, a todo homem sério muito será preciso para que escreva sobre o que é sério acerca dos seres, submetendo-se à calúnia da inveja e perplexidade dos homens.

Finda a digressão filosófica e em razão do exposto, Platão volta a criticar o escrito por Dionísio ou por qualquer outro:

quer Dionísio, quer alguém de menor ou maior importância, que tenha escrito algo sobre os primeiros e supremos elementos da natureza, não ouviu nem entendeu nada de são daquilo que escreveu. Pois, de modo semelhante a mim, ele teria respeitado essas coisas e não as teria ousado expor em desarmonia e inconveniência.

Esse é o contexto da digressão filosófica contida na Carta, e as transcrições selecionadas contemplam o essencial das afirmações de Platão que precisam ser levadas em conta neste trabalho. Platão estende-se, por vezes, em explicações e considerações adicionais, mas tais complementos são dispensáveis para os nossos propósitos, de sorte que o transcrito contempla os argumentos usados na ocasião.

4 A TESE DE IRWIN DE QUE A CARTA VII NÃO É DE AUTORIA DE PLATÃO

Após analisar aspectos de linguagem e de estilo bem como buscar, sem sucesso, evidências históricas capazes de refutar a autoria platônica da Carta, o professor Irwin vai deter-se, mais longamente, sobre a digressão filosófica na busca de tais evidências.

O primeiro ponto considerado nessa análise diz respeito aos termos usados por Platão na apresentação da sua tese de inexpressabilidade de certas questões filosóficas. Quando ele se refere a elas como “coisas que levo a sério”, Irwin entende, na contrapartida, que os diálogos seriam, então, escritos sobre assuntos que ele não leva a sério.

Na sequência, Irwin destaca as razões pelas quais Platão não escreveu sobre assuntos sérios: “[...] pois não são expressáveis” (ou “dizíveis”: *rhêton*) e conclui que “Platão não diz apenas que não se pode escrever sobre assuntos sérios. Diz que, de todo, não podem ser expressáveis”.

Classificando de surpreendente a tese de Platão, Irwin vai analisar a digressão que, a seu ver, “interrompe a narrativa histórica, mas não se afasta dos objetivos principais da Carta”.

Antes de entrar na análise da digressão, Irwin observa que não se encontra paralelo da tese nos diálogos e declara sua esperança na análise: “Quando tivermos examinado a defesa que a Carta faz da tese da inexpressabilidade, estaremos em condições de considerá-la, ou não, como platônica”.

Irwin reúne o primeiro momento da análise filosófica sob o título de “Cognição e realidade” que, também no nosso entender, configura o fundo de referência da discussão que visa ao conhecimento da realidade. Resume, assim, a explicação platônica:

A explicação que avança distingue cinco tópicos, que refere como *o primeiro, o segundo, etc.* Distingue o quinto (*o cognoscível – ou conhecido: gnôston – e verdadeiramente real*) do quarto (conhecimento), e dos três meios para o conhecimento: o primeiro (o nome), o segundo (o *logos*) e o terceiro (a imagem) (342a-b). Platão insiste que os primeiros quatro são todos necessários para adquirir o conhecimento completo (*epistêmê*) do quinto (342e), mas todos ficam aquém desse conhecimento.

A seguir, o professor Irwin coloca a questão que o perturba mais: “Que tem ele em mente, ao falar do objeto do conhecimento (*o cognoscível ou conhecido*)? Destaca o caráter absolutamente universal que lhe confere Platão e registra que o significado se assemelha aos conceitos de “forma” e “ideias” que os diálogos platônicos encaram como entidades abstratas ou universais que, em si, são isentas da copresença de seus opostos, estes sempre manifestos nos casos concretos.

No final, conclui que essa “divisão em cinco partes visa estabelecer dois pontos: (1) Nenhum dos primeiros quatro é idêntico ao quinto. (2) Nenhum deles nos dá uma visão genuína do quinto.” E complementa que o segundo ponto é discutível ou não está devidamente justificado.

Sob o título “As limitações do *logos*” Irwin vai dar destaque a fraqueza que Platão vê na linguagem em geral para expressar a realidade. Quanto ao primeiro ponto não restam dúvidas: “As deficiências dos três primeiros são fáceis de perceber. O nome em si não nos dá conhecimento do quinto, porque os nomes são instáveis”.

Irwin declara, ainda, que “A atitude de Platão em relação ao segundo é mais difícil de captar. Mais, estes quatro pretendem mostrar a qualidade (*poion*) de algo, não menos do que aquilo que é, devido à fraqueza dos *logoi*”.

Irwin, então, pergunta: “O que é o *logos*? – e responde – Platão parece ter em mente uma fórmula definidora expressa pela linguagem: *o logos de um círculo é a coisa que tem em todo lugar igual distância entre as suas extremidades e o centro*. Argumenta que a instabilidade dos nomes se estende também aos *logoi*, porque eles são compostos de nomes e de predicados (342b).”

Com base nessa leitura, Irwin observa: “[...] se os *logoi* são instáveis do modo que Platão afirma [...] deve também crer que, se eu traduzir uma definição correta de um triângulo, em Francês ou Grego, expresso um *logos* diferente em cada língua”.

Ora, sendo essa interpretação insustentável, dado que, nesse caso, nenhum significado poderia ser traduzido para outra língua, Irwin conclui: “As reivindicações platônicas acerca da instabilidade dos nomes e fórmulas verbais parecem pressupor a estabilidade dos significados e definições”.

Essa última sentença pode conter um problema de tradução do inglês para o português, uma vez que tanto *nomes e fórmulas verbais*, como *significados e definições*, pertencem todas ao plano subjetivo (gnosiológico e linguístico), enquanto a tese da inexpressabilidade diz de insuficiências da linguagem frente à realidade objetiva. O professor Irwin também o entende assim, tanto que vai relatar o tratamento que Platão dá ao problema no Crátilo: Contra a observação de Hermógenes sobre a mutabilidade dos nomes, Sócrates observa que as realidades nomeadas não mudam com os nomes e que algumas pessoas, que compreendem as realidades, têm descrições corretas delas (*Crátilo*, 385d-386e). Estas descrições são *logoi*, mas não são fórmulas verbais: são aquilo que as fórmulas verbais expressam.

Irwin, então, surpreende-se por Platão não ter usado a explicação presente no Crátilo para justificar, na Carta, a instabilidade do *logos*. Com isso, entende que a acusação de que os *logoi* inevitavelmente mutáveis confunde duas concepções de *logos*: (1) Um *logos* é uma fórmula verbal que muda para um *logos* diferente, se alguma palavra que o compõe for substituída por uma palavra diferente, com o mesmo significado. (2) É o elemento comum a todas essas fórmulas verbais que tem o mesmo sentido. Vimos que apenas a primeira concepção suporta a tese sobre a instabilidade do *logos*. Mas a segunda parece achar-se subjacente à descrição do quarto.

Concluindo: “Se Platão se ativer à segunda concepção na sua descrição do quarto, não deu qualquer razão para acreditar que o *logos* é, necessariamente, inadequado para captar a essência do quinto”.

Dessa forma, Irwin chega ao âmago da questão que é a diferença entre o quarto e o quinto e o faz sob o título adequado de “Conhecimento e realidade”.

Irwin começa relacionando o que o quarto inclui, a saber:

conhecimento, compreensão e opinião correta – todas as quais devemos incluir na classe das coisas que não se encontram em sons ou formas corpóreas, mas nas almas. [...]. De todos estes quatro, a compreensão é o que se aproxima mais, em afinidade e semelhança, ao quinto, enquanto os outros de afastam mais dele. (342c-d).

E acrescenta:

A Carta reconhece que estes itens que constituem o quarto não devem ser identificados com nomes, imagens ou fórmulas verbais, e reivindica que se acham mais próximos do quinto do que os restantes três. Desta descrição do conhecimento, a Carta infere que ele não é idêntico ao quinto, uma vez que o conhecimento tem um objeto distinto deste.

Irwin, então, lembra que, no Parmênides (132b), Platão já defendera isso, em resposta à crítica da Teoria das Formas, e conclui: “Esta característica das Formas, contudo, não mostra que o conhecimento não possa dar-nos uma visão completa das suas naturezas”. E pergunta:

Por que então supõe Platão que há algo de inadequado no quarto? Sugere que cada um dos quatro nos diz qualquer coisa sobre como o objeto é, mais do que ele na realidade é, ou seja, mais das suas qualidades do que da sua essência. Esta falha na captação da essência decorre da inadequação do *logos* (342e, 342b-c). Portanto a captação daquilo que o quinto é em si tem de nos levar além dos outros quatro.

Na sequência, Irwin observa que o contraste entre qualidade e essência é completamente platônico e nesse sentido a

Carta é nitidamente garantida pelos diálogos ao insistir na importância desse contraste. Os diálogos, porém, não suportam a reivindicação de que o conhecimento é inerentemente incapaz de achar a essência e, portanto, não explicam como a Carta assume que o conhecimento sofre com esta incapacidade.

Diante disso, Irwin pode concluir: “A única razão explícita que a Carta adianta refere a mutabilidade do *logos*. Talvez seja então isso que ela quer dizer ao falar da inadequação do *logos*”.

Irwin ainda resgata a declaração de Platão (343c) de que nos tornamos facilmente refutáveis pelos sentidos quando tentamos expressar o quinto em formulações verbais ou imagens, “não devido a erro nosso, mas à inadequação dos outros quatro”, e pergunta: “Por que nos deixa a investigação do quinto tão abertos à refutação?”

Irwin declara, textualmente, que “é um tanto difícil ver o que ele tem em mente” e avança que

talvez Platão queira dizer que as fórmulas verbais necessariamente falham na captação do quinto [...] dado que aparentemente devemos ser capazes de captar algo da natureza.

[...] O fato de as nossas tentativas de captação da essência se acharem condensadas em formulações desse tipo (verbais) não prova que todas essas tentativas tenham que falhar.

Na sequência, Irwin resgata os principais trechos nos quais Platão defende ou apresenta a sua tese da inexpressabilidade que sintetiza de modo claro: “Embora a investigação e o raciocínio discursivo sejam necessários para alcançar o quinto, a iluminação atingida acha-se para lá do discurso e do raciocínio: não pode ser expressa”.

Irwin ainda vai comparar a Carta com o *Fedro* em que Platão também privilegia a oralidade diante da leitura, no ensino de filosofia. Justifica, porém, afirmando que o texto escrito não pode defender-se dos questionamentos: (275d-e) “Por esta razão, um dialético com conhecimento das Formas do justo, belo e bom encara a sua obra escrita como um trabalho destituído de seriedade, uma forma de recreação (276c-277a)”.

Dado que os argumentos para priorizar a oralidade são distintos e que o *Fedro* não afirma que essencialidades sejam inexpressáveis, Irwin conclui: “Tal conclusão não mostra que a Carta não é autêntica. Mostra apenas que ou Platão não escreveu a Carta, ou mudou fundamentalmente de perspectiva depois de ter escrito o *Fedro*”.

Finalmente, na consideração do valor filosófico da Carta, Irwin aceita as inadequações dos primeiros quatro para captar o quinto: “Mas essa reivindicação relevante sobre a mutabilidade do *logos* assenta um erro que Platão expõe no *Crátilo*. O erro é não apenas sério, mas não platônico, se nos ativermos ao que nos dizem os diálogos [...]”. E finaliza: “Consequentemente, não é provável que tenha escrito a Carta”.

Cabe ainda registrar a posição que Irwin assume quanto ao ensino escrito e oral, em que contempla a tese das doutrinas não escritas e se posiciona contrário a ela:

Uma compreensão correta desta parte da Carta justifica uma conclusão ulterior sobre outras provas, recolhidas de Platão. Tanto o *Fedro* como a Carta foram usados para sustentar duas teses: (1) os diálogos não transmitem as doutrinas fundamentais de Platão; (2) estas doutrinas estão contidas no seu ensino oral, que conhecemos de outras fontes.

Segundo ele:

O *Fedro* não apoia nenhuma dessas teses. Como vimos, não nos dá razão para supormos que o conteúdo de uma doutrina filosófica não possa ser expresso pela escrita. A limitação de um texto escrito reside na sua inaptidão para se defender das críticas.

A Carta apoia o primeiro ponto de vista, mas não o segundo. Se a visão filosófica é inexpressável, não pode ser posta oralmente mais do que por escrito. A Carta não nos dá razão para supor que Platão encare a fala como um meio melhor para a expressão da visão filosófica, na verdade, qualquer dos meios é inteiramente inadequado.

Encerra, afirmando que nenhum desses documentos fornece algum apoio a essa tese das doutrinas não escritas.

5 RAZÕES ESTRUTURAIS PARA PLATÃO NÃO REGISTRAR O ESSENCIAL DE SUA FILOSOFIA

Temos discutido, no âmbito das Segundas Filosóficas, o conflito estrutural implícito na intenção de fazer afirmações a respeito do que Platão teria na cabeça, como pressupostos ou crenças básicas ou, ainda, como referencial potencializador das inferências que realizou. A dialética reversa que partindo da síntese identifique a tese e a antítese utilizadas em cada caso não oferece dificuldades intransponíveis, mas a diferença cultural de fundo que separa uma mente grega clássica de uma mente científica moderna configura um problema que nunca terá solução plenamente satisfatória e, sem isso, nunca poderemos afirmar, peremptoriamente, a composição precisa desses pressupostos, dado que também são frutos de uma moldagem cultural circunstancial. Ocorre, porém, que Platão, para ser capaz de ter as percepções que teve e ser capaz de produzir o conhecimento que produziu, tinha obviamente uma cabeça formalmente organizada, isto é, dispunha de um paradigma cognitivo formal.

Evidência clara disso são os testemunhos de muitos estudiosos que concluíram que Platão tinha uma mente que pensava além do seu tempo, esgrimiou um modo rigoroso de pensar que superou e foi além da cultura mitológica de sua época, em façanha que apenas um paradigma formal possibilita. Essa presença

ou, digamos, por ora, essa suposição de que ele dispunha de um paradigma formal possibilita levantarmos algumas hipóteses sobre a compleição estrutural desse paradigma, já que essa referência precisaria ter compleição estruturada e coerência interna suficientes para que o conhecimento produzido a partir dela contemple as mesmas propriedades.

Com isso, em lugar de tentar fazer uma transição geral entre fundos de cultura tão distintos, podemos limitar-nos a identificar aqueles componentes estruturais que fazem parte e são importantes na cultura científica de nossos dias e que não estavam presentes na racionalidade “científica” de Platão e vice-versa, no que for possível. Com isso, tendo em vista que as regras definidoras do que seja uma inferência válida permanecem constantes, talvez, possamos alcançar algum esclarecimento sobre o referencial formal utilizado por Platão. Por isso, antes de entrar no mérito da discussão filosófica da Carta VII, vamos destacar alguns conhecimentos que estão hoje disponíveis e que não estavam disponíveis no tempo de Platão e que, se de um lado nos possibilita explicações que nos pareçam mais compreensíveis, de outro, revela limitações ou dificuldades de visão e de expressão que Platão enfrentou e que representam evidentes obstáculos comunicativos entre Platão e o homem moderno.

5.1 Diferença entre o subjetivo e o objetivo

Uma das notórias dificuldades na interpretação de Platão decorre do fato de não estar ainda presente, na cultura grega clássica, preocupação no sentido de distinguir o gnosiológico do ontológico, distinguir o que pertence à mente do que pertence ao mundo objetivo, em termos gerais: entre o subjetivo e o objetivo. Essa não separação das referências ao pensamento, das referências aos objetos pensados, decorre naturalmente do conceito grego então vigente, segundo o qual *ser e pensar eram a mesma coisa*. Apenas nós, modernos, que sofremos o desvio da Filosofia afastando-se da Metafísica, o que levou a Filosofia, em algum momento, até mesmo a ser confundida com a Teoria do Conhecimento, é que temos muito presente a exigência de fazer sempre essa distinção, a fim de não confundir as coisas. Com isso, é preciso levar em conta que os textos platônicos, por vezes, parecem transitar displicentemente entre a instância gnosiológica, a instância objetiva e a instância linguística, mas isso não passa de uma impressão moderna em razão da nossa formação, uma vez que, no mundo grego, essa distinção tinha importância localizada apenas aos casos

que assim o exigiam. Decorre dessa característica, por exemplo, o fato de encontrarmos quem entenda que a filosofia de Platão seja Teoria do Conhecimento e quem pense que a filosofia de Platão é pura Metafísica.

5.2 Ausência de uma ciência lógica

Outro aspecto relevante é a ausência de uma ciência lógica na época de Platão. Não que houvesse descuido com o rigor lógico das inferências – o uso intenso do método dialético testemunha isso. Mas, como sabemos, a lógica do terço excluído foi formalizada por Aristóteles, discípulo de Platão, e permaneceu como lógica única até recentemente. A pluralidade lógica ainda não se encontra totalmente aceita nos meios acadêmicos, e o trabalho que a Segundas Filosóficas realiza inscreve-se no esforço de assentar e estabelecer uma ciência lógica capaz de contemplar a diversidade inferencial com a qual o homem é instrumentalizado e, assim, incorporar saberes que são desprezados ou vistos com reservas, apenas porque operam de modo distinto daquele preconizado pela lógica clássica de Aristóteles.

Na ausência de conceitos específicos de uma ciência lógica plural, torna-se inviável expressar diferenças inferenciais ou falar de padrão inferencial e, também, fica impossível falar ontologicamente de padrões existenciais distintos, assim como o *logos normativo* hoje possibilita. Isso não significa que os gregos não percebiam diferenças existenciais e diferenças inferenciais, mas significa que essas percepções poderiam ficar em um plano intuitivo ou estar presente sem uma sistematização formal o que, em qualquer caso, dificulta a sua expressão, se não inviabiliza o próprio pensar.

5.3 Ausência do zero na matemática grega

Como se sabe, os gregos não utilizavam o zero, virtualmente porque isso lhes remetia ao nada absoluto que, já naquela época, era tido como uma impossibilidade absoluta. Embora essa ausência não afetasse a aritmética, interpôs dificuldades sérias ao desenvolvimento da Metafísica, na medida em que esta contempla a geração do mundo e a passagem do absoluto para o relativo que, na mentalidade geométrica grega, precisa começar na mais extrema simplicidade. Hoje, com os numerais arábicos, podemos expressar o surgimento como passagem de zero a um (0 à 1), mas os gregos, ao não disporem do zero, tiveram que se valer de dois “um” e indicaram a mesma

percepção como *um derivado de um*: (1è1). Essa dificuldade já está presente em Pitágoras, mas Platão, no Parmênides, em que a questão é tratada em detalhes, torna evidente a dificuldade comunicativa resultante. Não é à toa que Parmênides é considerado o diálogo mais difícil de Platão. Acrescente-se que a totalidade do ente, composta de partes, também é unitária, e temos delineada toda a extensão das dificuldades. Em compensação, essa menção da discussão empreendida no Parmênides, envolvendo o “um” que é sempre e o “um” que vem a ser, já denuncia o caráter metafísico da perspectiva de Platão.

5.4 Ausência de geometrias não euclidianas

Embora Euclides seja posterior a Platão, ele apenas formalizou uma geometria que já estava presente no século V a.C. e que era tida como instância fundamental da realidade. Para os gregos clássicos, a obra divina era bela e boa, porque obedecia a leis da Geometria e da Matemática. Dessa forma, nós, modernos, podemos considerar que aquela geometria era euclidiana, estando nela ausente tanto o caráter dimensional conferido à amplitude do espaço por Descartes, como as variações geométricas **elíptica** e **hiperbólica** introduzidas na modernidade. Isso significa que os gregos apenas dispunham das figuras do plano e dos poliedros para expressar, geometricamente, a crescente complexidade. Deve-se, talvez, a essa dificuldade o fato de os pitagóricos expressarem as leis universais, usando números, atribuindo-lhes propriedades normativas que ultrapassam em muito o sentido meramente quantitativo que hoje lhes atribuímos. Nesse contexto, é que Pitágoras dizia que a criação obedecia a uma equação matemática fundamental, designada por *dédaca sagrada*, que tinha uma expressão numérica precisa: $[1 + 2 + 3 + 4 = 10]$. Portanto, caso pretendamos entender Platão ou Pitágoras, quando eles, fazendo metafísica ou ontologia, utilizam-se de números, não podemos olhar esses números como meras expressões quantitativas, sob pena de ficarmos totalmente por fora.

5.5 Presença do invisível

A cultura mitológica grega e a própria espiritualidade tornavam o invisível e a ação dos deuses uma presença constante que permeava o cotidiano das pessoas. Não se iniciava um novo empreendimento sem invocar a proteção dos deuses. O homem moderno, em contraste, é um ser hipnotizado pela materialidade e seduzido por aspirações de rigor lógico que são privativas de

um modo científico de pensar que, basicamente, apenas contempla o organicamente visível. Com isso, enquanto uma discussão metafísica na Grécia Clássica, envolvendo conteúdos não materiais, desenvolvia-se em perfeita harmonia com as crenças básicas vigentes, hoje, uma discussão sobre esse mesmo assunto encontra um fundo de cultura séptico em relação ao invisível e, portanto, antepõe-lhe resistências inconscientes. Dessa forma, podemos entender que um grego contava com predisposição espiritual favorável para entender, por exemplo, a segunda navegação de Platão, e o homem moderno enfrenta pré-indisposição que dificulta essa operação. A propensão a aceitar o invisível na Grécia clássica e essa resistência ante o invisível do homem moderno ensejam cuidados e descontos no processo comparativo e na medição das distâncias. Particularmente, o homem moderno precisa ter em mente que, em setores expoentes da ciência contemporânea, verifica-se uma reaproximação da perspectiva metafísica, e muitos cientistas esperam hoje que a Metafísica possa contribuir para superação das perplexidades que se têm apresentado no âmbito do labor científico.

5.6 Diferenças outras também relevantes

Apar desses aspectos que possuem impacto metodológico mais direto, há uma série de outras diferenças que também impactam a visão de mundo vigente nos dois casos e que podem influir de algum modo na conformação dos respectivos referenciais cognitivos. Hoje, sabemos, por exemplo, que as estrelas nascem e morrem e que, portanto, o Universo teve um começo e se desenvolveu e que, em assim sendo, a perspectiva grega de um universo eterno que apenas mudava com o devir estava equivocada. Da mesma forma, hoje, está superada a ideia de átomo eterno e indivisível e vimos a matéria se diluir em energia, simetria, tensões, espaço vazio e, ainda, em muito mistério. Também, não se pensa mais que a Terra seja o centro do mundo e, nem mesmo, que a espécie humana seja a obra-prima da natureza. Apar dos avanços das ciências que alteraram nosso modo de ver o mundo, temos, ainda, a mudança de sentido e significação que as palavras experimentaram no período, como, por exemplo, a palavra “forma”, usada por Platão, na sua Teoria das Formas, cujo significado moderno encontra-se impregnado de sentido material, relativo à aparência visual e ao contorno da materialidade dos objetos, quando, originalmente, a forma platônica remetia à inteligência organizativa que molda os fenômenos e os torna aquilo que são. Enfim, se esses exemplos não esgotam o assunto, servem, ao menos, para nos

alertar das dificuldades que envolvem essa pretensão de recuperar não apenas o que foi dito há tanto tempo, mas também os pressupostos utilizados em tais afirmações.

Embora não exaustiva, essa relação de diferenças é suficiente para mostrar para quem conhece o modelo do *logos normativo* que, caso Platão tivesse um paradigma equivalente ou semelhante na cabeça, tinha razões suficientes para pensar que o seu registro fidedigno, de modo formal e escrito, era, na ocasião, inviável. Isso deve-se ao fato de o modelo do *logos normativo* ser constituído ou demandar para a sua formalização três tipos de conhecimento: uma geometria de feição dimensional; uma multiplicidade lógica, concebida como movimento existencial, e uma matemática capaz de contemplar múltiplos graus de infinidade; nenhum dos três, então, disponíveis. Ora, você, leitor, dirá: isso apenas prova que o *logos normativo* não podia ser concebido na ocasião. E eu responderei: é verdade, o *logos normativo* não podia ser concebido no século V a.C., porém, dado que esse modelo formaliza uma perspectiva de padrão metafísico igual à adotada por Platão, temos boas e justificadas razões para pensar que ele operava um referencial, no mínimo, estruturalmente igual ou semelhante.

Platão recusou-se a formalizar os *princípios primeiros* que embasavam o seu raciocínio possivelmente porque não conseguiu uma formalização que fosse racional e, logicamente, satisfatória tanto para expor a sua verdade como para evitar distorções e críticas. Antes dele, Pitágoras já havia tentado formalizar os *princípios primeiros* na famosa *dédaca sagrada*: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, que era a fórmula sobre a qual os pitagóricos juravam. É imperativo reconhecer, entretanto, que, embora Pitágoras tivesse deixado claro que esses números remetiam a leis universais, todo o seu ensino era, também, tratado na oralidade e não nos legou explicações, indicando o sentido normativo vinculado a cada um dos números. Mesmo Santos (2008), que nos concedeu acesso à *dédaca* e que realizou cuidadosa reconstrução da doutrina, relaciona dez leis supostamente pitagóricas, mas não as vincula aos números da equação, de sorte que, mesmo que seja possível também hierarquizar tais leis, a sua vinculação aos números seria desprovida de explicações históricas e resultaria de inferências modernas baseadas em conceitos modernos. Embora, naturalmente, seja razoável supor que Pitágoras tivesse tal conhecimento, hoje,

possivelmente, teríamos dificuldade para encontrar um cientista que admita para os números algum sentido além do quantitativo. Com isso, o que nos chega da equação de Pitágoras com segurança é, principalmente, o sentido ordenador dos números, partindo da unidade, e o seu propósito de construir uma totalidade.

Ainda vamos demonstrar, na ocasião da discussão das razões arroladas por Platão para não escrever sobre tais coisas, que os *princípios primeiros* de Platão eram os mesmos, semelhantes ou correspondentes, àqueles defendidos por Pitágoras. Isso significa que, de algum modo, Platão teve acesso à tradição pitagórica, o que representa um fato relevante não diretamente registrado nos diálogos. Na Carta, porém, quando Platão relata o seu reencontro com Díon, ao chegar ao Peloponeso, no retorno da terceira viagem, e lhe descreve o ocorrido, é exortado por Díon para se juntar a ele com seus familiares e amigos e se vingarem de Dionísio. Platão, então, se expressa assim:

Ao ouvir isso, estimulei-o a chamar os amigos, se eles quisessem, e disse: Quanto a mim, tu, com outros, fizeste-me, quase à força, sentar-me à mesa de Dionísio e participar com ele do fogo sagrado e dos rituais [...] eu não estou mais em idade de combater com quem quer que seja [...]. (350a).

Essa participação, com Dionísio, *do fogo sagrado e dos rituais* denuncia, sem a menor dúvida, cerimônia ritualística própria de uma Escola de Mistérios, na qual o conhecimento foi e é transmitido segundo o merecimento e por meio de processos iniciáticos. Platão era, portanto, um iniciado, o que também se depreende de outras passagens, inclusive da passagem no Mênon, em que Sócrates lamenta que, em razão da sua partida, Mênon (76e) não poderia ser iniciado. Isso significa que Platão participava de uma Escola de Mistérios e que, muito provavelmente, era, por intermédio dessa escola, que se preservava o conhecimento dos “antigos que viviam mais próximo dos deuses”, de onde Platão retira a pedra fundamental do seu edifício filosófico. Restam, certamente, dúvidas sobre o que era transmitido naquelas cerimônias iniciáticas, embora as explicações da Carta que trata dos cinco modos (342a) indiquem uma pista importante, já que isso foi tratado com Dionísio. De qualquer modo, estando presente um processo iniciático – que possivelmente também fazia parte da Academia, dividindo a oralidade em partes sucessivas e complementares –, completa-se o quadro de razões para justificar a manutenção de certos

conhecimentos no plano da oralidade. É sabido que as escolas de mistérios possuíram sempre um conhecimento exotérico que era livremente divulgado ao público em geral e um conhecimento esotérico restrito aos iniciados, algo que, em termos, persiste até os nossos dias.

Adiante, verificaremos que existe, ainda, outro motivo poderoso para justificar a postura de Platão sobre os *princípios primeiros*, mas essa constatação de que ele era um iniciado – virtualmente, um iniciado do mais alto grau –, vinculado a uma tradição introduzida no Ocidente, por Pitágoras, que, segundo consta, também a teria recebido oralmente, nos templos do Egito Imperial, justifica por si só a reserva de certas informações essenciais para que apenas os verdadeiramente merecedores tivessem acesso a elas. No caso de Platão, porém, entendemos que essa era uma motivação complementar de menor importância e que as razões principais eram, digamos, técnicas, relativas à dificuldade de expressão e à indisponibilidade de recursos conceituais suficientes e, até mesmo, de insuficiente ou incompleta formalização. De qualquer modo, a vinculação de Platão a uma Escola de Mistério e a sua familiaridade com processos iniciáticos, na medida em que estes implicam uma estratégia pedagógica muito específica, abrem um novo e promissor campo de pesquisa nos estudos de Platão e de sua obra.

6 LOGOS NORMATIVO: CORRESPONDENTE MODERNO DOS PRINCÍPIOS PRIMEIROS DE PITÁGORAS E DE PLATÃO

Em termos de organização e sistematização da concepção filosófica de Platão, o que os diálogos nos informam – colocando já em termos modernos – é que a perspectiva básica de Platão é metafísica, dado que adota o ser de Parmênides e distingue o absoluto do relativo, assentando aquele como fonte originária de todas as coisas. Ainda em sentido organizativo, com as duas navegações, separa e distingue, precisamente, o conhecimento que se refere ao mundo realizado (Cosmologia, na primeira navegação) do conhecimento das universalidades determinantes do mundo realizado que lhe são, ontologicamente, anteriores e que são objetos da segunda navegação. Divide, ainda, esse conhecimento idealizado da segunda navegação em duas instâncias: a primeira, mais próxima do mundo, compreendendo a sua Teoria das Formas ou Teoria das Ideias, e a segunda, mais essencial, compreendendo o que Aristóteles designa de *princípios primeiros*, tratados por ele apenas na oralidade. Subjacente a esse

conhecimento idealizado, registra a presença da geometria e da matemática, uma vez que os próprios deuses precisam observá-las para produzir uma obra *boa e bela*. Para fundamentar a sua Teoria das Formas, vai incorporar, em alguma medida, a ideia de *inteligência* de Anaxágoras e, para fundamentar os seus *princípios primeiros*, vai adotar, também, em alguma medida, a *dédaca sagrada* de Pitágoras.

Não há, nem nas Cartas nem nos Diálogos, qualquer formalização daquilo que Platão, segundo testemunho de Aristóteles, entende por *princípios primeiros* e, afora a menção no *Filebo*, nem mesmo indicação de que eles tenham algum vínculo com os princípios de Pitágoras. Temos, porém, duas notícias formais confiáveis sobre os princípios de Pitágoras. A primeira nos é fornecida por Reale, que resgata testemunho de Filolau:

Filolau, exprimindo e levando a cabo uma concepção que já devia pertencer ao primeiro pitagorismo, senão ao próprio Pitágoras, fala-nos expressamente do *ilimitado* (ou indeterminado ou infinito) e do *limite* (ou limitante ou determinante) *como de princípios primeiros e supremos de todas as coisas*. (REALE, 1991, p. 203).

Essa construção, justapondo *ilimitado* e *limitante*, representa a mais sintética expressão do princípio supremo de todas as coisas, não apenas na concepção pitagórica, mas também na concepção platônica e na concepção do *logos normativo*. Aliás, *ilimitado* e *limitante* constituem a pedra angular de construção de toda Metafísica que tenha, no ser, a manifestação primeira da existência e tenha, na existência, a manifestação primeira do ser. Nem poderia ser diferente: sendo a origem estabelecida em um ser absoluto – ilimitado – e sendo o mundo derivado de compleição relativa, afigura-se não apenas necessário como também iniludível a presença e a ação de um princípio limitante que, atuando sobre virtual manifestação ou emanação absoluta, enseje o advento de uma presença relativa. Não há alternativa, posto que, na ausência de um princípio limitante, a emanação seria inviável, dado que dois absolutos configuram uma impossibilidade.

A segunda notícia traz-nos Mário Ferreira dos Santos (SANTOS, 2000), que, também, resgata testemunho de Filolau:

É a *dédaca* (*tetractys*), segundo Filolau, grande e toda poderosa, a fonte de tudo, começo e modelo de todas as coisas. É o número do universo [...].

Sem a *dédaca*, tudo é misterioso, confuso, obscuro. Tal simboliza o perfeito e encerra em si a essência de todos os números. Tem um número igual de pares e de ímpares e o Um, que é par-ímpar, o primeiro par, o primeiro ímpar e o primeiro quadrado, o quatro. É constituída da soma dos quatro primeiros: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$.

Ora, a *dédaca* é a *tetractys* das 10 leis (*logói*) universais, que são a revelação dos princípios que regem todo o Universo, princípios de todas as coisas. (SANTOS, 2000, p. 126).

Não se conhece registro algum indicando o significado dos cinco números que compõem a *dédaca* de Pitágoras, mas, sendo o caso de os dois registros mencionados terem sido feitos por Filolau, podemos inferir que a *dédaca* nos oferece um detalhamento da versão sintética que justapõe *ilimitado* e *limitante*, uma vez que Filolau identifica ambos como princípios de todas as coisas. Ora, sendo o ilimitado – e absoluto – indivisível por natureza, resta-nos entender a *dédaca sagrada* como sendo o detalhamento do limitante. Assim, a equação $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ indicaria limitações impostas à manifestação de um ser originalmente ilimitado.

Essa comparação dos dois legados de Filolau nos impressiona ao revelar a consistência metafísica do modelo interpretativo de Pitágoras e abre a possibilidade de correto entendimento do que os números da *dédaca* significam, na medida em que os caracteriza como fatores limitantes da livre manifestação do ser. Não há, porém, nenhum registro indicando que limites eram esses ou esclarecendo o que os pitagóricos tinham em mente.

É aqui que se faz necessária a contribuição do modelo do *logos normativo* para que se logre avançar no esclarecimento da questão. O *logos normativo* constitui um modelo referencial que vislumbra um universo dimensionalmente organizado. Esse modelo diferencia cinco instâncias que são distintas entre si e que podem perfeitamente ser indicadas pela equação que representa a *dédaca* de Pitágoras. No modelo do *logos normativo*, cada número da equação representa uma instância existencial específica que contempla conteúdos existenciais próprios e privativos. Assim como os números da equação são

cumulativos, também os conteúdos existenciais das instâncias são cumulativos, tanto em amplitude como em complexidade, de sorte que o 1 indica a maior simplicidade e o 10 indica a maior complexidade. Nesse modelo, o número 1 indica a instância mais simples da existência relativa que comporta apenas os conteúdos de uma só dimensão dos fenômenos e do mundo; o número 2 indica a instância existencial que contém os conteúdos de duas dimensões dos fenômenos e do mundo; o número 3 indica a instância que recebe os conteúdos cuja complexidade demanda três dimensões; o número 4 indica a instância receptora dos conteúdos de quatro dimensões e o número 10 indica a instância de totalidade dos fenômenos e do mundo.

Hoje, o homem ocidental enfrenta muitas dificuldades para visualizar o mundo como sendo dimensionalmente organizado, porque aprendeu a ver o mundo em bloco, como uma só instância, e tem particular dificuldade de ver o todo, de vez que se formou analítico e, como tal, voltado para as partes. Persegue o todo com o conceito de “holístico”, mas ainda não sabe bem como vislumbrá-lo. Os quatro primeiros, entretanto, lhe são familiares. Quando olha pela janela, vê a materialidade da natureza e os movimentos. As folhas das árvores balançam ao vento, carros e aviões deslocam-se, pássaros voam. Qualquer um vislumbra isso com facilidade. O que aconteceria com essa paisagem, se fosse suprimido o tempo? Simplesmente, tudo se tornaria imóvel porque não haveria tempo para qualquer movimento dar-se. Esse raciocínio mostra que o tempo se sobrepõe à matéria e não se confunde com ela; daí, o modelo do *logos normativo* entender que o tempo constitui elemento da quarta dimensão que corresponde ao número 4 da equação de Pitágoras. A matéria e, também, o espaço, como a ciência já reconhece, possuem três dimensões ou demandam três dimensões para se realizar. Essa instância de três dimensões corresponde ao número 3 da *dédaca*. Caso suprimamos a matéria, isto é, caso suprimamos a inteligência organizativa que articula as energias constituintes e as mantém unidas nas formas que designamos por matéria, restaria apenas essa inteligência organizativa que demanda apenas duas dimensões existenciais para se viabilizar. Essa inteligência organizativa ocuparia a instância indicada, na *dédaca*, pelo número 2. Finalmente, tendo em vista que inteligência é sempre atributo de um ser, que todos os modelos metafísicos legítimos adotam o ser como primeira manifestação da existência e, ainda, que esse ser é, necessariamente, unitário, cabe-lhe a instância cuja amplitude comporta apenas a unidade,

representada, na equação de Pitágoras, pelo número 1 e, na estrutura do *logos normativo*, pela primeira dimensão.

Não cabe, neste artigo, descer a detalhes sobre a composição do *logos normativo*. Existem textos dedicados a isso. (RODRIGUES, 1999, 2011). Aqui cabe, em particular, demonstrar que a estrutura de *logos* que adotamos corresponde exatamente à estrutura da *dédaca* de Pitágoras, embora um use números para indicar leis e outro use instâncias dimensionais para indicar modos existenciais que, também, derivam de leis. Ambos os modelos, porém, visam a definir a constituição de uma existência relativa que se origina em uma instância absoluta, e ambos vislumbram cinco instâncias ou padrões existenciais que se complementam na constituição dos entes. Os dois modelos procuram definir a constituição ontológica dos entes, partindo do pressuposto metafísico, segundo o qual é o ser que fundamenta o ente. Ambos percebem o mundo organizando-se em instâncias de crescente complexidade e, também, percebem que a complexificação culmina em uma instância de totalidade e que esse processo de complexificação desenrola-se, cumulativamente, até a quarta instância, acrescentando sempre conteúdos à instância anterior. Ambos percebem que a totalidade não se situa meramente em uma quinta instância cumulativa, mas que, entre a quarta e a totalidade, faz-se presente uma descontinuidade que o *logos normativo* esclarece tratar-se de uma transcendência.

Apesar de as duas estruturas serem rigorosamente correspondentes e simétricas, o modelo do *logos normativo*, em razão dos avanços conceituais conquistados no período que separa as duas concepções, faculta um patamar de compreensão virtualmente mais apurado, ao menos na perspectiva moderna. A estrutura ontológica do ente que, em Pitágoras, revela-se limitante, no *logos normativo*, revela-se além de limitante da manifestação do ser, também estruturante da compleição do ente. Segundo o *logos normativo*, cada instância dimensional estabelece um limite à livre manifestação do ser: na primeira dimensão, tornando determinado um ser da mais absoluta indeterminação; na segunda dimensão, conferindo ao ser uma inteligência organizativa determinante dos espaços de possibilidade organizativa do ente em formação; na terceira, impondo-lhe limitação espacial; na quarta, impondo-lhe limitação temporal; e, na instância de totalidade, impondo-lhe limitação fenomênica, de

sorte que constitua um fenômeno unitário e específico destacado no contexto. Do ponto de vista do ente, entretanto, cada instância dimensional disponibiliza uma amplitude crescente para a manifestação existencial do ser. Sendo o ser da primeira dimensão um ser unitário, indivisível e determinado, vai subsumir, na segunda, uma inteligência organizativa também determinada – por exemplo, um dado código genético –; na terceira, fica viabilizado uma compleição espacial – no caso humano, um organismo –; na quarta, fica-lhe facultado um tempo capaz de possibilitar uma ontogênese e, com isso, cada instância permite que a complexidade se expanda e, no caso humano, culmine, na sua instância de totalidade, proporcionando uma consciência capaz de entender a própria inteligência com a qual o universo foi e continua sendo construído.

Essa descrição do duplo poder presente no *logos normativo* – limitante do ser e estruturante do ente – pode parecer mais heurística para nós modernos, mas não garante que nos habilite a uma compreensão superior do mundo, afinal não sabemos, exatamente, o que os pitagóricos tinham em mente com a *dédaca*. De todas as formas, mostra, em termos modernos, a consistência do modelo interpretativo que instrumentalizava os pitagóricos e serve, ao menos, para indicar que temos um modelo interpretativo que nos habilita ou nos aproxima, significativamente, do pensamento essencial de Platão. Com a análise das razões alegadas por Platão para não escrever certas coisas, talvez consigamos nos convencer de que as doutrinas não escritas de Platão correspondem, em medida relevante, aos princípios supremos de Pitágoras.

7 INTERPRETAÇÃO DAS JUSTIFICATIVAS DE PLATÃO NA CARTA VII PARA NÃO ESCREVER SOBRE OS PRIMEIROS E SUPREMOS ELEMENTOS DA NATUREZA

Platão aproxima-se do tema, criticando Dionísio e declarando que certos conteúdos essenciais não admitiam expressão escrita, e chega a afirmar que, caso fosse possível fazê-lo, ele não poderia ter feito nada melhor na vida do que esclarecer a todos sobre a natureza dessas coisas.

Apesar dessa negativa, por alguma razão não esclarecida, ele resolveu apresentar algumas justificativas mínimas que compõem a mencionada digressão filosófica. Começa afirmando que há em cada um dos seres três [elementos], a partir dos quais é necessário que o saber surja, sendo o quarto ele mesmo; em quinto lugar, há que pôr o que é

em si cognoscível e verdadeiramente é. Um é o nome, o segundo, a definição, o terceiro, a imagem, o quarto, o saber.

Na tentativa de esclarecer, Platão vai dar o exemplo do círculo, destacando ser válido para todas as coisas.

O primeiro *é o nome*, no caso, o círculo.

O segundo, *a sua definição, composta de nomes e de verbos: aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância.*

O terceiro *é o que é desenhado e apagado, o que é torneado e o que se perde. Mas o círculo em si, o mesmo em relação com tudo isso, em nada é afetado, porque é diferente deles.*

O quarto *é o saber, a inteligência e a opinião verdadeira sobre ele. Ora, essa unidade deve ser posta não em sons, nem em formas de corpos, mas deve ser presente nas almas; o ser destes é manifestamente diferente da natureza do próprio círculo e dos três elementos ditos antes.*

Desses, o que mais se aproxima por parentesco e semelhança é a inteligência, a vizinhada do quinto elemento; os outros se afastam mais. (342a).

A digressão refere-se, nitidamente, a fenômenos manifestos no mundo relativo, considerando-os, em sua compleição ontológica comum mais essencial, o que o *logos normativo* nos informa tratar-se da sua compleição existencial. O fato de existir constitui, na perspectiva metafísica, a primeira manifestação do ser e, conseqüentemente, também do ente que esse ser fundamenta. Antes de analisar a digressão, cumpre observar e separar bem os três planos que se fazem presentes quando examinamos moderna e metafisicamente as condições de instalação e de permanência de um fenômeno qualquer na existência relativa. Há um *plano normativo* cuja expressão mais sintética, como já vimos, compreende o *ilimitado* e o *limitante*. Esse *limitante* desdobra-se, como também já vimos, segundo a *dédaca sagrada*, no modelo pitagórico e, segundo o *logos normativo*, no nosso modelo dimensional. Convém, pois, reservar esses nomes exclusivamente para indicar os princípios normativos que regulam a manifestação existencial dos entes. Há, também, um *plano objetivo* que compreende os sujeitos aos quais o poder normativo se vincula: o *ser*

absoluto que possui o caráter de *ilimitado* e o *ser relativo* ou, mais precisamente, o *ente* que o *limitante* molda e institui na condição de existente de caráter limitado. Há, finalmente, o *plano gnosiológico* que contempla as interpretações que fazemos do mundo e, dentro do qual, cabe por sua vez distinguir o entendimento que temos das coisas –o que ilumina a nossa alma –da expressão que fazemos desse entendimento, usando palavras faladas ou escritas ou usando outros meios de expressão. Portanto, para que nós, modernos, consigamos nos comunicar e entender corretamente as coisas, impõe-se contemplar a questão, separando o *normativo* do *objetivo*, tendo em mente que o fazemos mediante um esforço gnosiológico de caráter subjetivo que configura um terceiro plano, distinto daqueles dois.

Em complemento e a fim de organizar completamente o contexto dessa discussão, cumpre, ainda, ter em mente que nós, homens, que analisamos a questão estamos situados dentro do *plano relativo*, na condição de entes, e que o ser absoluto situa-se em instância absoluta que transcende a esse plano relativo. Dado que, na condição de entes, construídos e moldados pelo limitante, apenas dispomos de potencialidades também limitadas, devemos compreender que a nossa constituição somente compreende recursos limitados, que nos habilitam a contemplar, objetivamente, apenas o que também seja limitado e que, na contrapartida, somos desprovidos de recursos capazes de considerar, objetivamente, qualquer absoluto. Isso significa que estamos conscientes de que, toda vez que nos referirmos ao absoluto ou à instância absoluta, estaremos usando um elemento limitado como contraponto ou referência necessária à comunicação ou, então, estaremos usando uma metáfora e não indicando conteúdos objetivos presentes ou constituintes do absoluto. Objetivar o absoluto encontra-se, estruturalmente, fora das possibilidades de uma mente limitada, de sorte que a própria menção a uma *instância* absoluta, por exemplo, não significa defender a existência de um receptáculo ou lugar que recepcione o ser absoluto, mas apenas evidenciar que o ser absoluto transcende ao lugar geométrico que é próprio do limitante e de seus produtos. Assim, embora o modelo dimensional do *logos normativo* reserve a instância adimensional para posicionar o absoluto, indicando a posição originária do mundo realizado, esse apelo ao adimensional resulta de uma extensão ao absoluto, do caráter dimensional constatado na estrutura do mundo relativo. Essa extensão resultou possível e adequada em razão de propriedades que são próprias de cada

amplitude dimensionale e que, no caso dessa instância sem dimensão, contempla justamente a propriedade de abrigar atributos absolutos. Fizemos essa extensão mesmo sem saber se o conceito de *instância* aplica-se a esse caso de ausência total de amplitude, mas, apesar disso, o modelo revela-se consistente e esclarecedor e cumpre, para seres limitados, o seu papel paradigmático. Um último exemplo pode dirimir dúvidas remanescentes. Entendemos que o conceito de *existência* aplica-se, segundo o modelo do *logos normativo*, tanto ao ser relativo como ao ser absoluto, existindo razões lógicas e ontológicas a sustentar isso que não cabe discutir aqui. Entretanto, compreendemos apenas o que seja *existir* em termos relativos, sendo essa a compreensão que nos vem à mente ao falar de existência e é dessa compreensão que usamos quando contemplamos a existência do absoluto, embora de fato mesmo não saibamos o que significa existir em termos absolutos. Com isso, estamos expressamente destacando que o modelo do *logos normativo*, ao ser adequado, não suprime as limitações humanas estruturais e dizendo, também, que estamos aqui fazendo Metafísica e deixando de lado as questões que dizem respeito ou pertencem ao âmbito da Teologia. Isso posto, passemos à digressão.

Na primeira frase, Platão começa esclarecendo que se está referindo à pluralidade dos seres: “que há em cada um dos seres três [elementos], a partir dos quais é necessário que o saber surja”.

Isso significa que ele focaliza o plano objetivo e que, com *seres*, refere-se às objetividades que designamos por entes ou fenômenos. Dado que, mais tarde, quando apresenta o exemplo do círculo, estende a validade da análise para todas as coisas, compreenda-se que essa análise se aplica a tudo e a todos os fenômenos manifestos no plano da existência relativa. Portanto, não está referindo-se a nenhuma particularidade privativa de algum tipo de fenômeno ou ente, mas ao que é comum a todos eles[4]. Ora, o que pode ser comum a todos os fenômenos deste universo, além do fato de existirem neste universo? Bem, podemos afirmar ser também comum a todos os fenômenos possuírem presença, possuírem certa organização ou certa inteligência organizativa, possuírem certa materialidade, estarem integrados ao contexto e possuírem relações dialéticas com ele, terem surgido no mundo em algum momento, possuírem tempo existencial limitado, estarem em permanente movimento, constituírem unidades fenomênicas específicas e constituírem sempre uma

totalidade composta de partes. Observe-se, porém, que todas essas propriedades indicam apenas modos de ser que integram o existir dos fenômenos, constituem propriedades que se complementam para garantir ao fenômeno seu estabelecimento e sua permanência no mundo. Daí, Platão entender que o saber somente pode surgir a partir desses modos de ser que, inicialmente, afirma serem três, e, daí, também, a justa razão para Platão entender que somente o criterioso desvelamento desses modos de ser permite conhecer o ente.

A frase continua com a afirmação: *sendo o quarto ele mesmo*; isto é, afirma que o saber reunido sobre os outros três ou o conhecimento constitui o quarto. A nossa mente moderna pergunta: quarto o quê? Modo ou elemento? Perceba-se que, aqui, elemento caberia melhor do que modo, caso entendamos que Platão está-se referindo ao processo de cognição em geral e não mais a conteúdos objetivos dos fenômenos. Isso que nos parece constituir uma mudança do plano objetivo para o plano gnosiológico, sem aviso, decorre, como o já vimos, do fato de o grego não colocar o problema da distinção entre objetivo e subjetivo, o que não deve ser atribuído a um eventual equívoco de Platão. Não sabemos em que medida Platão entendia ou como interpretava o paradigma de Pitágoras, mas parece claro que ele estava convicto da sua adequação como referência para olhar o mundo. Podemos levantar a hipótese de que Platão, virtualmente, pensasse que o mundo objetivo se esgotava no *três* e que não haveria, portanto, conteúdo objetivo correspondente a quatro. Mas isso não se sustenta porque o quinto volta a contemplar, francamente, o plano objetivo: *em quinto lugar, há que pôr o que é em si cognoscível e verdadeiramente é*. O que, simultaneamente, é em si e ao mesmo tempo também é, verdadeiramente, cognoscível é a inteligência organizativa realizada que faz com que o fenômeno seja o que é e não seja algo distinto do que é. Portanto, se um, dois, três e cinco indicam conteúdos objetivos, não se justifica pensar que Platão atribua um conteúdo não objetivo para o quatro, embora use a palavra “conhecimento”.

A mesma aparente confusão se percebe na descrição do que é referido em cada número: *um é o nome; o segundo, a definição; o terceiro, a imagem; o quarto, o saber*. O quinto apenas vai ser mencionado quando Platão estende a validade dessa explicação a absolutamente tudo o que existe, inclusive ao bem, ao belo, aos corpos, ao fogo, à água, à alma, às ações, às paixões etc., concluindo: “Pois

desses, caso alguém não compreenda os quatro elementos, de um modo ou de outro, jamais será completamente partícipe do saber do quinto”.

Adiante, Platão ainda fornece mais um dado para caracterizar o quinto, afirmando: “Cada círculo, dos que são desenhados e tomados na prática, ou mesmo dos que são torneados, está cheio do que é contrário ao quinto elemento”.

Com isso, está invocando a sua Teoria das Formas, segundo a qual as formas participam dos fenômenos objetivos sem se confundir com as suas materialidades, o que nos leva a concluir que o quinto, objetivamente, é constituído da inteligência organizativa que organiza o ente em sua totalidade unitária e que constitui aquilo que é verdadeiramente cognoscível. Anteriormente, já havia diferenciado o saber do quinto e alertado que, para compreendê-lo, era antes necessário compreender os quatro primeiros.

Platão refere-se ao “um”, afirmando que *Um é o nome*. Ora, nome, para nós, modernos, é o componente subjetivo da instância. O componente objetivo é o ser. Este ser, segundo o *logos normativo*, é um ser determinado, razão pela qual admite uma identidade privativa que vai receber um nome no bojo de uma cultura e, virtualmente, receber outro nome no bojo de outra. Portanto, ter conhecimento do conteúdo objetivo da instância um implica compreender o que é comum a todos os seres e o que é específico do ser particular em questão. Platão refere-se ao “dois”, afirmando: *o segundo, é a definição*. No exemplo do círculo, apresenta a definição como sendo *aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância*. Observe-se que Platão localiza, na segunda instância, aquilo que, estruturalmente, define o fenômeno. Mas definição é, também, subjetiva e não indica qual é o componente objetivo visado. Nesse aspecto, somente o *logos normativo* pode-nos ajudar. Ele define essa segunda instância como plano bidimensional que contempla a inteligência organizativa potencial que o ser vai movimentar para a realização plena do ente em suas instâncias mais complexas. A segunda dimensão possui amplitude suficiente para comportar, na forma de inteligência organizativa potencial, as estruturas determinantes do ente em construção. Atualmente, a ciência fornece-nos um exemplo claro disso com o código genético que, nos seres vivos, determina a compleição orgânica de cada um deles. Essa inteligência organizativa potencial que o *logos normativo* localiza na segunda dimensão e foi exemplificada com o

código genético não deve ser confundida com as moléculas de DNA que guardam esse registro. Uma coisa são os meios de registros e outra a inteligência registrada. Os registros podem ser biológicos, químicos, elétricos, magnéticos etc. e se darem em moléculas, células, papel (livros, plantas, projetos), discos magnéticos etc. Uma tentativa mais extensa de definir essa inteligência organizativa consta do artigo intitulado “Notas sobre inteligência organizativa”, indicado nas referências. De todos os modos, o *logos normativo* define o componente objetivo da segunda dimensão dos fenômenos como sendo inteligência organizativa potencial, e pensamos que o conceito de alma de Platão contempla o conjunto compreendido pela primeira e pela segunda dimensão do *logos normativo*: o ser e a inteligência organizativa que será ou é movimentada por esse ser na construção de um ente ou fenômeno.

Platão indica o terceiro como sendo a *imagem*. No exemplo do círculo, vai esclarecer ainda que o terceiro “é o que é desenhado e apagado, o que é torneado e o que se perde. Mas o círculo em si, o mesmo em relação com tudo isso, em nada é afetado, porque é diferente deles”.

Com a imagem, Platão está indicando o que entendemos hoje por materialidade dos fenômenos. Ao falar no que é torneado, no que se perde e no que não afeta a ideia de círculo, parece claro que se refere à matéria ou à materialidade dos fenômenos. O *logos normativo*, igualmente, reconhece, na terceira dimensão dos fenômenos, a sua parcela material que é orgânica no caso dos seres vivos. Em uma cabeça moderna, a percepção da tridimensionalidade da matéria afigura-se natural por influência do sistema cartesiano de ordenadas que estabeleceu a tridimensionalidade do espaço, mas a vinculação dessa instância ao número três, tanto por Pitágoras como por Platão, parece-nos admirável e, também, indicativa de que alguma racionalidade, hoje perdida, suportava e justificava essa concepção.

O quarto para Platão “é o saber, a inteligência e a opinião verdadeira sobre ele e completa esclarecendo que essa unidade deve ser posta não em sons, nem em formas de corpos, mas deve ser presente nas almas”.

Aqui, para uma cabeça moderna, Platão salta da consideração objetiva do três para a consideração subjetiva do quatro, situando-a não na expressão do

conhecimento, mas no entendimento que ilumina a alma, isto é, na compreensão conquistada. Podemos sugerir que Platão não indica o conteúdo objetivo do quarto porque Einstein ainda não tinha declarado que o tempo era o quarto número, mas como justificar a relação que Platão estabelece entre o quarto e o conhecimento? Temos meditado sobre isso e a única hipótese com alguma razoabilidade que nos ocorreu é considerar que, na medida em que o tempo ambienta o devir, configura, de par com a materialidade, o ambiente vital mais evidente aos olhos orgânicos, o ambiente no qual a vida e a história se desenrolam em movimento. A quarta dimensão, segundo o *logos normativo*, contempla não só a inserção do fenômeno em um contexto determinado, mas também as suas relações com os demais fenômenos que lhe são contemporâneos. Essas relações se dão e operam segundo uma lógica dialética que é típica dessa instância. Dado que, no curso do devir e ao sabor dessas relações, o conhecimento é adquirido e dada a importância da dialética no modo platônico de pensar, justifica-se a vinculação do conhecimento ao quatro que ele realiza, posto que, na mente grega, conhecimento, tempo e *movimento*[5] eram componentes igualmente representativos da instância.

Na busca de justificativa para essa vinculação do conhecimento ao quatro, examinou-se inclusive a hipótese de que Platão poderia entender que o mundo objetivo se limitasse ao 1, 2 e 3, de sorte que o quatro corresponderia ao conhecimento produzido relativo aos três, situação na qual o cinco teria de indicar a inteligência organizativa efetivamente manifesta no fenômeno, isto é, a forma constituinte do fenômeno. Nesse caso, os cinco números de Platão indicariam: os três primeiros, os componentes objetivos dos entes; o quarto, um componente gnosiológico (o conhecimento); e o quinto, um componente objetivo ou normativo (a forma). Isso reduziria os cinco números a meros momentos do processo cognitivo. O problema dessa interpretação é que Platão contemplou e tratou, exaustivamente, tanto do ser unitário como da totalidade dos fenômenos. No âmbito do Mito da Caverna, chegou até a afirmar que dialético era aquele que conhecia a totalidade e que apenas o conhecimento da totalidade permitia que o filósofo julgasse com justiça. Portanto, uma instância de totalidade dos fenômenos representa conceito muito presente na filosofia de Platão. Em assim sendo, onde Platão localizava objetivamente a totalidade, sendo 1, 2 e 3 apenas partes objetivas dos entes? De mais a mais, é preciso considerar que os cinco números, segundo a visão sintética dos princípios supremos de Pitágoras, são todos limitantes da manifestação do ser e, nessa

condição, o quinto, necessariamente, precisa corresponder à totalidade do fenômeno, dado ser na quinta restrição que o fenômeno se completa. O argumento definitivo, porém, é que, caso fosse essa a concepção de Platão, a sua visão do mundo seria incompleta e ele não teria produzido uma doutrina tão consistente e convincente e, muito menos, continuaria a exercer a influência que, ainda, hoje, exerce. Portanto, ainda que Platão tivesse, nessa ocasião da digressão, objetivado o processo cognitivo, deveria entender que existiam elementos objetivos nos fenômenos, correspondentes às cinco instâncias e que a dialética desempenhava papel fundamental na apreensão desses elementos. O *logos normativo* mostra que o elemento fundamental da instância quatro é o tempo, e o movimento típico é de padrão dialético.

Ainda com respeito à colocação do conhecimento na quarta posição, cumpre observar que, existindo elementos objetivos correspondentes a todas as posições, existirão, também, conhecimentos correspondentes a cada uma delas. De acordo com o que sugere a equação representativa da *dédaca*, as instâncias são cumulativas no plano objetivo, de forma a viabilizar fenômenos complexos. Ora, isso implica que o conhecimento também o seja. Com isso, o conhecimento posicionado na quarta posição compreende não só o conhecimento relativo à instância quatro, mas também o conhecimento relativo às três posições anteriores. Portanto, obviamente, não contempla o conhecimento relativo à quinta posição.

Sobre o quinto, no exemplo do círculo, Platão começa dizendo o que o quinto não é: “Cada círculo, dos que são desenhados e tomados na prática, ou mesmo dos que são torneados, está cheio do que é contrário ao quinto elemento”.

Antes, ao completar a indicação dos quatro primeiros, ele faz a única indicação positiva do texto ao afirmar que o conhecimento – quarto – é o que mais se aproxima do quinto, em virtude da inteligência comum: “Desses, o que mais se aproxima por parentesco e semelhança é a inteligência, avizinhada do quinto elemento; os outros se afastam mais”.

Ambas as citações indicam que o quinto contempla a forma total do fenômeno, o que, em linguagem moderna, preferimos indicar como sendo a inteligência organizativa presente no fenômeno que é responsável pela compleição real do

fenômeno em sua totalidade. Temos, aqui, perfeita sintonia com a teoria das ideias de Platão, segundo a qual a forma integra os fenômenos por participação [6]. Na abordagem do quinto, segundo o modo moderno de ver, a perspectiva de Platão volta a ser objetiva e o elemento objetivo visado é a inteligência organizativa do fenômeno. Tratando-se, porém, de “inteligência”, avizinha-se, “por parentesco”, do conteúdo subjetivo da consciência, esclarecendo, dessa forma, *por que* conseguimos pensar o objeto e desenvolver conhecimento sobre ele e *o que* do objeto conseguimos pensar: a sua forma (Platão), ou seja, a sua inteligência organizativa (*logos normativo*). Nessa solução epistemológica, também o *logos normativo* é concorde com Platão, com a diferença que o *logos* coloca o conhecimento que ilumina a consciência no plano gnosiológico do quinto e não no plano gnosiológico do quarto, como Platão faz, pois entende que a quinta instância contempla a totalidade do fenômeno. Nessa, o plano objetivo contempla a inteligência organizativa do ente e, no caso dos homens, a consciência humana com sua capacidade operativa; o plano normativo contempla o movimento integrador e sua lógica holística, e o plano gnosiológico contempla o conhecimento correspondente.

O que nos parece evidente, apesar das diferenças pontuais encontradas, é que os três referenciais em pauta comungam a mesma estrutura formativa. Para bem vislumbrar isso, vamos colocar a *dédaca* de Pitágoras, os cinco números de Platão e o *logos normativo*, cada um em uma linha de uma tabela e analisar as diferenças encontradas, considerando os três planos que, no início deste título, fizemos questão de separar: o normativo, o objetivo e o gnosiológico.

Pitágoras	<i>Ilimitado</i>	<i>Limitante</i>				
Pitágoras	Ilimitado	1	2	3	4	10
Platão	1	1º	2º	3º	4º	5º
<i>Logos normativo</i>	Absoluto	1ª dim.	2ª dim.	3ª dim.	4ª dim.	Totalidade
Metafísica	<i>Absoluto</i>	<i>Relativo</i>				

Primeiramente, convém observar, conforme indicado na linha inferior, que as três são concepções metafísicas que entendem que o ser relativo possui, como origem, um ser ilimitado ou absoluto. Pitágoras, quando estabelece os dois

princípios supremos de todas as coisas e os define como *ilimitado e limitante*, situa-se, de modo apropriado, no plano normativo, que resulta ser o plano adequado para princípios. Sobre o significado atribuído por Pitágoras a cada um dos números que integram a *dédaca* ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), nenhuma informação foi preservada. Platão, porém, nos diz, na Carta VII, que o 1^o é o nome; o 2^o é a definição; o 3^o, a figura; o 4^o, o conhecimento; e o 5^o, a forma, ali designada inteligência em si. O *logos normativo*, por seu turno, distingue os conteúdos dos três planos citados. Para que as diferenças entre o modelo do *logos normativo* e o modelo de Platão fiquem claras, ampliemos a tabela:

Platão:

Não distingue planos	1 ^o	2 ^o	3 ^o	4 ^o	5 ^o
	O nome	A definição	A imagem	O conhecimento	A inteligência ou forma em si

Logos normativo:

Plano Normativo "N"	1 ^a dimensão	2 ^a dimensão	3 ^a dimensão	4 ^a dimensão	A totalidade
	Movimento transcendental	Movimento divergente (diferença)	Movimento consequente causa-efeito	Movimento dialético	Movimento integrador
Plano Objetivo "O"	O ser determinado	A inteligência organizativa potencial	A matéria organizada	O tempo existencial	O ente determinado
Plano Subjetivo "S"	Identidade / Nome	Os códigos gerativos	As ciências da matéria	A história	O conhecimento

Não se sabendo o que significam os números de Pitágoras e subsistindo dúvidas sobre os números ordinais de Platão, resta tomar o *logos normativo* como índice.

O plano normativo do *logos normativo* está assentado sobre uma base geométrica que o espírito helênico daqueles tempos, certamente, aprovaria e que, nos tempos atuais, repõe a geometria como substrato último do mundo. Definido o absoluto como instância adimensional, dado ter ela amplitude adequada para receber atributos absolutos, o *logos normativo* estabelece o mundo relativo sobre um substrato geométrico que compreende as quatro

primeiras instâncias dimensionais, completando-o com uma instância de totalidade. Essas cinco instâncias normativas, doravante indicadas como $[1_N, 2_N, 3_N, 4_N$ e $5_N]$, resultando de reiterados desdobramentos dimensionais, disponibilizam, a cada instância, amplitude crescente para a realização existencial e, no conjunto, disponibilizam amplitude suficiente para comportar todo o mundo relativo em sua complexidade conhecida. O papel normativo dessa estrutura decorre do fato de cada instância dimensional, em razão da amplitude local, determinar um padrão de movimento que é privativo da instância. Portanto, cada instância normativa (N) compreende um padrão de movimento, estruturalmente determinado pela amplitude local. Em 1_N , que é a primeira instância relativa, na qual o ser determinado 1_0 entra e sai da existência relativa, designa-se o movimento por “transcendental”, palavra cujo significado já indica a entrada e a saída dos entes da vida. A amplitude unidimensional, que pode ser representada por uma reta ideal, comporta apenas o movimento de deslocamento de um ponto – desprovido de dimensão –, em um mesmo sentido, e comporta apenas os momentos sucessivos de surgir, estender-se por algum tempo e cessar. Nada mais que isso. Portanto, a instância normativa 1_N determina o modo de ser da manifestação objetiva 1_0 que é o ser determinado, o qual, no âmbito de uma cultura, vamos identificar e atribuir-lhe um nome 1_s indicativo. Esse ser determinado 1_0 transcende de um ser da mais absoluta indeterminação 0_0 e, ao irromper, no plano relativo, o faz com ímpeto de ser, isto é, como ser em movimento, imbuído de um impulso inesgotável para a complexidade, dado que a única limitação que recebeu de 1_N foi a de conferir-lhe determinação: 1_0 é um ser determinado. Esse ser 1_0 diferencia-se do ser 0_0 que lhe deu origem, de um lado, por ser determinado e, de outro, por estar em movimento, o que nos leva a inferir, com as restrições já feitas, que o ser absoluto é um ser da mais absoluta indeterminação e da mais absoluta imobilidade. Apesar disso, 1_0 continua sendo unitário e indivisível.

Quando esse ser 1_0 , sob o ímpeto do impulso para a complexidade, desdobra a segunda dimensão, a amplitude local 2_N confere, ao movimento, um padrão divergente que faz surgir a simetria e potencializar a diferença. Com isso, surge o outro, o ser 2_0 torna-se múltiplo, surgem diferenças, estabelecem-se relações, hierarquias, dependências, semelhanças, estruturas, razões, proporções, enfim, o conjunto de componentes 2_N que designamos de inteligência organizativa potencial, em face do papel que 2_N cumpre na conformação total dos entes.

Subjetivamente, em 2_s , a indicação de 2_o pode ser feita com a expressão “códigos gerativos”, tendo em vista que 2_o é a inteligência estrutural determinante da compleição das instâncias mais complexas do ente em formação. Quando o impulso para a complexidade desdobra a terceira dimensão, a amplitude 3_N confere ao movimento um padrão circular não plano que pode ser estável, repetitivo e estabelecer relações estáveis entre causa e efeito, isto é, pode ser consequente. Dessa forma, o ser 3_o manifesta-se tridimensional e assume a organização que designamos por matéria e se estabelecem as relações de matérias com matéria, gerando o espaço, sistemas e todas as demais ocorrências que o padrão 3_N de movimento potencializa, inclusive os organismos biológicos dotados de funcionalidade. Em 3_o , temos presente o mundo material que terá, como expressão subjetiva 3_s geral, as ciências da matéria. Dado que essa instância material demanda aglutinação de energias e partículas para a formação de matéria e que os estágios mais complexos de organização da matéria engendram organismos que sofrem ontogênese, torna-se necessário tempo. É, porém, evidente que 3_o não comporta amplitude suficiente para disponibilizar esse tempo necessário, já que a formação da matéria e do espaço ocupam toda a amplitude das três dimensões disponível. Portanto, faz-se necessário desdobrar uma instância 4_N para disponibilizar o tempo 4_o , demandado pela formação e evolução do universo e de todos os fenômenos que o integram. Nos seres vivos, 4_o pode representar o tempo durante o qual o organismo preserva a sua integridade ou se revela capaz de preservar a vida. A manifestação 4_o também contempla as relações da matéria organizada com seu meio ambiente, as relações dos organismos com o contexto, a ontogênese dos seres vivos e, em resumo, todos os movimentos que obedecem ao padrão dialético determinante 4_N . A expressão subjetiva 4_s comporta a história do objeto 4_o , além das ciências que têm como objeto as relações dos fenômenos entre si. Finalmente, dado que entes e fenômenos são unitários e dado que a unidade foi perdida na instância 2 que estabeleceu a multiplicidade, impõe-se uma instância totalizante capaz de reestabelecer a unidade. Daí, 5_N disponibilizar um movimento de padrão integrativo e unificador que possibilita a 5_o constituir-se em totalidade, recuperando, assim, a unidade que o torna distinguível em meio a profusão de outros fenômenos, com os quais ele convive e, circunstancialmente, partilha a existência. Em todos os fenômenos, 5_o representa a inteligência organizativa efetivamente realizada que faz com que cada fenômeno seja o que é em sua totalidade e não seja algo distinto do que é.

Nos animais e, em particular, na espécie humana, 5_o compreende uma consciência que, em alguma medida, permite operar, subjetivamente, a inteligência organizativa que molda os fenômenos e, assim, interpretar e desenvolver conhecimento 5_s sobre si e sobre o mundo que a rodeia.

Definido o plano normativo preconizado pelo *logos normativo* de forma dimensional, quais garantias existem de que as cinco instâncias identificadas correspondem aos cinco números de Platão e contemplam toda a extensão do limitante de Pitágoras? A consistência do modelo reside no fato de as cinco amplitudes indicadas ensejarem movimentos específicos e no fato subsequente de esses movimentos determinarem os padrões de manifestação das ocorrências objetivas correspondentes. Ora, sendo o limitante determinante da configuração da existência relativa, tanto no plano objetivo como no plano subjetivo, cada uma das cinco instâncias dimensionais do *logos normativo* determina como se dá a existência no seu âmbito, qual é o padrão existencial que ali vigora, isto é, o modo de ser no plano objetivo e o modo de pensar no plano subjetivo. Nem podia ser diferente. Como seria possível pensar em um movimento existencial sem executar, mentalmente, o mesmo padrão de movimento? Essa é a razão pela qual os gregos, com justiça, entendiam que ser e pensar eram a mesma coisa. Isso significa que N normatiza, também, o pensamento e que cada padrão de movimento configura uma lógica que possibilita um padrão específico de inferência. Assim, 1_N configura a lógica transcendental; 2_N , a lógica da diferença; 3_N , a lógica clássica aristotélica; 4_N , a lógica dialética; e 5_N , a lógica holística, e o modelo como um todo assevera ser impossível ao homem executar uma inferência que não obedeça a uma dessas lógicas. O modelo assevera que não há, no âmbito do limitante, uma instância 6_N e nem, no mundo objetivo, uma objetividade 6_o e, conseqüentemente, tampouco, um pensamento 6_s . Para que essa tese seja refutada, basta, portanto, apresentar uma inferência logicamente distinta das cinco indicadas pelo *logos normativo* e, enquanto isso não ocorre, cumpre reconhecer o modelo como sendo a melhor alternativa disponível.

Quanto à correspondência das cinco instâncias do *logos normativo* com as cinco posições de Platão, a única divergência encontrada é a sua classificação do conhecimento como 4_s , enquanto o *logos normativo* classifica-o como 5_s e a razão disso parece situar-se no fato de Platão, com conhecimento 4_s , estar-se

referindo ao conhecimento ordinário, analítico e comum que as pessoas em geral adquirem nas suas experiências no devir, enquanto o conhecimento 5_s é privativo de iniciados que tenham logrado dominar a totalidade. Dado que Platão tinha na cabeça o modelo da *dédaca* de Pitágoras, tinha uma visão precisa da totalidade, contemplando [0_o, 1_o, 2_o, 3_o, 4_o, e 5_o], isto é, além do ser absoluto, contemplava também, o ser relativo, a estrutura, o organismo, o tempo e a totalidade do ente, o que o instrumentalizava com uma capacidade interpretativa que até hoje nos assombra.

Na sequência da Carta, Platão, ainda, alerta sobre a precariedade das palavras para designar as coisas (tendo em vista que essas mudam) e destaca a dificuldade de captar o saber do 5_o, em face *da natureza defeituosa de cada um dos quatro modos de saber*. Conclui, defendendo a tese de que certos conhecimentos não são para todos: quem não tem afinidade com o assunto não compreenderá nem pela facilidade nem pela memória, pois por princípio este (o saber) não nasce em condições adversas [...]. De modo que, forçando cada um desses, uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta, brilham a sabedoria e a compreensão de cada um, tanto quanto é possível a força humana suportar.

Essa dificuldade que Platão aponta para se compreender a inteligência organizativa 5_o correspondente à totalidade do ente admite a seguinte explicação: observe-se que, entre 4_o e 5_o, está presente uma transcendência e não, simplesmente, o desdobramento de uma instância mais ampla. Entre 1_o e 4_o, cada nova instância se soma à anterior. A equação de Pitágoras usa entre elas, justamente, o sinal de soma [1 + 2 + 3 + 4 = 10]. A totalidade, porém, situa-se para além da mera soma, indicando o fato amplamente conhecido de que a totalidade é maior que a soma das partes, isto é, transcende a soma das partes. Como Platão colocava o conhecimento ordinário em 4_s, entendia que passar para 5_s requeria uma transcendência mental que apenas cada um poderia, na sua intimidade introspectiva, realizar, sem a menor possibilidade de algum outro realizá-la por ele. Daí, a afirmação de que, *após muito esforço e insistência, de repente, o entendimento brilha*.

Precisamos levar em conta que o homem comum vive a sua vida, colhendo os ensinamentos propiciados por suas experiências no *devir* ($3_0 + 4_0$), isto é, no complexo espaço-temporal, ao sabor dos estímulos que afetam os seus cinco sentidos orgânicos de percepção. Com isso, a sua consciência 5_0 configura uma personalidade humana, cujo conhecimento 4_s é restrito às ocorrências objetivas e subjetivas inerentes a 3_0 e 4_0 . Esse homem não possui a mínima condição de vislumbrar todo o conjunto existencial [O_0 , 1_0 , 2_0 , 3_0 , 4_0 , e 5_0], algo somente acessível ao ser 1_0 . Ora, enquanto a personalidade humana, vaidosa do conhecimento forjado no devir, monopolizar o uso da razão, o ser 1_0 permanece adormecido no íntimo do ente, e a estrutura toda da existência, isto é, a totalidade, permanece inacessível. Daí, as Escolas de Mistério, com seus processos iniciáticos, objetivarem, justamente, despertar esse ser 1_0 , de sorte que, à medida que esse ser assuma a operação da razão, uma visão mais abrangente torne-se disponível. Há, nos diálogos, abundantes evidências de que Platão era um iniciado.

Finalmente, cumpre considerar que o fato de hoje podermos efetuar uma descrição escrita e coerente desses princípios supremos não compromete as alegações de Platão para deixar de fazê-lo então. Hoje, podemos fazê-lo em razão da evolução conceitual que a humanidade experimentou no período.

8 CRÍTICA DA TESE DO PROFESSOR IRWIN SOBRE A NÃO AUTORIA DA CARTA VII POR PLATÃO

O professor Irwin inicia sua crítica surpreendendo-se com o que chamou de tese platônica da inexpressabilidade de certas questões filosóficas e, antes de entrar na análise da digressão, observa que não se encontra paralelo dessa tese nos diálogos, embora conste deles menção à mutabilidade dos significados das palavras.

Irwin realiza uma análise autárquica dos cinco ordinais de Platão, percebe que o 5^a , ali chamado de cognoscível, assemelha-se às formas universais, mas confessa não entender o que Platão tinha em mente com cognoscível, algo que também declara quanto ao 2^a .

Finalmente, interpreta que a “divisão em cinco partes visa estabelecer dois pontos: (1) Nenhum dos primeiros quatro é idêntico ao quinto. (2) Nenhum deles

nos dá uma visão genuína do quinto.” Admite ser o primeiro ponto inatacável, mas considera que o segundo não está, devidamente, justificado e vai concentrar-se nele para refutar a autoria platônica da Carta, embora registre que “A atitude de Platão em relação ao segundo é mais difícil de captar”.

Na busca de explicação, Irwin resgata a solução que Platão dá no *Crátilo*, quanto ao problema da fraqueza do *logos*, atribuindo a Sócrates responder a Hermógenes que “as realidades não mudam com os nomes e que algumas pessoas, que compreendem as realidades, têm descrições corretas delas” e estranha que Platão não tenha utilizado, na Carta, o argumento da mutabilidade dos significados das palavras. Nesse sentido das palavras, Platão apenas afirma, na Carta, que os *logos* são limitados e deficientes para expressar a realidade e, de fato, não recorre a mutabilidade das palavras, no nosso entender, porque o caso não exigia isso.

Irwin, porém, entende que Platão faz reivindicações acerca da instabilidade dos nomes e das fórmulas verbais para justificar que o quarto –conhecimento – não dá visão genuína do quinto e o faz por interpretar que Platão entende por *logos* uma fórmula definidora, expressa pela linguagem, isto é, o conteúdo subjetivo X_5 , segundo tabela usada no título anterior. Aqui, vislumbramos um problema na argumentação do professor, tendo em vista que, sendo o *logos* X_5 , o que seria o *logoi* X_5 ? Como e onde, então, Platão afirma que os *logoi* são deficientes para expressar a realidade?

A mesma obscuridade persiste quando Irwin entende que a inexpressabilidade implicaria a impossibilidade de traduções e conclui: “As reivindicações platônicas acerca da instabilidade dos nomes e fórmulas verbais parecem pressupor a estabilidade dos significados e definições”.

Platão, no *Crátilo*, diante da instabilidade dos nomes, pressupõe a estabilidade da realidade objetiva e não de significados e definições que são, também, componentes subjetivos.

Irwin, então, surpreende-se que Platão tenha esquecido a explicação presente no *Crátilo* e defenda, na Carta, a instabilidade do *logoi* e conclui que Platão,

sendo capaz de descrever o quarto, “não deu qualquer razão para acreditar que o logos é necessariamente inadequado para captar a essência do quinto”.

Com isso, Irwin chega ao âmago da questão que é a diferença entre o quarto e o quinto e o faz sob o título adequado de “Conhecimento e realidade”.

Irwin, ainda, esgrime outros questionamentos sobre as razões que levam Platão a entender que o conhecimento do quarto seja inadequado para compreender o cinco, mas o problema essencial já está identificado. Conforme já foi visto no título anterior, Platão coloca um conhecimento 4_s na posição quatro correspondente à realidade 4_o que não contempla a totalidade. Dado que Irwin não percebe a presença de uma transcendência entre 4_o e 5_o , pensa que, se o conhecimento, no quatro, corresponde à realidade, ainda que precariamente, virtual conhecimento do quinto, também, deve corresponder, ainda que 4_s seja o entendimento que ilumina a alma e 5_o seja a inteligência organizativa em si.

Dado que essa leitura implica a mutabilidade do *logoi*– realidade – algo que Platão não faria e, com base no fato de que o *Fedro* não afirma que essencialidades sejam inexpressáveis, Irwin conclui: “Tal conclusão não mostra que a Carta não é autêntica. Mostra apenas que ou Platão não escreveu a Carta, ou mudou fundamentalmente de perspectiva depois de ter escrito o *Fedro*”.

Além de assumir que a autoria da Carta não é platônica e, com base nisso, Irwin ainda se preocupa em denunciar a tese das doutrinas não escritas, segundo as quais “os diálogos não transmitem as doutrinas fundamentais de Platão estando estas doutrinas contidas no seu ensino oral, que conhecemos de outras fontes”. Sendo essa tese amparada na Carta VII e no *Fedro*, Irwin entende que ela não se sustenta, tanto em razão da Carta não ser de Platão quanto o *Fedro*, segundo ele, não lhe fornecer amparo.

Esse fato de Irwin estender a sua crítica à tese das doutrinas não escritas pode estar indicando que, talvez, consciente ou inconscientemente, tenha sido esse o seu real propósito. O professor Irwin, que não conhecemos, poderia ter uma rejeição qualquer, com respeito à tese ou, quem sabe, à sua implicação evidente ou provável de incluir a Metafísica ou, então, as Escolas de Mistério e seus valores em uma discussão acadêmica ciosa de rigor científico e avessa a qualquer contaminação de origem virtualmente mística. Se esse foi o caso, Irwin enfrenta problemas, posto que são inúmeras as menções constantes dos

diálogos, indicando que Platão era um iniciado. De mais a mais, não se pode contemplar os clássicos gregos sem considerar a cultura mitológica da época e, menos ainda, reduzir o conhecimento mitológico a meras expressões fantasiosas desprovidas tanto de relação justificada com a realidade quanto de sabedoria racional.

Em termos técnicos, Irwin não percebeu a razão de Platão ao colocar o conhecimento em 4_s e nem se deu conta de que, entre o quarto e o quinto, está presente uma transcendência que resulta ser a única, porém poderosa, justificativa para o conhecimento brotar, de repente, como uma iluminação. Tudo isso encontra-se fora das possibilidades e do alcance de uma mente científica forjada nas lides do *devir*, mas cuja erudição decorra apenas do coletado no âmbito espaço-temporal ($3_0 + 4_0$) da realidade. Aliás, reduzir o âmbito do universo local ao complexo espaço-temporal constitui erro comum da ciência cartesiana moderna, sendo previsível que somente a sua superação possibilitará o competente enfrentamento das perplexidades científicas hoje pendentes.

9 CONCLUSÃO

No mínimo, três conclusões podem ser retiradas do que até aqui foi visto. Primeiramente, que não é possível entender Platão sem adotar uma perspectiva metafísica. Platão, com a sua Teoria das Formas, com a sua segunda navegação, com a adoção do ser de Parmênides, com suas ideias políticas, com os seus gêneros supremos, tanto quanto com a sua díada indefinida do grande e do pequeno ou com os cinco ordinais que apresenta na Carta VII, é, decididamente, metafísico, de sorte que uma perspectiva distinta não consegue acompanhar o seu raciocínio. Com isso, o professor Irwin, liminarmente, coloca-se em posição analítica desfavorável para lograr um bom resultado na sua crítica. Ao não assumir a perspectiva metafísica, o professor não consegue perceber que a diferença que Platão invoca, separando o quarto do quinto, nada tem a ver com a mutabilidade significativa das palavras ou com a fragilidade expressiva do *logos* e, com isso é levado a denunciar tanto a autoria da Carta como as doutrinas não escritas. Com a percepção de que entre o quarto e o quinto permeia um salto transcendental, ou seja, um movimento ou uma operação patrocinada pela lógica transcendental – única lógica capaz de possibilitar uma intuição que é, justamente, a inferência que surge de repente como um lampejo

– e, ainda, não se tendo certeza sobre como esse entendimento se apresentava na mente de Platão, ficam completamente superadas as razões que levaram Irwin a denunciar tanto a autoria da Carta como a tese das doutrinas não escritas. Esse resultado, por outro lado, habilita-nos a afirmar que o texto é, segura e legitimamente, platônico e foi escrito por um iniciado que conhecia, profundamente, a doutrina e privava da intimidade de Platão, pois conhecia detalhes pessoais da aventura e, além do mais, tratava-se de um pensador experiente, suficientemente seguro para registrar, expressamente, que certos conhecimentos não estão ao alcance de todos. Ora, tratando-se de um texto legitimamente platônico, a questão da autoria perde relevância e a própria dúvida sobre a autoria ou não de Platão perde a sua razão de ser e deixa de ter sentido.

A lição mais importante, porém, resulta da constatação de que Platão usava como paradigma cognitivo um modelo referencial que adotava a mesma estrutura de princípios supremos que já estava presente na doutrina de Pitágoras. O *ilimitado* e o *limitante* de Pitágoras vai aparecer com o *uno* e a *díada* em Platão, e a *dédaca sagrada* ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$) vai aparecer como ordinais 1^a, 2^a, 3^a, 4^a e 5^a em Platão.

Observe-se que os conceitos que Platão relaciona aos cinco ordinais, respectivamente, o nome, a definição, a imagem, o conhecimento presente na alma e a inteligência ou forma em si, não possuem um índice ontológico, gnosiológico ou normativo comum, fato que possui dois significados da maior importância. De um lado, prova que efetivamente Platão e os gregos do século Va.C. não se colocavam o problema de distinguir entre objetivo e subjetivo e, de outro, prova que efetivamente os ordinais de Platão referem-se à existência, posto que existir é o único índice comum dessa série de conceitos e não se pode admitir que Platão tivesse construído a série sem ter, em mente, um índice comum. Portanto, os cinco ordinais de Platão indicam modos do existir, tanto quanto o fazem, o *limitante* ou a *dédaca sagrada* de Pitágoras e o moderno *logos normativo*. O que temos aí é, rigorosamente, uma e mesma teoria metafísica, apenas expressa de três maneiras distintas.

Szlezák já tinha percebido que o parentesco entre a perspectiva de Platão e a de Pitágoras não se restringia a uma semelhança estrutural. No seu trabalho

“Platão e os pitagóricos”, afirma-o, textualmente, ao examinar o capítulo sobre os pitagóricos da *Metafísica* de Aristóteles:

Dado que, no entanto, as ideias são causas para as outras coisas, ele pensava que seus elementos seriam elementos de todas as coisas (A 6, 987b17-20). Inicialmente, isso parece mera semelhança de estruturas: as “coisas restantes” (*talla*) são reduzidas a causas unitárias – no caso dos pitagóricos a números, no caso de Platão a ideias –; em seguida, os elementos dessas causas são identificados e, assim, declarados serem elementos de tudo absolutamente. Dado que, no entanto, as ideias, por seu turno, são números e, enquanto números, são causas das “outras coisas” (987b21-25), há mais do que uma semelhança meramente estrutural: trata-se, no cerne, de uma mesma teoria que, apenas depois, diferencia-se em duas variantes, quando se pergunta pelo status ontológico dos números que, a cada vez, se tem em vista. (SZLEZÁK, 2008).

Szlezák, adicionalmente, faz-nos ver o óbvio: que o que se estende a absolutamente todas as coisas é, apenas e unicamente, a existência. Com isso, fica claro o que já deveria ter ficado claro a um observador atento quando relacionamos o *limitante* à fórmula da *dédaca sagrada*: os numerais de Pitágoras indicam a formação estrutural da existência, da mesma forma que o fazem os ordinais de Platão e as dimensões do *logos normativo*. Platão contou para todos sobre as formas (inteligências organizativas) que são determinantes da compleição dos fenômenos singulares que conhecemos e percebeu que essas formas deveriam ser preservadas e subsistir[7], de algum modo, às efêmeras manifestações dos fenômenos singulares, pois seria incabível pensar que, a cada nascimento, a natureza deveria reinventar como se faz, por exemplo, um homem. Com a Teoria das Formas, Platão indica a inteligência organizativa, tanto a potencial, inerente às espécies, como a realmente realizada em cada caso particular, o que explica a reprodução que a natureza realiza no âmbito do devir e da história. Com os ordinais, Platão reserva apenas para os iniciados o conhecimento da *inteligência criativa* que gerou o Universo e o primeiro de todos os fenômenos que, agora, percebemos se reproduzirem, ordinariamente, no devir. Os ordinais de Platão indicam a *inteligência criativa* capaz de criar as primeiras de todas as formas de que Platão nos fala, os ordinais nos indicam a forma das formas.

10 NOTAS FINAIS

Em face dos resultados da análise, haveria, certamente, outras considerações a fazer sobre as doutrinas não escritas, tal como explorar o caráter cumulativo dessa estrutura comum às três concepções, a precedência meramente ontológica das quatro instâncias que antecedem a totalidade ou o caráter necessariamente autorreplicante da estrutura, de sorte que ela possa responder pela crescente complexidade da natureza, do plano quântico ao plano cósmico[8] ou, ainda, demonstrar que Platão era efetivamente um iniciado e examinar as implicações disso na compreensão da sua obra.

Aprendemos, porém, que esses tempos são velozes, coloca-nos diante de pouco tempo e muitas urgências, de modo que ficamos por aqui para que disponibilizemos o texto o mais rápido possível na Rede e o conhecimento possa crescer com as contribuições.

Brasília, julho/2013.

11 REFERÊNCIAS

GAISER, Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre*. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stutgard, 1963, 1968.

IRWIN, Terence H. *Platão Carta VII*: introdução. Texto montado por John Burnet. Tradução do grego de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Biblioteca Antiqua PUC Rio, Edições Loyola, 2008.

KRÄMER, Hans. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg 1959 (Amsterdam 1967).

LASZLO, Ervin. *Aciência e o campo Akáshico*: uma teoria integral de tudo. Tradução de Aleph Teruya Eicheberg e Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 2008, 191 p.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. 2 ed. Tradução de Marcelo Perine, a partir da 14ª edição italiana. São Paulo: Edições Loyola, 2004. Original Vita e Pensiero, Milão, 1991.

RODRIGUES, Jonatas Gustavo de Godoi. *Ametafísica da alma*. Tese de doutorado em Filosofia (em andamento). Universidade Católica de Santa Fé (UCSF). Argentina, previsão de conclusão em 2014.

RODRIGUES, Rubi Germano. *Arazão holística*: método para o exercício da razão. Brasília: Thesaurus. 1999.

_____. *Filosofia*: a arte de pensar. São Paulo: Madras, 2011.

_____. *Notas sobre inteligência organizativa*, 2012. Disponível em: <<http://segundasfilosoficas.org/notas-sobre-inteligencia-organizativa/>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

_____. RODRIGUES, Jonatas Gustavo de Godoi. *Inteligência organizativa*: uma discussão sobre a parte e o todo, 2012. Disponível em: <<http://segundasfilosoficas.org/sem-categoria/inteligencia-organizativa-uma-discussao-sobre-a-parte-e-o-todo/>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *Pitágoras e o Tema dos Números*. São Paulo: Ibrasa, 2000.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. Platão e os pitagóricos, in *Platon et lês Pythagoriciens* de Jean-Luc Périllié (dir). Bruxelas: Ousia, 2008, p. 93-116. Tradução do alemão de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. *Revista Archaí*, Brasília: Universidade de Brasília (UnB), n. 6, janeiro, 2011. Disponível em: <<http://seer.bce.unb.br/index.php/archai/article/view/3757/3261>>. Acesso em: 20 jul. 2013.

[1] *Filósofo e escritor, pesquisador em Teoria do Conhecimento. MM G.33. Presidente da Academia Maçônica de Letras do Distrito Federal (AMLDF). Idealizador e coordenador do projeto Segundas Filosóficas (www.segundasfilosoficas.org).*

[2] *University of California, Department of Philosophy, Cornell University.*

[3] Denominação atribuída por Irwin na Introdução do livro de referência.

[4] Nesta frase, o tradutor do grego especifica os *três*, afirmando tratar-se de elementos. Irwin coloca esse termo [elementos] entre colchetes e esclarece, em nota de rodapé, que Platão se limita ao numeral e que, adiante, a mesma ocorrência vai aparecer como “modos”. A palavra elementos é, hoje, decididamente, inapropriada em razão do seu comprometimento com significados relativos à materialidade, mas o termo “modos”, segundo a perspectiva do *logos* normativo, revela-se mais apropriado, uma vez que cada uma de suas instâncias dimensionais normativamente viabiliza e objetivamente compreende um modo de ser ou um padrão existencial específico.

[5] O conceito grego (*kinesis*) é muito mais rico e amplo do que movimento, somando e incorporando a esse conceito expresso pela palavra *movimento* outros, tais como mudança, alteração, perturbação, emoção, comoção, agitação etc.

[6] Segundo a crítica mordaz de Aristóteles, apenas uma mudança de palavra no aproveitamento do conceito pitagórico, segundo o qual a presença da forma nos fenômenos dava-se por imitação (*metexis*).

[7] Ervin Lazlo sugere que esse registro é holográfico e constitui o que denomina de Campo Akáshico. Para outros esclarecimentos, ver item específico nas referências.

[8] Para esse aspecto, ver artigo “Inteligência organizativa: uma discussão sobre a parte e o todo”, de autoria de Rubi Germano Rodrigues e Jonatas Gustavo Rodrigues, mencionado nas referências.