

# 1

## Ser e Pensar I:

### A Doutrina da *Anamnesis* no *Mênon* de Platão

A metafísica nos presenteia, no diálogo *Mênon* de Platão, com uma das primeiras formulações da relação entre ser e pensar. O diálogo inicia-se com uma pergunta que Mênon endereça a Sócrates: é a virtude ensinável? Face a ela, Sócrates se declara incapaz de responder primeira, e fundamentalmente, em razão de sequer saber o que seja a virtude, saber que seria necessário possuir para examinar sobre solo firme a própria questão a ele endereçada, uma questão que versa acerca de um dos atributos da virtude, o de ser ou não ensinável.<sup>1</sup> Mênon, que considera a declaração de ignorância de Sócrates uma impostura —pois, pensa ele que qualquer cidadão sabe o que a virtude é, afinal Górgias cansara de discursar sobre ela—, passará da condição de quem interroga para a de interrogado. Assim, ele, que acabara de declarar saber o que seja a virtude, se verá obrigado, a partir desse momento, a responder as indagações de Sócrates.<sup>2</sup> Dá-se início, então, a um procedimento que procura trazer à luz o que seja a virtude —aquilo que estando presente em tudo o que reconhecemos

---

<sup>1</sup>Platão, *Mênon* 71 b. Sócrates afirma que não se pode dizer algo acerca de uma coisa, sem se saber o que a coisa é (*ti estin*). E logo a seguir, ilustra o problema perguntando se alguém que não conhece Mênon, poderia dizer se ele é belo, rico ou nobre, ou o contrário desses atributos. Nesta exemplificação se anuncia já o caminho de pensamento que Platão percorrerá com sua teoria das idéias. Porque a “coisa” em questão, aquela da qual se pergunta um atributo (se é ensinável ou não) é um universal, e não um particular como Mênon, o exemplo socrático sugere que para se saber o que seja a virtude dever-se-ia ter um acesso direto a ela, assim como quem conhece Mênon possui um acesso direto a ele, através dos sentidos. A virtude, assim como Mênon, começa a se delinear como “algo que é” no modo do um, do indivíduo (*hekaston*), embora, como veremos, para quem olha em direção ao sensível somente se possa indicar essa unidade através de um tipo de recoleção (*logos*) com vistas ao geral ou comum.

<sup>2</sup> A rigor, Mênon pergunta a Sócrates se considera que, por exemplo, Górgias, o grande sofista, não sabe o que seja a virtude, diante do que Sócrates responde estar desmemoriado em relação àquilo que Górgias diz ser a virtude, pedindo então a Mênon para lhe relatar o parecer de Górgias.

como virtuoso, é responsável por este seu caráter; procura-se a definição de virtude, o comum (*koinon*) a tudo aquilo que chamamos de virtuoso.

A primeira parte desse diálogo, poder-se-ia dizer, constitui uma espécie de propedêutica à questão. Trata-se de esclarecer o que Sócrates espera por uma resposta “formalmente” boa, isto é, uma resposta que, independentemente da questão específica focalizada —se a virtude, a coragem, a retórica, ou a amizade—, e também a despeito da definição específica que se proponha para a questão visada, compreende que é justamente isto, uma definição (*horismos*), o que está sendo pedido na pergunta.<sup>3</sup>

Para quem pela primeira vez toma contato com os diálogos platônicos, o aspecto inédito deste modo de interrogação costuma passar despercebido. De fato, depois de dois milênios e meio de metafísica, estamos inclinados a pensar que a resposta diante da pergunta: “o que é isto?” ou “que cor é esta?”, comporta imediata e naturalmente uma determinação conceitual do que está sendo interrogado. Se, num passo além, se pergunta em que consiste o conceito que acabamos de “aplicar” ao indivíduo particular, contamos com o dicionário que nos dará a definição do mesmo: aquilo que é necessário estar presente no indivíduo para que, de direito, possa ser “subsumido” no conceito em questão. Entretanto, o que pede como resposta este modo de interrogação —o *ti estin*— não é para os interlocutores socráticos algo óbvio e evidente. Que assim seja testemunha o próprio esforço platônico em elucidar o sentido da questão levantada. Os chamados “diálogos socráticos”, os diálogos platônicos da juventude, ocupam-se, em boa parte, do esclarecimento de que o que se exige que seja apontado quando se pergunta pelo “ser” de algo, aquilo que se pede

---

<sup>3</sup> Como se sabe, a primeira resposta de Mênon à pergunta socrática consiste na apresentação de um elenco de virtudes, onde o que seja cada item depende da atividade em questão e da idade do personagem que a executa: “<...> a virtude de um homem é isto --que seja competente para conduzir os negócios da cidade <...>; a virtude da mulher é <...> bem-administrar a casa <...> e obedecer ao marido; a virtude para a criança é <...>”. Diante desta resposta Sócrates, com toda ironia, se mostra admirado pelo fato de ter pedido uma virtude, *a* virtude, e ter recebido por resposta um enxame de virtudes. Deste modo começa a elucidação da forma que deve possuir uma boa resposta para a pergunta *ti estin*. O elemento formal da tematização fica claro pelo fato de que o próprio Sócrates desloca a pergunta pela virtude para a pergunta pelo que seja uma figura, com o objetivo de mostrar a Mênon qual é a forma correta de uma resposta.

para que seja “separado” do ente interrogado —“o que” a coisa é— deve ser compreendido como o comum a tudo aquilo que chamamos ou qualificamos com esse termo, ou seja, aquilo que a definição expressaria. Esse *koinon* —o que depois foi chamado de “universal” e mais modernamente de “conceito”— é o que Platão identificará como “o ser” da coisa em questão e que, nos diálogos de maturidade, identificará com a *idea*, o ente inteligível responsável pelo aspecto (*eidos*) da coisa, pela sua determinação como sendo “isto ou aquilo”.<sup>4</sup> A idéia platônica será, como princípio de determinação, princípio do ser dos entes pelos quais ela responde, “ser” compreendido aqui como o *que* a coisa é (o *ti* do ente), aquilo que mais tarde na escolástica chamar-se-á de *quidditas*, quiddidade.

O *Mênon* é frequentemente considerado um diálogo intermediário entre os socráticos e os da maturidade. Ele é, sob essa perspectiva, o último dos diálogos “socráticos” e o primeiro dentre os da maturidade. Em comum com aqueles, apresenta o fato de ser aporético: o procedimento de procura da definição não chega a bom termo, uma vez que nenhuma das definições que Mênon adianta resiste ao exame socrático, mostrando-se rapidamente insatisfatória. Depois de várias tentativas fracassadas, Mênon acaba por reconhecer que, de fato, ele tampouco sabe o que seja a virtude, diante do que Sócrates não parece desanimar-se. Antes, sua atitude é a de encorajar seu interlocutor a procurar saber aquilo que não sabe —neste caso, o que é a virtude. É justamente nesse momento que Platão introduz, pela fala de Mênon, uma compreensão da relação entre ser e pensar que será decisiva para a tradição ocidental. Ele o faz através de um paradoxo, o paradoxo da busca do conhecimento. Este paradoxo expressa a impossibilidade do conhecimento nos seguintes termos: a busca do conhecimento é impossível, pois, ou o objeto a ser procurado é conhecido e, conseqüentemente, não precisa que o procuremos conhecer ou, caso contrário, ele não é conhecido e, se assim for, jamais poderemos achá-lo, uma vez que, por nada saber

---

<sup>4</sup> É frequentemente apontado que a palavra *eidos*, palavra que Platão utiliza conjuntamente com o termo *idea* para nomear as formas ou idéias, significa no uso ordinário “aspecto visual”, o como a coisa se mostra para a visão. Heidegger observa a violência que Platão faz à linguagem ordinária --e isto é válido para toda linguagem autenticamente filosófica-- quando exige que se entenda por *eidos* não o aspecto visível da coisa, mas aquilo que a determina como sendo de tal ou qual modo, determinação que não é presente aos olhos, mas à inteligência (Cf. Heidegger, M., “La question de la technique” em *Essais et conférences*, trad. André Préau, ed. Gallimard, Paris, 1988, p. 27).

dele, não poderíamos reconhecê-lo como aquilo que procuramos. O paradoxo expressa, poder-se-ia dizer, as duas situações extremas: a de conhecimento completo e acabado, e a de total ignorância. Em ambos os casos, a busca do conhecimento é desprovida de sentido. Sócrates responderá a Mênon com o famoso mito da *anamnesis*, a rememoração na qual a alma deve se engajar para fazer presente aquilo que, embora esquecido, ela já sabe.

A história que Sócrates narra a Mênon é bem conhecida:

“A alma, é pois, imortal; renasceu repetidas vezes na existência e contemplou (*eorakya*) todas as coisas existentes tanto na terra como no Hades e por isso não há nada que ela não tenha conhecido <*mematheken*>! Não é de espantar que ela seja capaz de evocar à memória a lembrança de objetos que viu anteriormente e que se relacionam tanto com a virtude como com as outras coisas existentes.”<sup>5</sup>

Costuma-se interpretar essa passagem como o primeiro esboço da teoria das idéias —daí que se considere o *Mênon* como o primeiro dos diálogos da maturidade. Assim interpretada, poder-se-ia dizer que se trata de um “mito de queda”: a alma de cada um de nós é imortal, tendo vivido uma vida pregressa não na presença das coisas deste mundo, múltiplas e sujeitas a toda sorte de mutabilidade, mas perante as próprias realidades, unas e imutáveis. Nessa vida anterior, a alma estava inteiramente familiarizada com essas realidades, conhecendo-as integralmente. Entretanto, esse conhecimento pleno é esquecido no momento em que a alma “encarna” num corpo e cai, por assim dizer, no mundo sensível, mundo onde o que é, não é plenamente, pois carrega a marca do não-ser (*me on*) —do devir, da multiplicidade e da dissimulação. É por causa dessa amnésia, desse esquecimento, que ocorre a paradoxal situação de podermos reconhecer aqui e ali atos virtuosos e não podermos, quando se pede que apontemos essa marca que é responsável pela virtude do ato virtuoso, dar resposta satisfatória alguma. Assim, o esquecimento da alma, o fato de não sabermos dizer o que seja, por exemplo, a virtude em si, esse esquecimento não deve ser entendido como completa ignorância, um nada saber do

---

<sup>5</sup> *Mênon*, 81 c.

que é. Se assim fosse, se a alma estivesse absolutamente “alheia” a toda compreensão do que seja a virtude, a este respeito vazia e fechada sobre si mesma, nós, homens “encarnados”, sequer poderíamos encontrar algum exemplo de virtude. Em vocabulário mais moderno, poder-se-ia dizer que a alma sensivelmente condicionada sabe julgar, reconhecer este ou aquele particular, mas não sabe dizer explicitamente qual é a regra que lhe permite fazê-lo.

Se de fato essa interpretação não encontra, no próprio *Mênnon*, completo apoio, uma vez que ali, citando Píndaro e os “poetas divinos”, fala-se de sucessivas vidas, tanto na Terra quando no Hades, sem postular outro mundo transcendente, ela é, entretanto, bem fiel ao que num diálogo posterior, o *Fedro*, Platão afirmará.<sup>6 7</sup> Ali, nos é dito:

“A alma que nunca contemplou (*ídousa*) a verdade (*ten aletheian*) não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: é que a inteligência do homem deve se exercer segundo aquilo que se chama Idéia (*eidós*); isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações (*pollón aistheseon*) à unidade racional (*logismoi ksynairoumenon*). Ora, esta

<sup>6</sup> Em Platão, a representação do Hades aparece, se comparada à representação homérica, fortemente transfigurada: enquanto em Homero a região do Hades corresponde ao âmbito da ocultação onde as almas desencarnadas estão submetidas ao esquecimento, constituindo isto, em si mesmo, uma espécie de punição --mesmo que não de caráter moral e sim cósmico--, em Platão se dá uma inversão. Assim, apesar de às vezes Platão apresentar o Hades segundo o feitiço tradicional --tenho em mente a própria "Alegoria da Caverna" onde o habitat subterrâneo da caverna é comparado ao Hades, através de uma referência à *Odisséia*--, em outros momentos o Hades passa a ser a região onde as almas, livres da "prisão do corpo", irão habitar na vizinhança dos deuses, antecipando de algum modo a noção cristã de paraíso.

<sup>7</sup> Os modelos com que a reminiscência é trabalhada nos dois diálogos são diferentes. A construção no primeiro diálogo, *Mênnon*, obedece à seguinte lógica, mesmo que não o faça de modo explícito: a alma é imortal, o que quer dizer que ela fez o trânsito, entre o Hades e o mundo visível, infinitas vezes; uma vez que os estados de coisas a serem “vistos” são em número finito, deduz-se necessariamente que ela já deve ter tido ocasião de contemplá-los todos. (Semelhante construção lógica aparece também em Nietzsche no que se conhece sob o nome de argumento cosmológico do Eterno Retorno: o tempo é infinito e os estados de coisas possíveis são finitos, logo, eles em algum momento necessariamente devem voltar a se repetir.) Na construção, tal qual aparece em *Mênnon*, o que a alma contemplou nas suas vidas pregressas não são as idéias (o que leva a supor que tal teoria é posterior à da reminiscência), mas todas as coisas do mundo visível. No *Fedro*, com a teoria das idéias já explicitamente formulada, o mito da reminiscência assume a forma de uma queda do inteligível (composto de entidades simples e imutáveis) para o visível, concebido agora como constituído de múltiplas cópias de cada entidade inteligível, cópias estas compostas e mutáveis.

faculdade não é mais do que a recordação das verdades eternas que a nossa alma contemplou <...>”.<sup>8</sup>

E, pouco depois:

“<...> a alma humana, dada a sua própria natureza, contemplou o ser verdadeiro (*ta onta*). De outro modo nunca poderia entrar num corpo humano. Mas as lembranças desta contemplação não se despertam em todas as almas com a mesma facilidade. Uma apenas entreviu o ser verdadeiro; outra, após sua queda, foi impelida pela injustiça, e esqueceu os mistérios sagrados que um dia contemplou.”<sup>9</sup>

Considerada sob um primeiro aspecto, a doutrina da reminiscência legítima que faça sentido procurar a definição, no caso, saber o que seja a virtude, isto é, buscar o um, comum e subjacente a todo ato virtuoso. No momento em que ela é formulada, no diálogo *Mênon*, ela interdita à personagem do mesmo nome a possibilidade de desistir da busca de saber o que seja a virtude, baseando-se no argumento, expresso no paradoxo, de que semelhante busca seria insensata, pois estaria fadada ao fracasso de antemão.<sup>10</sup> Nos termos da primeira parte da passagem

---

<sup>8</sup> *Fedro*, 249 b.

<sup>9</sup> *Fedro*, 249 e.

<sup>10</sup> O que motiva Mênon a enunciar o paradoxo é dissimular seu desejo de desistir da inquirição socrática, evitando que essa desistência apareça como uma “covardia”, e sim como algo de direito, diante dos que assistem a conversa. Lembre-se que Mênon, como discípulo de Górgias, ressentido da fraqueza da sua performance, pois tendo dito saber o que era a virtude, foi obrigado por Sócrates a reconhecer não possuir esse saber. Declarando-se enfeitado e drogado por Sócrates, compara-o com a raia elétrica que paralisa a presa para dela apoderar-se. Com esta comparação visa incriminá-lo por fazer uso de ardis maldosos. A isto Sócrates responde: “Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros. <...> Também agora, a propósito da virtude, eu não sei o que ela é; tu entretanto talvez anteriormente soubesses, antes de me ter tocado; agora porém estás parecido a quem não sabe. Contudo, estou disposto a examinar contigo, e contigo procurar o que ela possa ser.” (Cf. 80<sup>a</sup>-d). É neste momento que Mênon, encorajado pela resoluta afirmação socrática sobre a própria ignorância acerca da questão, introduz o paradoxo, com o claro intuito de tornar menos desonroso o desejado fim da conversa. Afinal o que esta aí a se fazer procurando a definição de algo que ninguém conhece? Não é verdade que, se por ventura alguém, sabe lá como, enunciasse a definição apropriada, não haveria, nessas condições, quem a pudesse reconhecer como tal? É isto que Mênon tenta infundir nos ouvintes: semelhante conversa é inteiramente desprovida de sentido.

do *Fedro* acima citada, esta legitimação soa da seguinte maneira: é possível elevar-se das múltiplas sensações à unidade racional, porque essa unidade já foi contemplada pela alma e o exercício em que esta “elevação” consiste não é outra coisa senão rememoração.<sup>11</sup>

Este primeiro aspecto da doutrina da reminiscência legítima, como dissemos, a possibilidade de que a alma alcance a definição a partir da multiplicidade de instâncias particulares, através de uma atividade com cuja atualização se ocupa Platão nos diálogos de juventude, conhecidos como socráticos ou aporéticos. Neles, como bem assinala Hannah Arendt, a possibilidade de um exercício correto do juízo — chamado, na linguagem platônica, de opinião verdadeira —, não é problematizado, mas sim tomado, em linhas gerais, como inconteste. No diálogo *Mênon*, Sócrates afirmará que não é necessário que um homem saiba o que é a virtude (isto é, que conheça a definição) para ser virtuoso: sua alma, mesmo que de modo não absolutamente presente e transparente a ela, possui a orientação que lhe permite discriminar entre o ato virtuoso e o não virtuoso. O apelo recorrente ao contra-exemplo por parte de Sócrates, com o fim de mostrar a insuficiência da definição apresentada pelo interlocutor, é disto testemunho.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> A expressão *pollon aistheseon* (traduzida aqui por “multiplicidade das sensações”) pode induzir a erro. A sensação aqui em questão é acompanhada de discurso e comporta para Platão, como veremos adiante, um grau de inteligibilidade. Esta advertência caminha na direção de não conceber essa “multiplicidade das sensações” como o “múltiplo da intuição” tal qual aparece em Kant, isto é, uma multiplicidade organizada espaço-temporalmente, mas sem ainda estar submetida ao conceito e, portanto, carente da possibilidade de ser submetida a qualquer elemento discursivo. A multiplicidade das sensações são os múltiplos homens, os múltiplos vermelhos presentes nas coisas, etc., etc. que se oferecem aos sentidos acompanhados de opinião (*doksa*).

<sup>12</sup> Um exemplo retirado deste mesmo diálogo: diante da definição de virtude apresentada por Mênon — a saber, que a *areté* consistiria em conseguir para si as coisas belas e boas — Sócrates o refuta dizendo que se tal definição fosse correta, qualquer ladrão, então, seria virtuoso, pois a riqueza é uma bela e boa coisa. Mênon imediatamente recua e tenta corrigir sua definição acrescentando que a conquista das coisas belas e boas deve ser de modo justo e honesto. Aqui o contra-exemplo ainda é um gênero, o gênero dos atos que envolvem o roubo, e que não poderia legitimamente ser incluído no gênero mais geral dos atos virtuosos, impedimento este inconteste. Entretanto, no *Laques*, o contra-exemplo já é um particular: se a definição apresentada por Laques fosse correta (a saber, que corajoso é aquele que se mantém em seu posto firme contra o inimigo, sem dele fugir), então o feito dos lacedemônios em Platea (quando em lugar de esperar os persas nos seus postos, lhes deram as costas e, ao desmancharem os persas suas fileiras, os atacaram) não poderia ser considerado corajoso, o que contraria o bom-senso de todos os presentes (*cf. Laquês*, 190d).

Se, como sustenta uma opinião bastante generalizada, os diálogos de juventude de Platão expressam com razoável fidelidade o ponto de vista socrático, pois ainda o pensamento próprio do discípulo que se tornaria, mais tarde, senão o maior, um dos maiores pensadores de Ocidente, estaria em cerne, então é bem plausível pensar que a ausência de problematização da questão do juízo correto é uma marca socrática e não platônica. O fato de que Sócrates tenha sido, até onde sabemos, um cidadão orgulhoso de pertencer à *polis* ateniense, parece ser um sinal da sua crença na capacidade dos seus pares para julgar corretamente, conseguindo formar e expressar, em relação às próprias ações e ao juízo das ações de outrem, opiniões verdadeiras.<sup>13</sup>

Seja como for, é claro que o principal papel da doutrina da reminiscência, se considerada a partir dos diálogos de juventude, é o de dar sentido ao exercício do que se costuma chamar “dialética ascendente”, aquela elevação da multiplicidade da sensação à unidade racional de que a primeira parte da citação de *Fedro* nos fala. Como dissemos acima, Sócrates, ao responder a Mênon o paradoxo da impossibilidade da busca do conhecimento com a primeira formulação da *anamnesis*, aspira apenas a legitimar tal exercício. Isto fica claro pouco adiante no diálogo quando, depois da interrogação do menino escravo, com cautela em relação ao mito que acabara de formular, diz a Mênon:

“Alguns outros pontos desse argumento <presentes no mito da reminiscência>, claro, eu não afirmaria com grande convicção. Mas que, acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem, seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se

---

<sup>13</sup> Esta linha de interpretação, que distingue na obra platônica uma primeira fase, propriamente socrática, de uma fase posterior, onde Platão formularia suas próprias doutrinas, é seguida por Arendt toda vez que analisa essa obra. Para ela, o evento crucial para a formulação da filosofia política platônica, que se distanciaria da posição socrática em relação à *polis*, presente nos primeiros diálogos, é o julgamento e a condenação de Sócrates. Segundo Arendt, o choque que a morte de Sócrates teria produzido em Platão desdobrar-se-á, mais tarde, num pensamento extremamente crítico das leis que organizam a cidade, leis que seriam responsáveis pelo juízo errado que os cidadãos são capazes de formar em relação aos assuntos públicos. A partir desse momento, a questão da possibilidade do erro e de como dele se precaver tornar-se-ão, questões decisivas, no Platão maduro. Em linhas gerais, estamos acompanhando esta leitura da obra platônica.

acreditássemos que, as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar —sobre isso lutaria muito se fosse capaz, tanto por palavras quanto por obras.”<sup>14</sup>

Falamos de um primeiro aspecto visado pela doutrina da reminiscência, aspecto que, na perspectiva dos diálogos de juventude, constituiria a principal razão para a sua formulação. Entretanto, há nos diálogos que se seguem, os chamados da maturidade, um segundo aspecto que se tornará central: como é possível julgar corretamente, evitando a errância que o esquecimento da “unidade racional” provoca nos mortais encarnados. A seguinte parte da passagem do *Fedro* acima citada, fala de dois tipos de queda: a da alma que, devido ao esquecimento, com muita dificuldade lembra do ser verdadeiro que outrora contemplou, e a segunda, a da alma que se extravia na injustiça e esquece as coisas sagradas antes contempladas. A primeira destas almas, a que apenas esqueceu o que outrora contemplou, mas que não foi impelida para a injustiça, é a do homem cordato e justo que, mesmo não recordando plenamente o que fora contemplado, age de acordo com as “coisas sagradas”. Trata-se do homem dos primeiros diálogos, que é capaz de se orientar pelos modelos, mas não capaz de explicitá-los. Mas, logo a seguir, Platão fala de um segundo tipo de almas, aquele que foi preso de um poderoso esquecimento, almas impelidas para a injustiça e que vivem extraviadas. São estas almas, para Platão não em número pequeno, haja vista a decadência da cidade expressa no julgamento e condenação de Sócrates, que colocarão o problema do erro e de como preservar-se dele. O

---

<sup>14</sup> Cf. *Mênon*, 86b-c. Parece-me que as coisas com as quais Sócrates não quer se comprometer, pois não poderia afirmá-las “com grande convicção”, são os aspectos doutrinários do mito: a efetiva imortalidade da alma, a existência do Hades como âmbito onde as almas desencarnadas esperam uma nova volta ao mundo dos vivos, etc., etc. Em contrapartida, toda a ênfase é dada ao valor intrínseco que a procura por conhecer aquilo que não se sabe, no caso em questão, o que é a virtude, possui. Novamente, fazendo referência à interpretação arendtiana da figura socrática, nos diálogos de juventude —e também, neste sentido, também no *Mênon*—, o exercício da busca das definições que expressariam aquelas “medidas secretas que estão na alma” (Sólon) e que orientam nossos juízos, não parece ter outro propósito do que alcançar uma vida plenamente vivida, pois uma vida sem este tipo de interrogação seria tolhida, vivida apenas em parte. O pensamento aparece, no seu puro elemento interrogativo, como elemento indispensável a uma vida feliz, como exigência para alcançar a *eudaimonia*. Bem diferente aparece o Sócrates do *Fédon*, imperturbável diante da iminência da morte, por ter a plena convicção de que esta o libertará do fardo do corpo, franqueando-lhe a verdadeira vida. Ali a morte é assumidamente o remédio para a indigência de se ter um corpo: “Devemos um galo a Asclépio”.

pensamento que até aí assumia o caráter de mera interrogação, ingrediente fundamental para uma vida feliz, passará a ser visto como visando resultados técnico-práticos.<sup>15</sup>

Falando desse passo decisivo para a constituição da metafísica, e no horizonte da discussão acerca da essência do que seja o agir,<sup>16</sup> que se estabelece com Sartre na carta “Sobre o Humanismo” a Jean Beaufret, diz Heidegger:

“O pensar não é apenas *l’engagement dans l’action* em favor e através do ente, no sentido do efetivamente real da situação presente. O pensamento é *l’engagement* através e em favor da verdade do ser.<...> Para primeiro aprendermos a experimentar, em sua pureza, a citada essência do pensar, o que significa, ao mesmo tempo, realizá-la, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles. O próprio pensar é tido, ali, como uma *tékhne*, o processo da reflexão a serviço do fazer e do operar. A reflexão, já aqui, é vista desde o ponto de vista da *práxis* e *poiesis*.”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Uso aqui a expressão “técnico-prático” em referência direta ao sentido aristotélico dos termos *poiesis/tekhne* (um uso do entendimento com vista a ações que têm o fim em outro) e *práxis* (um uso do entendimento com vista a ações que têm o fim em si mesmo), distinção entre o agir que produz algo ou um estado de coisas, de um lado, e o agir ético-político, de outro, que visa o aprimoramento da própria alma. Em Aristóteles, estes dois usos se contrapõem ao uso teórico que não visa nenhum agir, nem em outro, nem em si mesmo, sendo puramente contemplativo.

<sup>16</sup> “Conhecemos o agir apenas como o produzir de um efeito. Sua realidade efetiva é avaliada segundo a utilidade que oferece. Mas a essência do agir é consumir (*vollbringen*). Consumar significa: desdobrar alguma coisa até a plenitude de sua essência: levá-la à plenitude, *producere*. Por isso, apenas pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é. O que, todavia, “é”, antes de tudo, é o ser. O pensar consuma a relação do ser com a essência do homem. <...> Não é por ele irradiar um efeito ou por ser aplicado que o pensar se transforma em ação. O pensar age enquanto se exerce como pensar. Este agir é provavelmente o mais singelo e, ao mesmo tempo, o mais elevado, porque interessa à relação do ser com o homem”. (Cf. “Sobre o Humanismo” in Heidegger, col. “Os Pensadores”, Ed. Victor Civita, São Paulo, 1984, p. 149). A carta, como se vê a partir destas linhas iniciais, pretende mostrar que a ação, no sentido mais essencial, não é relativa aos entes, não visa “mudar o mundo” através de ações que busquem efeitos aos quais se aspira. O pensamento como interrogação que guarda e cuida do ser é a suprema forma de ação e, dizemos nós, a forma mais efetiva, porque radicalmente mais transformadora, na medida em que possibilita, sem urgências e afobamentos, a abertura de “novos mundos”.

<sup>17</sup> *Idem*, pp. 149 e 150.

Sabemos que Aristóteles reservou para o pensamento não engajado em nenhuma ação sobre os entes (seja na produção de utensílios ou na mudança de estados naturais —*poiesis*—, seja no aprimoramento de estados anímicos —*práxis*; ver nota 15, *supra*) o lugar mais eminente no exercício das atividades da alma, mas ao fazê-lo, longe de restituir-lhe a dignidade que lhe é própria, abriu a porta para a idéia de que essa atividade é animada pela diletância e indiferença em relação ao mundo e aos outros homens, como se o autêntico cuidado com o mundo pudesse prescindir dela. Desde então, como bem aponta Heidegger, o pensamento sente-se na obrigação de defender-se dos empreendimentos científicos ou ético-políticos que buscam, e muitas vezes, efetivamente, alcançam, resultados tangíveis, mais ou menos imediatos. Afirma Heidegger:

“A caracterização do pensar como *theoria* e a determinação do conhecer como postura teórica já ocorrem no seio da interpretação técnica do pensar. É uma tentativa reacional, visando a salvar também o pensar, dando-lhe ainda uma autonomia em face do agir e operar. Desde então, a “Filosofia” está constantemente na contingência de justificar sua existência em face das “Ciências”.<sup>18</sup>

A “Filosofia” que busca aplicabilidade e engajamento na situação presente, pondo-se a serviço, seja da informatização dos diversos âmbitos da existência humana (sob a forma da disciplina da “Lógica”), da investigação da natureza (uma vez que ela pode propor novos e interessantes *insights* para a pesquisa), da resolução de impasses ético-políticos (em termos de justificação ou crítica de ações nos domínios da política, da saúde, da educação, etc.), do provimento de “novas idéias” para a produção nas artes, da “terapia”, que espera dela auxílio para encontrar procedimentos capazes de lidar com os inúmeros sofrimentos que o mundo contemporâneo impõe ao homem, a “Filosofia” nestes inúmeros e variados papéis, permanece sempre técnica, e isto quer dizer, fora do elemento do autêntico pensamento. Que ela possa, de fato, exercer estes papéis, buscando salvar-se da acusação de diletância e gratuidade, é da sua própria essência enquanto “Filosofia”,

---

<sup>18</sup> *Idem*, p. 150.

pois na sua certidão de nascimento está este caráter técnico. É dele que estamos falando aqui, quando apontamos para a passagem dos diálogos platônicos de juventude para o Platão da maturidade.

A preocupação de que o pensamento possa orientar a ação e seu ajuizamento fornecendo padrões gerais, evitando, assim, a errância, recoloca em termos diferentes a questão do acesso aos mesmos. Pois, se antes, o juízo efetivo que os homens fazem das ações era um bom guia para fazer presente a unidade esquecida, oferecendo um chão seguro a partir de onde iniciar a interrogação e permitindo que a ele se volte com o objetivo de corrigir os possíveis desvios (através dos muitos tipos de contra-exemplos), agora este chão mostra-se escorregadio: seria necessário saber previamente quais são os juízos particulares corretos, separando-os dos errados, para que este chão fosse um ponto de partida seguro. A “elevação” dos muitos para o um, isto é, o movimento de recoleção ascendente, já não mais garante o acesso àquela unidade. Esta garantia agora passará a exigir um acesso à unidade racional de natureza diferente da do *logos*, pois a crença naquele livre trânsito entre os muitos e o um, que também comportava um prestar contas do um conquistado aos muitos que ele deveria incluir como instâncias, caíra em descrédito.

A constatação de que o julgar acerca dos particulares não desemboca necessariamente num juízo unívoco insinua que nas mais simples experiências está inserida também uma recoleção entre os muitos e o um. Aquilo que parece dar-se numa apreensão direta da coisa, sem qualquer envolvimento do pensar, carece desta suposta lisura. E se este é o caso, pressente-se um enigma, enigma que será experimentado pela metafísica como um desafio cuja não “resolução” ofende o próprio entendimento. O imperativo de fugir dele interditará a experiência do próprio ser do homem como aquele que interroga, graças à dádiva que o próprio enigma lhe concede. Talvez o modo mais freqüente em que esta fuga se manifesta seja como repreensão da circularidade que, sob a expressão “círculo vicioso”, o suposto pensamento lógico entende como falha passível de ser superada. Deste estado de

coisas nos fala Heidegger na sua conferência “A Origem da Obra de Arte”, referindo-se à pergunta pela essência da própria arte:

“O que é a arte, é necessário apreendê-lo a partir da obra. O que é a obra apenas o saberemos através da compreensão da essência da arte. Não é claro que caímos num círculo vicioso? O bom senso ordena evitar este círculo que desafia a lógica. A arte, acreditamos poder apreendê-la a partir das obras de arte, em uma contemplação comparativa. Mas como estarmos certos que são realmente obras de arte aquelas que submetemos à semelhante comparação, se não sabemos de antemão o que é a arte ela própria? <...>O acúmulo de um grande número de obras, assim como a dedução a partir de princípios se mostram aqui igualmente impossíveis: aquele que as pratica não faz senão se iludir a si próprio.

É, pois, necessário percorrer resolutamente o círculo. Isto não é nem um passo em falso, nem uma indignação. O engajar-se em tal caminho é a força do pensamento e permanecer nele é sua festa, admitindo que pensar seja um ofício. Não apenas é circular a primeira caracterização da obra pela arte e da arte pela obra; cada caracterização que intentemos circulará nesse círculo.”<sup>19</sup>

O que aqui, referindo-se às obras de arte, parece incontestado, dada a recorrente controvérsia em relação ao caráter artístico da maior parte das obras do acervo dos museus de arte contemporânea, talvez seja apenas o caso onde se torna patente de modo mais extremo este estado de coisas. Num sentido mais geral, é bem possível que a crise do juízo que hoje experimentamos ao tentar discriminar o certo do errado, em que pesem as legítimas preocupações que ela produz, não tenha feito outra coisa que trazer à luz o hiato entre o um e os muitos, hiato que impede as tentativas de fundamentação de uns pelo outro (digamos, a fundamentação de “cima para abaixo”), ou o seu contrário, de alcançar o um, percorrendo os muitos (“de baixo para acima”).<sup>20</sup> Que a tradição do pensamento metafísico o tenha subtraído da investigação, através da formulação da noção de fundamento incondicionado do ser e

<sup>19</sup> M., Heidegger, “L’origine de l’oeuvre d’art” in: *Chemins que ni mènent nulle part*, ed. Gallimard, Paris, 1980, pp. 14-15.

<sup>20</sup> O arremedo que tenta dissimular a frustração da primeira destas tentativas mostra-se na expressão tantas vezes ouvida de que “no fundo, cada um sabe o que é certo e o que é errado”, como se as perplexidades que enfrentamos fossem fruto de um capricho. Já, as tentativas de fundar o âmbito ético-político na noção de consenso, são no meu entender, arremedos da frustração da segunda das tentativas.

do pensar (isto é, da idéia de Deus), noção que associada à de autoridade constitui sua rota de fuga, certamente é responsável pelas cores dramáticas que assumiu, e ainda assume, a constatação da morte de todos os valores. Para a análise presente, este fato pode ser um indício do que está em jogo na passagem do pensamento pré-socrático para o pensamento platônico e até mesmo, em nosso entender, pode fornecer uma chave de compreensão para a gênese interna do próprio pensamento platônico.

O enigma da diferença, irredutível entre o um e os muitos (que aqui também chamamos de hiato), é muito bem expressa no seguinte exemplo que Heidegger atribui a Hegel, para caracterizar a generalidade do geral, exemplo que, pela sua aparente trivialidade, pode propiciar a serenidade necessária para um olhar desassombrado deste estado de coisas:

“<...> alguém deseja comprar frutas num mercado. Pede frutas. Estende-lhe maçãs, peras, exibem-lhe pêssegos, cerejas, uvas. Mas o comprador recusa o que lhe é apresentado. A todo custo, ele quer conseguir frutas. Ora, o oferecido, entretanto, é, em cada caso, frutas, não obstante, se constata: não há frutas para comprar.”<sup>21</sup>

Na singeleza e clareza do exemplo, a diferença está manifesta na constatação indiscutível de que “o oferecido é, em cada caso, frutas” e que, “não obstante, constata-se que não há frutas para comprar”. Que quer isto dizer? O modo em que o geral se manifesta como fenômeno não se dá em nenhum lugar no ente e, entretanto, há uma manifestação dele, manifestação que provavelmente é o que está em jogo na série de maçãs, peras, uvas, etc., exibida pelo comerciante. O geral, como um dos modos em que o ser se manifesta, faz presente maçãs, peras e uvas como frutas e, entretanto, esconde-se na presença de cada uma delas como entes que são. Poder-se-ia argumentar, acompanhando o exemplo, que se o comprador procurasse, em lugar de frutas (um universal genérico), apenas maçãs (um tipo de universal que remete a uma única espécie), a coisa aconteceria de maneira diferente, pois ao pedir “quero maçãs”, obteria do comerciante as ambicionadas maçãs. Mas também neste

<sup>21</sup> Cf. . “A Constiuição Onto-Teológica da Metafísica” in *Heidegger*, col. “Os Pensadores”, Ed. Victor Civita, São Paulo, 1984, p. 199.

caso, o que o comprador ambiciona comprar (a espécie “maçãs”) não é o que encontra no mercado, e sim estas ou aquelas maçãs particulares.

Se pensada a partir da interrogação mais radical que a metafísica empreendeu, a saber, a da pergunta pelo ente enquanto ente (*to on he on*), esta irreduzível diferença enuncia-se como diferença entre o ser e o ente (compreendido o ente como os *panta* considerados em sua totalidade e o *hen* como o ser, a mais geral das “unidades racionais”, que tudo perpassa, fazendo o ente ser). O ser manifesta-se como aquilo graças ao que o ente faz-se presente, mas esta presença não é um aparecer que se acresce a algo que pré-existia, à qual se junta agora o aparecer, graças à intervenção do ser. Não, esta presença é o próprio ser. E, entretanto, o ente assim presente não coincide com o ser, ele o esconde. Se assim não fosse, se o ente coincidissem com o ser, nenhuma interrogação (do tipo que for) se levantaria, e o ser não se manifestaria de modo algum. Para o pensamento que representa é tentador conceber que a diferença que acrescenta o ser, ao ente que ali está, é uma obra do entendimento. Diz Heidegger:

“Aceitemos uma vez que a diferença é acréscimo de nossa representação, então surge a questão: um acréscimo destinado a que? Responde-se: ao ente. Bem. Mas que quer dizer isto: “o ente”? Que outra coisa significa senão: tal coisa que *é*? Assim abrigamos o presumido acréscimo, a representação da diferença, junto ao ser. Mas “ser” mesmo diz: ser que é *ente*. Já encontramos ente e ser em sua diferença lá para onde deveríamos levar a diferença como suposto acréscimo.”<sup>22</sup>

O enigma desta diferença que não pode ser objetivada pelo pensamento pode ser apenas indicado por esta situação:

“<O pensamento representativo é de tal modo> organizado e constituído que ele aplica, por assim dizer, antecipadamente, em toda parte, além do uso de seu intelecto e, contudo, dele emergindo, a diferença entre o ente e o ser.”<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *Idem*, p. 197.

<sup>23</sup> *Idem*, *ibidem*.

A diferença encontrada “antecipadamente e em toda parte, além do uso de seu intelecto”, indica uma transcendência, assinala que ela está fora do intelecto, e, estando fora, isto é, independente dele, parece natural que seja algo subsistente por si (o ser em si mesmo). Mas, o fato dela apenas e somente emergir do uso do intelecto, isto é, de tornar-se fenômeno graças a ele, faz parecer que ela é posta pelo intelecto (o ser como representação). Entre estes dois pontos transitou a metafísica, sem considerar o estado de coisas no seu conjunto. Fazê-lo significaria perguntar: “de onde surge o ‘entre’ no qual a diferença deve, por assim dizer, ser inserida?”<sup>24</sup> Tal questionamento levaria a pensar a própria diferença enquanto diferença, isto é sair do pensamento metafísico, para pensar a sua essência.<sup>25</sup>

O pensamento platônico, ao se deparar com o erro no juízo, em lugar de se orientar para o enigma originário acima apontado, formulou uma resposta que acreditou poder assegurar-se de não cair na errância e, com isto, deu início a obliteração do enigma. Tal resposta foi forjada a partir do apelo que o ser do ente envia como *eidos*, a saber, como o aspecto imediatamente acessível da coisa e que é responsável pelo que ela é. O fato de que os entes naturais (astros, plantas, animais, etc.), oferecem um *eidos* permanente (embora sejam múltiplos e, sob certos outros aspectos, diferentes e estejam também submetidos à geração e ao perecimento), levou a considerar que isso que os faz ser o que eles são seja uma espécie de modelo sempre idêntico e absolutamente permanente que, de algum modo está neles, e que a alma apenas capta. Em apoio deste apelo veio, desde cedo, a familiar experiência da produção (*poiesis*, aqui no sentido limitado de fabricação), onde o artífice contempla mentalmente um modelo e, tomando ele como guia, produz, dando forma à matéria, uma série virtualmente ilimitada de cópias. O tipo de acabamento que a coisa

---

<sup>24</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>25</sup> A direção em que apontam estas reflexões, também é indicada pelo *hen/panta* do fragmento 50 de Heráclito de Éfeso (quando afirma que “não dando ouvidos <a ele, Heráclito>, mas ao *logos*, é sábio concordar: um/tudo *-hen/panta*”), se no *logos* se ouve (aquilo que o pensamento dos homens deve escutar, e assim, recolher dizendo o mesmo *-homologeîn*, concordar-) a diferença entre o *hen* e os *panta*. Na clarificação deste fragmento trabalha Heidegger em *Logos*, presente em sua obra “Ensaio e Conferências”.

fabricada apresenta, e que responde ao modelo que orientou o artífice na fabricação, iluminou, à sua maneira,<sup>26</sup> o modo de ser dos entes naturais. Como veremos, já em Platão, no seu *Timeu*, aparece, explicitamente, pela primeira vez, a idéia de que o todo do *kosmos*, no que ele possui de regular e regrado, pode ser pensado como produzido por um artífice, a partir de modelos por ele contemplados. A inteligibilidade presente no *kosmos* é compreendida, deste modo, como tendo sua origem na perfeição de um modelo que orienta sua geração e no saber deste artífice fabricante (*demiurgos*) para acompanhar sem desvios o modelo.

De outro lado, a lisura experimentada em juízos tais como “aquilo é uma estrela”, “isto é uma árvore”, “isto é um cavalo” ou “isto é uma lança”, parecia não exigir explicação que fosse além do que uma impressão (*pathematon*) produzida na alma por este modelo. Os exemplos de erro perceptivo, nesses casos, ou são claramente excepcionais (por ex. o do doente que bebe o vinho e o sabe amargo, ou o daltônico que confunde o verde e o vermelho), onde a recorrência do padrão (no próprio doente e/ou nos outros) permite julgá-los como errados, ou são produzidos pela arte, um tipo de *poiesis* que não tem por objetivo a utilidade, mas apenas “bajular os sentidos”, produzindo cópias intencionalmente enganosas (por ex. as uvas de Zeuxis, o pintor que pinta uvas tão naturalisticamente que as próprias aves vão bicá-las, ou o arquiteto que faz colunas levemente bojudas para que, de um ponto de vista determinado, pareçam perfeitamente cilíndricas). Os outros erros perceptivos, os mais frequentes, porque ocasionados pela distância espacial (por ex. o tomar, ao longe, uma pessoa por outra), ou por empecilhos que ocasionam uma impressão fraca (por ex. névoa), são corrigíveis pelo próprio juízo perceptivo, bastando uma certificação mais apurada, oferecida novamente pela percepção (por ex. chegar mais próximo do objeto, afastando os eventuais obstáculos à percepção).<sup>27</sup>

<sup>26</sup> “À sua maneira”, porque a *physis*, como princípio dos entes naturais, não guarda apenas a forma como modelo, mas também o princípio do seu movimento, isto é, da sua geração e perecimento. As coisas produzidas pela mão do homem, através da fabricação, uma vez “acabadas” não possuem movimento em si mesmas, mas devem à matéria retirada da natureza (e, nesse sentido, também à *physis*) a razão da sua corrupção.

<sup>27</sup> É este tipo de percepções, as percepções pouco intensas, o primeiro a ser responsabilizado pelo erro no conjunto da argumentação desenvolvida por Descartes nas *Meditações Metafísicas*. Quando

À luz deste apelo do ser que, como acima notamos, está fortemente enraizado na lisura experimentada no juízo dos entes naturais e fabricados, o julgar das ações humanas não encontra uma referência evidente, uma vez que nele o elemento discursivo do juízo se faz presente de modo muito mais ostensivo. Esse fato parece não ter sido nem um pouco irrelevante para o pensamento de Platão, haja vista o acolhimento nos diálogos de juventude da preocupação central de seu mestre por este âmbito da existência humana, preocupação que, ao que tudo parece indicar, fez sua de modo a acompanhá-lo até o fim da vida, tendo em consideração os últimos diálogos, e mais precisamente *Leis*. Seja como for, como bem afirma Hannah Arendt, a filosofia política platônica concebeu o domínio das ações humanas, a própria ação e o espaço público em que ela se desdobra, sob o mesmo modo que compreende o fabricar: a contemplação do que seja a justiça e as diferentes virtudes permitiria a formulação de leis que, secularmente, modelariam a natureza dos homens, tornando as comunidades políticas cópias cada vez mais fiéis do que seria a *polis* ideal. Os enormes problemas que levantou um tal projeto no mundo grego —basta pensar na experiência de Platão em Siracusa— levou Aristóteles a reservar para a excelência ético-política um saber de natureza diferente que o saber teórico, válido este último para o conhecimento da natureza, das matemáticas e das entidades supra-sensíveis (o motor imóvel e as divindades que movem as diferentes esferas que constituem o *kosmos*). Se no âmbito das ações relativas à fabricação (*poiesis*), o saber da *tekhne*, ao lidar com os particulares, ainda exige o conhecimento das formas universais que a orientam no seu fazer, em Aristóteles, no âmbito da *práxis*, essa referência a formas universais será abandonada em favor de um saber que deve considerar de modo eminente as situações particulares e contingentes.

Apontamos acima, em relação ao *Mênnon*, que a postulação da reminiscência serve apenas para dar sentido à atividade interrogativa, sem que seja

---

prosseguindo no caminho da dúvida, afirma que, em princípio, acerca de percepções nítidas como a responsável pelo enunciado “tenho duas mãos” não caberia duvidar, Descartes está reproduzindo o modo de pensar clássico a que aqui estou aludindo. Como se sabe, será o argumento do sonho que estenderá a dúvida a todas as percepções provindas dos sentidos.

necessário que a mesma chegue a bom termo enunciando a definição procurada, não sendo seu caráter aporético uma falha que desqualifique todo o processo até aí empreendido. Entretanto, a aspiração a poder discriminar justificadamente as opiniões verdadeiras das opiniões falsas exigirá que a interrogação se resolva em conhecimento do padrão geral. A aporia, daí em diante, será considerada como um impasse contingente enraizado na ignorância<sup>28</sup> que, no melhor dos casos, ensina que caminhos devem ser evitados por conduzirem a becos sem saída e, no pior, escancara a ignorância reforçando o imperativo da busca do conhecimento do padrão geral. Como também dissemos acima, a orientação que o pensamento acompanhou para corresponder a esse imperativo foi o apelo que o ser dos entes naturais e fabricados lhe endereça no desvelamento do seu *eidōs*. A idéia de que aquilo que propriamente faz os entes serem é esse *eidōs*, conjuntamente com a experiência do seu fácil reconhecimento no tipo de entes acima citados, conduziu a conceber que a alma possui uma capacidade receptiva capaz de captá-lo sem mediações —aquilo que Platão chamará de *noēsis*—, sob a forma de uma afecção ou impressão produzida por ele na alma.<sup>29</sup>

O *eidōs* será para o pensamento grego, e para toda a metafísica clássica, o chão a partir do qual se compreende o ser dos entes. Ele pode subsistir separadamente dos entes visíveis, como é o caso em Platão, ou imanentemente a eles, como é o caso em Aristóteles. Mas, seja num ou noutro caso, é o aspecto recorrente dos entes, o que orientará toda investigação ulterior, pois é acompanhando-o que os entes se desvelam na sua identidade e na sua diferença. De outro lado, que a alma tenha o poder de acesso não mediado, seja às próprias idéias, como em Platão, seja a princípios do ser mais gerais, a partir dos quais ela consegue deslindar em pensamento, segundo semelhança e diferença, as formas subjacentes aos entes, como é o caso de

---

<sup>28</sup> Vide Aristóteles, *Metafísica I*, cap. 2.

<sup>29</sup> Como veremos no capítulo que segue, na famosa passagem da Linha Dividida, a alma recebe os *pathēmata* de todos os tipos de ente. Será o grau de ser e verdade dos mesmos o responsável pelo erro, pois quando este é deficiente, a alma se vê obrigada à consideração discursiva, espécie de atividade da alma fraca que suprirá, com enormes riscos, a deficiência. O termo *noūs*, antes de Platão o assumir para significar exclusivamente o órgão superior da alma que recebe a afecção das idéias, significava apenas “percepção” do que quer que fosse, isto é, indicava esse acesso que chamei de “liso”, através do qual acreditamos chegar às próprias coisas.

Aristóteles, esta crença será a contra-face que o *eidos*, assim concebido, exige da alma. Dito em outros termos, o pensamento clássico concebe suas mais altas capacidades em termos de receptividade de uma regularidade que está nos entes, manifesta no seu *eidos*. É esse arranjo entre ser e pensar que começará a ser minado com a dúvida cartesiana e que se consumará no tipo de desvelamento do ente em geral que chamamos de “tecnologia”, modo de desvelamento que ignora, conjunta e solidariamente, tanto o apelo do *eidos* como ser dos entes, quanto a existência de qualquer capacidade receptiva como mais alto poder do espírito.

No capítulo que segue abordaremos as três famosas passagens conhecidas sob o título de “Doutrina do Bem”, presentes no fim do livro VI e começo do livro VII da *República* de Platão. Nelas, os dois aspectos centrais da metafísica clássica acima apontados, a saber, a preeminência do *eidos* como sentido para os ser dos entes e, sua contrapartida, a existência de um poder da alma que pode receber fielmente este *eidos* através de um tipo de afecção, serão explicitamente tematizadas.