

## 2

### Ser e Pensar II:

### A República de Platão

#### 2.1

#### A Analogia entre o Bem (*to agathon*) e o Sol

A primeira das três passagens de República que nos ocuparão neste capítulo nos é conhecida pelo nome de “Analogia entre o Bem e o sol”. Ela é introduzida pelo que poderia ser chamado de uma “fenomenologia da visão”, uma reflexão explícita acerca do sentido visual. Trata-se de um diálogo entre Sócrates e Glauco, onde aquele chama a atenção para o fato de ser o sentido da visão melhor modelado do que os outros. Em que consistiria esta supremacia da visão? No fato de que, diferentemente da audição ou do tato —para falarmos nos sentidos tradicionalmente considerados superiores, mas, como se verá, o argumento vale também para o gosto ou o olfato—, a visão precisa, para consumir-se no ato de ver, de um terceiro termo, um “laço de uma espécie bem mais preciosa”. O que Sócrates tem em mente com essa afirmação? Que enquanto os quatro outros sentidos são “bipolares”, isto é, para realizar o ato visado somente necessitam de dois elementos, um emissor e um receptor, um agente e um paciente —o som e o ouvido, o objeto tátil e o órgão tátil, etc.—, com a visão as coisas não se passam do mesmo modo.

“Ainda que exista nos olhos a visão, e quem a possuir tente servir-se dela, e ainda que a cor esteja presente nas coisas, se não se lhes adicionar uma terceira espécie, criada expressamente para o efeito, sabes que a vista nada verá, e as cores serão invisíveis”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Platão, *República*, 507d-e.

Essa “terceira espécie” é a luz. O sol, por possuir o poder de iluminar os entes visíveis com sua luz, concede-lhes a sua visibilidade. Mas, simultaneamente, o sol realiza uma segunda concessão: dá ao olho a sua capacidade de ver com precisão. Quando se volta para objetos claramente iluminados, a visão vê nitidamente e torna-se evidente que é exata. Contrariamente, quando se volta para coisas sombrias ou escuras —por exemplo, coisas iluminadas pelo fogo ou pelo luar— a visão parece quase cega.

Platão nos apresenta, assim, a relação que se estabelece entre os três elementos envolvidos no ato da sensação visual —a saber, o olho, o objeto visível e o sol. Esse último, em razão de um duplo conceder que lhe é próprio —concessão da visibilidade ao ente visível e da capacidade de ver ao olho— permite que o olho alcance o objeto visível e o veja precisa e nitidamente.

A interpretação mais corrente da analogia<sup>2</sup> a compreende como uma transposição desta relação que se dá no mundo visível para o âmbito do mundo inteligível, o mundo das idéias. Assim, segundo esta interpretação, ao olho do corpo corresponderá o olho da mente, o *nous* ou inteligência, ao ente visível corresponderá o ente inteligível —a idéia— e, por último, ao sol, que produz luz, corresponderá o Bem que produz verdade (*aletheia*). Estabelecidas as correspondências, a analogia assim compreendida afirmará que a relação entre estes três elementos do mundo inteligível é idêntica à relação recém descrita entre aqueles elementos do mundo visível: o bem terá para com a idéia e para com a inteligência o mesmo papel que o sol tem, respectivamente, para com a coisa visível e para com o olho. Em que consiste agora, no mundo inteligível, o duplo conceder acima apontado? O Bem dá à idéia a sua verdade —o seu poder mostrar-se à inteligência, análogo ao fazer-se visível da coisa para o olho— e outorga à inteligência o seu poder de conhecer —análogo à capacidade de ver do olho corpóreo. Fazendo esta dupla concessão, o Bem permite que a inteligência compreenda a idéia —isto é, a “veja intelectualmente”.

---

<sup>2</sup> Cf. por exemplo as equivalências estabelecidas por Adam em Platão, *A República*, trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, Lisboa, p. 311, nota 38.

Embora esta interpretação da analogia reflita vários elementos que de fato são pertinentes, parece-me que há um aspecto que ela parece deixar de lado, ou pelo menos parece não explicitar. No que foi dito acima, a expressão “o inteligível” foi equiparada a um mundo separado —o mundo das idéias. Nele a alma exerce o poder de conhecer os objetos propriamente cognoscíveis graças à presença do Bem, assim como o olho corporal exerce o seu pleno poder de visão quando se volta para objetos iluminados pela luz solar. Mas, se lemos cuidadosamente o texto —e esta leitura é inteiramente conforme às duas outras célebres passagens que seguem-se à analogia, a saber, a Linha Dividida e a Alegoria da Caverna— percebemos que nos é dito que a alma pode dirigir-se a entes que estão misturados com as trevas e sujeitos ao devir.<sup>3</sup> Neste caso, nos diz Platão, ocorre que ela não consegue conquistar uma “clara” inteligência, “seu parecer mudando de alto a baixo”, do mesmo modo que o olho corporal não alcança a visão clara e nítida quando se dirige a coisas mal iluminadas. Assim, parece-me que a analogia entre “o visível” e “o inteligível” —esses dois domínios entre os quais ela se tece—, torna-se pouco esclarecedora se compreendemos que “o visível” nomeia o mundo visível e “o inteligível” o mundo das idéias. Penso que seria mais correto entender aqui “o visível” como o âmbito que assinala tudo o que concerne à sensação visual, sem considerar nenhum exercício da alma —nomeadamente, sem considerar o julgar da percepção visual que, na passagem da Linha, será chamado de opinião (*doksa*). Nesta direção interpretativa, quando Sócrates pede a Glauco, no início da analogia, para reparar que o sentido da visão teria sido melhor modelado do que os outros pelo demiurgo, parece-me que está se falando da visão em geral, como capacidade de um certo tipo de seres vivos, e não propriamente do julgar perceptivo humano. Este, mesmo que visando entes que são apreensíveis visivelmente pelo órgão da visão, já comporta um grau de inteligibilidade, um grau de exercício da alma, um exercício certamente precário do ponto de vista da possibilidade de alcançar plena inteligibilidade, mas que, nem por isso, é reduzido à mera sensação visual. A expressão “o inteligível” nomearia então, não o mundo das idéias, mas aquilo que a alma alcança toda vez que exercita seu poder e que, segundo a imagem que nos é apresentada, comporta graus de

---

<sup>3</sup> Platão, *República*, 508d.

inteligibilidade de acordo com o fato de estar mais ou menos próximo do ser e da verdade produzidos pelo bem. Veremos que esta interpretação é a que mais se conforma à passagem da Linha que segue imediatamente a analogia.

Pouco adiante, e sempre neste mesmo fragmento, a comparação é aprofundada quando Sócrates diz a Glauco:

“Reconhecerás que o sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese. <...> Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o ser (*to einai*) e a essência (*ten ousian*) lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência (*ouk ousias ontos*), mas estar acima e para além (*epekeina*) da essência, pela sua dignidade e poder.”<sup>4</sup>

Qual é o sentido desta afirmação? Primeiramente, Platão quer fazer compreender ao leitor que o poder do bem não é simplesmente o de tornar acessíveis as idéias à inteligência, como se estas preexistissem numa espécie de noite de ininteligibilidade, refratárias à alma, opacas e impenetráveis no seu ser, noite sobre a qual, num certo momento, a luz da compreensibilidade seria lançada pelo bem. Verdade, ser e essência —*aletheia, to einai e ousia*—, são concedidos pelo bem ao que propriamente é, una e simultaneamente —e isto quer dizer: em acordo. Temos indicado, nesta passagem, um entrelaçamento destes três termos que diz diretamente respeito àquilo para o qual o pensamento se endereça, isto é, à questão do ser no sentido mais largo. Torna-se necessária, então, uma orientação interpretativa do mesmo.

Como bem observa Heidegger, o Bem, *to agathon*, não tem nem primeira, nem fundamentalmente, um sentido moral.<sup>5</sup> O bem é o que torna apto, o que capacita. Mas, o que o Bem torna apto? Em primeiro lugar, ele torna apto o mostrar-se das

---

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, 509b.

<sup>5</sup> Cf. Heidegger, M., “La doctrine de Platon sur la vérité” em *Questions II*, ed. Gallimard, Paris, 1990.

idéias, a sua verdade, o seu “desvelamento”, para servir-nos da tradução heideggeriana do termo *aletheia*. Este “tornar apto” não é imediatamente relacionado à capacidade da alma para conhecer as idéias, o *nous* ou inteligência. Antes, este “tornar apto” significa que o mostrar-se das idéias, o seu aparecer, coincide integralmente com o seu ser. Não há, no mundo das idéias, em razão da postulação do Bem como entidade suprema, nenhuma distância entre aparência e ser. As idéias, poder-se-ia dizer, possuem uma presença perfeita, uma presença que não comporta nenhum tipo de velamento, de ocultação, seja esta compreendida como uma recusa a aparecer — um subtrair-se à presença—, seja como um aparecer dissimulado ou distorcido —um aparecer, onde o que se mostra como sendo não corresponde ao que é. É em razão desta presença perfeita das idéias, propiciada pelo bem, que elas são *gignoskomenois*, cognoscíveis pela alma.

A *aletheia*, diz-nos Heidegger, não é, para os gregos, primeiramente relativa à visão. A palavra “evidência”, do latim *evidentia*, é a tradução do termo grego *enargeia*, cuja raiz etimológica provém de *argyros*, prata. O que o termo grego indica não é, então, “aquilo que ressalta para a visão” —o que está indicado no termo latino *evidentia*. *Enargeia*, diz antes, “aquilo que brilha”, aquilo que se destaca e que, é claro, em razão deste brilhar, pode ser acessível ao olhar. Entretanto, aqui não se trata de uma referência necessária à visão, mas de uma consequência propiciada por aquilo que é decisivo que é a ação de brilhar.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Heidegger vai mais longe nesta observação. Diz ele: “*Evidentia* é a palavra com que Cícero traduz a palavra grega *enargeia*, interpretando-a na língua romana. *Enargeia*, em que fala a mesma raiz que em *argentum* (prata), designa aquilo que brilha em si e a partir de si mesmo e assim se expõe à luz. Na língua grega não se fala de ação de ver, de *videre*, mas daquilo que luz e brilha. Só pode, porém, brilhar se a abertura já é garantida. O raio de luz não produz primeiramente a clareira, a abertura, apenas percorre-a”. (O sublinhado é nosso). Com estas observações Heidegger quer enfatizar que a abertura da *aletheia* é anterior a todo ver e a toda visibilidade. Há, entretanto, algo de problemático na citação: nos é difícil pensar um brilhar que não seja simultâneo à luminosidade, seja no caso de algo que não possui “luz própria” e que brilha graças a uma fonte de luz, seja no caso de algo que brilha a partir de si “produzindo luz”, como o sol. O que aqui está em questão --e que, diria eu, a parte sublinhada da citação não ajuda a perceber-- é a supremacia da visualidade para os gregos, supremacia que, como veremos, terá consequências decisivas para a metafísica. Heidegger sabe perfeitamente destas consequências quando pensa a *Lichtung* (que traduz por clareira) como mais originariamente enraizada em *leicht* (“leve”, aberto) do que em *licht* (“claro”, iluminado). De qualquer modo, em Platão, brilho e luminosidade são simultâneos, no sentido em que dizemos “o sol brilha” e, como tentamos frisar, são “anteriores” a ação de ver do olho. (Cf. Heidegger, M., “O Fim da Filosofia e a

É frequentemente afirmado —e com justa razão— que, em Platão, “verdade”, “beleza” e “bem” constituem uma unidade. Da conjugação entre os dois últimos termos, há no chamado ideal grego do *kalos kai agathos* (*kaloskagathos*) abundante testemunho, testemunho que é reforçado pela sua identificação explícita no próprio *Symposium* platônico.<sup>7</sup> Menos óbvia é, para nossos ouvidos modernos, a associação expressa entre “verdade” e “beleza”. Mas, no mesmo *Symposium* nos é dito que *Eros*, toda vez que deseja, deseja sempre e rigorosamente o Belo em si, aquilo que concede beleza ao que quer que, particular ou especificamente, se deseje. O amante —e neste momento do diálogo, o sentido do termo “amante” já foi devidamente ampliado, se aplicando àquele que aspira a algo que é belo e que não possui: o amado de carne e osso, mas também a saúde, a riqueza, enfim, qualquer coisa que se possa desejar—<sup>8</sup> o amante, dizia-se, pode considerar que o objeto do seu desejo é isto ou aquilo, esse particular bem a que ele aspira. Entretanto, embora ele não o saiba —e se extravie nesse não saber, considerando que o seu desejo está posto aqui ou ali, neste ou naquele bem particular—, o que o amante desde sempre deseja, o seu primeiro e único objeto de desejo, é o Belo em si. É justamente o aprendizado desta verdade o alvo de toda a pedagogia erótica que Diotima descreve ao jovem Sócrates: do amor de um belo corpo ao amor da beleza que está em todos os corpos, do amor de uma bela alma àquele das virtudes que fazem as almas belas, do amor das variadas ciências ao amor daquela ciência que é a primeira —a ciência do Belo em si. Em todo este exercício —que parece propor um deslocamento do objeto de desejo em

---

Tarefa do Pensamento” em *Heidegger*, col. “Os Pensadores”, ed. Abril Cultural, São Paulo, 1979, p. 78-79.)

<sup>7</sup> Platão, *Banquete*, 201c.

<sup>8</sup> Para explicar o sentido alargado do termo “amante”, Diotima faz referência ao uso do termo “poeta”: “Sabes que ‘poesia’ é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é ‘poesia’, de modo que as confecções de todas as artes são ‘poesias’, e todos os artesãos poetas. <...> Todavia, <...>, tu sabes que estes não são denominados poetas, mas têm outros nomes, enquanto que de toda a ‘poesia’ uma única parcela foi destacada, a que se refere à música e aos versos, e com o nome do todo é denominada. Poesia é, com efeito, só isso que se chama, e os que têm essa parte da poesia, poetas. <...> Pois assim também é com o amor. Em geral, todo esse desejo do que é bom e de ser feliz, eis o que é o ‘supremo e insidioso amor, para todo homem’, no entanto, enquanto uns, porque se voltam para ele por vários outros caminhos, ou pela riqueza ou pelo amor à ginástica ou à sabedoria, nem se diz que amam nem que são amantes, outros ao contrário, procedendo e empenhando-se numa só forma, detêm o nome do todo, de amor, de amar e de amantes.” (Platão, *Banquete*, 205c).

favor de um objeto mais geral e menos sensível—, o que o amante acaba por descobrir, no fim da sua caminhada ascendente, é que o que sempre amara era esse Belo em si que estava como que disperso no quinhão de beleza que há em todos os bens que até ali ele desejara e que, por isso, fazia que aparecessem a ele como belos e desejáveis. Assim, se acompanhamos o sentido do que Platão neste diálogo nos propõe, percebe-se que o Belo em si possui um poder desvelador: é ele que concede o mostrar-se como desejável a cada ente particular que se impõe a *Eros* como seu objeto; é ele que arranca da indiferença o ente, fazendo que ele apareça como *kaloskagathos* e, deste modo, permite que a alma humana se engaje nesse movimento aspirante que é o *Eros*. Em *República*, o papel desse princípio desocultador será reservado, como veremos detidamente, ao Bem em si. Parece-me, pois, que se nos deixamos conduzir pela tradução heideggeriana do termo grego *aletheia* como "desvelamento", isto é, como um arrancar da ocultação, a unidade entre verdade, beleza e bem começa a acenar para o pensamento. As dificuldades para que este aceno seja percebido residem no fato de que foi acompanhando estes três termos que a metafísica pensou os objetos de uma divisão "especializada" do seu saber: da verdade ocupa-se a Lógica, da beleza a Estética e, por último, do bem, a Ética. Com esta divisão —que se deu muito cedo, aparecendo já de forma incipiente em Aristóteles— essa unidade tende gradativamente a se obscurecer, até chegarmos ao seu completo desconhecimento, por exemplo, numa formulação como a de Max Weber, no começo do século passado, que afirma serem estes três objetos irreduzíveis a algo comum, sendo esta a causa de que os saberes e as vocações a eles devotados estejam irremediavelmente em conflito. Cativados por este quadro, que é intimamente ligado ao "fim de todos os valores", torna-se difícil para nós a compreensão do que seja aquela unidade. No entanto, e apesar disso, permanece o fato de que parece inteiramente abusivo dizer, por exemplo, que a beleza da qual Platão nos fala no *Symposium* seja o objeto da contemplação estética, assim como afirmar que o bem de *República* indique algo como a "bondade", isto é, algo como uma virtude moral.<sup>9</sup> A interpretação que, acompanhando Heidegger, aqui proponho caminha para a

<sup>9</sup> Se em Platão existe algo como a virtude moral --o que é problemático, uma vez que a *areté* grega, como tantas vezes foi assinalado, é bem diferente da virtude moderna que julga intenções para a ação-- essa noção seria mais uma idéia no mundo inteligível e não a idéia suprema de Bem.

compreensão do que seja essa unidade, mas também para a compreensão de uma ambigüidade no que a metafísica —e neste sentido, o pensamento platônico— entende por “verdade”, por “ser” e por “aparecer” —o *phainesthai* que se ouve em “brilhar”—, ambigüidade que traz em germe a fragmentação daquilo que na origem tinha sido pensado como um. Pois, no momento em que o acontecimento da *aletheia* deixa de ser compreendido como originário e anterior a qualquer presença ôntica, para passar a ser compreendido como o atributo de um ente supremo garantido no seu ser eterno, o pensamento se vê impelido a prestar mais atenção ao modo de fundamentação que para cada região do ente esta entidade suprema concede, do que para a simples ação da doação de desvelamento. Em outras palavras, o pensamento se vê engajado numa progressiva determinação dos modos de causação desse ente supremo, tendo em vista a variedade dos entes, o que, como consequência, vai acarretar na sua própria fragmentação até o ponto em que sua unidade —dada "meramente" pela ação de doar *aletheia*— seja completamente esquecida.

*Aletheia*, nestas passagens platônicas, segundo a interpretação que antecipamos, diz respeito ao mostrar-se do ser do ente e quer indicar, quando atribuída às idéias, uma completa coincidência entre ser e aparecer, coincidência esta que só está presente nestes especialíssimos entes. Enfatizamos que é justa mente essa coincidência entre ser e aparecer que é condição da cognoscibilidade das idéias e que, conseqüentemente, o termo *alétheia* não se refere imediatamente a essa cognoscibilidade, mas a algo anterior a ela, ao que foi chamado de uma “presença perfeita” das idéias. Se assim não fosse, se “verdade” aqui nomeasse, como toda a tradição posterior entenderá, a adequação da representação ao que é, não faria sentido que Platão distinguisse ciência de verdade, pois ciência é, segundo essa mesma tradição, “conhecimento verdadeiro”, conhecimento adequado ou exato<sup>10</sup> —tratar-se-ia de uma tautologia ou pleonasma. Platão, entretanto, diz:

---

<sup>10</sup> *Episteme*, ciência é algo mais do que “conhecimento exato e adequado” e, nesta acepção, “verdadeiro”. Opiniões podem ser “verdadeiras”, isto é, adequadas, corretas, exatas, mas não “amarram” a verdade, podendo esta fugir a qualquer momento (Cf. *Mênon*). Esta distinção é, entretanto, irrelevante para o que aqui tentamos mostrar, a saber, que o sentido do termo *aletheia* e seus derivados não é, nestas passagens, o de adequação ou exatidão da representação.

“Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder <o poder de conhecer>, é a idéia do Bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida <hos gignoskomenes men dianoou>, mas sendo assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem.”<sup>11</sup>

Aqui a *aletheia* é concedida pelo bem às idéias e não à inteligência; a esta o bem concede a ciência. A *aletheia* não é, pois, um atributo da representação, mas do que é. Assim, a afirmação de que o bem dá às idéias a verdade quer dizer: o bem carrega as idéias para o aberto, para a presença, e dá a elas uma consistência que nenhum outro ente possui; por esta razão a alma pode se orientar em direção a elas e corrigir gradativamente sua orientação de forma a, como veremos, realizar sua *paideia*, sua formação. Esta interpretação permanece, no entanto, precariamente determinada se não avançarmos no que quer dizer esta consistência que as idéias possuem.

Falei acima em “coincidência entre ser e aparecer”, mas o que em 509b está se entendendo por “ser”? Fala-se que o bem concede aos entes inteligíveis o seu ser (*einai*), mas também a sua *ousia*, termo que no fragmento citado foi traduzido por “essência”. Sabemos dos problemas que a tradução do termo grego *ousia* apresenta, e fundamentalmente, dos problemas que ele apresentou para a tradição. Estes problemas têm sua origem na própria questão, naquilo que os gregos entenderam por “ser”, problemas que desaguarão, vários séculos depois, na oposição escolástica entre essência e existência.

---

<sup>11</sup> Platão, *República*, 508e.

Costuma-se afirmar que o vocábulo *ousia* originalmente significou algo que é propriedade de uma pessoa, uma riqueza que lhe pertence de direito. Um exemplo deste sentido do termo comparece em Platão, no *Górgias* (472b). O contexto dessa ocorrência é o da famosa afirmação socrática de que é melhor padecer o mal do que fazê-lo. Essa afirmação soa aos ouvidos dos gregos contemporâneos de Sócrates inteiramente implausível, despertando imediatamente a sua contestação por parte de quem a ouça. Assim, Polo diz a Sócrates que sua posição não pode ser verdadeira pelo fato de não ser partilhada por ninguém, encontrando-se ele em franca minoria. Diante disto, Sócrates argumenta que, quando pontos de vista diferentes se confrontam, não é um procedimento válido de decisão da disputa o maior número de pessoas que defendem uma ou outra posição: arrolar um grande número de testemunhas, como se faz nos tribunais, não dá garantias da verdade do que está em questão. O objetivo socrático é apresentar a Polo um outro modo de dirimir o conflito: o exame cuidadoso e bem disposto de cada posição à procura da verdade, isto é, o procedimento dialético. Em meio a esta problemática, Sócrates declara:

“Todavia, eu que sou somente um, não concordo contigo, pois tu não podes me compelir a isso: tu estás apenas produzindo vários falsos testemunhos contra mim na tua tentativa de desviar-me da minha propriedade (*tes ousias*), a verdade (*tou alethous*).”

Aqui Sócrates reclama para si a verdade, ela é sua *ousia*, o que lhe cabe de direito e da qual, apesar de estar sozinho, não deve se desviar, sob o risco de tornar-se inautêntico, isto é, de perder o que lhe é próprio.

Já no *Protágoras*, verifica-se um outro uso do termo *ousia*. Em 349b, Sócrates pede a Protágoras que ele examine se aos cinco nomes (*onomata*) — sabedoria (*sophia*), temperança (*sophrosyne*), coragem (*andreia*), justiça (*dikaiosyne*) e santidade (*hosiotetes*)— subjaz uma única *ousia*, ou se, pelo contrário, corresponde a cada um deles uma entidade diferente. Trata-se da tematização das diferentes virtudes

e de sua possível unidade, assim como do modo de ser dessa unidade.<sup>12</sup> Nesta passagem, o sentido do vocábulo *ousia* parece corresponder ao sentido do termo “entidade”, isto é, nomeia simplesmente “algo que é”.

No *Fédon*, em 101c, discutindo-se a relação de participação do múltiplo com a unidade da idéia, o termo *ousia* comparece do modo seguinte:

“<...> que tu não conheces outro modo pelo qual alguma coisa vem à existência (*gignomenon*) do que pela participação de cada coisa na essência própria (*idias ousias*) de que ela participa <...>”.

Aqui, visivelmente, o termo *ousia* (traduzido na passagem por “essência”) nomeia a idéia responsável pelo fato de uma coisa vir a ser o que é e não outra coisa. *Ousia* nomeia, em outras palavras, o *que* da coisa, a sua quiddidade.

Citei alguns fragmentos dos diálogos platônicos que testemunham diversos sentidos da *ousia*, sentidos que são, muitas das vezes, incapazes de serem univocamente traduzidos. Esta plurivocidade não provém, como pouco depois afirmou Aristóteles, de uma homonímia arbitrária. Ao contrário, essa homonímia indica uma unidade singular, uma unidade diferente da do comum, isto é, da do gênero que supera a diversidade na identidade distributiva de uma marca presente em todos, e que, entretanto, como unidade, constela em torno de si os múltiplos sentidos.<sup>13</sup> Deixar-se guiar pela riqueza polissêmica do termo *ousia* nos encaminha para o que os gregos entenderam por “ser”.

<sup>12</sup> Neste momento do diálogo, Protágoras defende, contra a posição socrática presente, por exemplo, no *Mênon*, que o tipo de unidade que as cinco virtudes apresentam não é semelhante à das partes do ouro, mas semelhante à unidade das partes do rosto. Com esta comparação, o que está se discutindo é se a unidade das virtudes é a do comum presente em todas elas, ou se, pelo contrário, trata-se de um arranjo de partes diferentes que compõem um conjunto. Mais tarde, sabemos, esta discussão tornar-se-á a questão mais premente da *Metafísica* de Aristóteles ao se perguntar, não somente qual o sentido primordial do *to on*, mas também qual o seu modo de significar, isto é, como a multiplicidade dos diversos modos de dizer o “ser” se recolhe numa unidade, a do “ser” como *ousia*, por exemplo. A afirmação que Aristóteles, no sentido mais eminente, faz do ser, a saber, que ele “se diz de muitas maneiras”, vale para todas as noções para as quais não corresponde uma forma, um *eidós*: para o *Bem*, para a virtude (*arete*, excelência), etc.

<sup>13</sup> A famosa fórmula aristotélica “o ser (*to on*) se diz de muitas maneiras”, vale também para a *ousia*. Um dos lugares onde Aristóteles nos aponta um outro modo de significação que não o do “conceito” (o

É com razão frequentemente afirmado que Aristóteles parte, para sua reflexão, dos significados que as palavras possuem na linguagem ordinária. Por esta razão, e pela profundidade da sua compreensão, temos no seu tratamento da *ousia* um útil auxílio para nos encaminhar para a compreensão da plurivocidade de sentidos da *ousia* grega —e isto independentemente do seu posicionamento em relação à teoria das idéias platônica. Como primeira indicação desta plurivocidade, podemos servir-nos da distinção entre *ousia* primeira e *ousia* segunda, seus dois sentidos básicos, segundo Aristóteles, distinção que aparece bastante claramente estabelecida, por exemplo, no livro *Delta*, VIII, da *Metafísica*.<sup>14</sup> Ali se diz:

“Segue-se daí que a substância (*ousia*) reenvia a duas acepções: aquilo que é o sujeito (*hypokeimenon*) último, isto que não é mais afirmado de algum outro, e é ainda aquilo que, sendo o indivíduo tomado em sua essência (*tode ti on*), é também separável (*khoriston*), a saber, a configuração (*morphe*) ou forma (*eidos*) de cada ente”.

*Ousia*, aqui traduzido por “substância”, é, num primeiro sentido (*ousia* primeira), o indivíduo auto-subsistente do qual se predicam as categorias, o indivíduo concreto, *tode ti*. Entretanto, dentre as categorias, há uma, a categoria de substância (*ousia* segunda), que é prioritária justamente porque diz o que o indivíduo é, se é homem, pedra, ou estrela. O que aqui está indicado é que o ser do indivíduo concreto é sempre um ser determinado, um ser “isto ou aquilo”, sendo a *ousia* segunda a responsável por esta determinação. Se nos guiamos pela estrutura gramatical das nossas línguas —estrutura cuja fixação está inteiramente antecipada em Platão e Aristóteles, sob a luz de uma compreensão do sentido de “ser”— poder-se-ia dizer

---

do comum) encontra-se no Livro Z IV da *Metafísica*, em 1030a-34. Ali ele diz: “Não atribuímos o ser nem por homonímia nem por sinonímia: é como no caso do termo *medicinal*, do qual as diversas acepções possuem relação com um único e mesmo termo, mas não significam uma e a mesma coisa e não são, entretanto, homônimos: o termo *medicinal*, com efeito, não qualifica um paciente, uma operação, um instrumento, nem a título de homonímia, nem como exprimindo uma única coisa <...>.” A este modo de significar, Aristóteles chama no livro *Gamma* (1003a-34) da *Metafísica* de *pros hen legomena*, os “vários dizeres em relação a um”. O exemplo aqui é o da saúde: “Não é por uma simples homonímia, mas de direito, que tudo o que é saudável se relaciona com a saúde, tal coisa porque a conserva, tal outra porque a produz, tal outra porque é o sintoma de saúde, tal outra, enfim, porque é capaz de acolhê-la <...>”.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1017b-23.

que a *ousia* primeira corresponde ao ente do qual se fala e que está representado na frase pelo sujeito gramatical —aquele do qual se fazem os diferentes tipos de predicação que constituem as categorias aristotélicas. Dentre estas predicções há, entretanto, um certo tipo, aquele que gramaticalmente chamamos de nomes gerais ou substantivos e que dizem o que aquele sujeito é —a *ousia* segunda.

Aristóteles se serve, para distinguir os dois sentidos básicos de *ousia*, das seguintes expressões: a *ousia* primeira é “aquilo que não pode ser mais afirmado de alguma outra coisa”, ou seja, ela é o indivíduo singular que, pelo fato de ser absolutamente singular não pode ser dito de mais nada. Novamente, fazendo apelo às estruturas gramaticais, poder-se-ia dizer que este indivíduo singular é representado na frase por um nome próprio, ou por um pronome que o aponte. Como se sabe, segundo uma compreensão bastante estendida que remonta a Platão no *Teeteto* —e que na contemporaneidade é partilhada, por exemplo, por Wittgenstein no seu *Tractatus*— os nomes próprios —e poderíamos fazer isto extensivo aos pronomes demonstrativos— não têm significado, eles simplesmente estão na frase no lugar das coisas. Por esta razão, sempre segundo esta compreensão, eles constituem o “laço” entre as palavras e o mundo. A ausência de significado do nome próprio, aqui apontada, equivale à afirmativa aristotélica de que a *ousia primeira* é aquilo que não pode ser afirmado de mais nada: o nome por sua singularidade é como se trouxesse a própria coisa para a frase, ou dito ao contrário, é como se saísse do âmbito do “falar sobre a coisa” para a própria coisa singular.

Em relação à *ousia* segunda, nos diz Aristóteles, que ela é aquilo que pode ser separado (*choriston*) da coisa singular, sua configuração ou forma que, por ser partilhada com outros entes do seu tipo, pode ser expressa numa definição (*horismos*). A afirmação de que a *ousia* segunda é separável pode conduzir a equívocos, pois sabemos que é justamente esta “separação” (*kekhorismenos*) o que fundamentalmente Aristóteles censura na teoria das idéias de Platão. Segundo Aristóteles, Platão teria sido abusivo ao atribuir a estas determinações uma existência separada dos entes sensíveis (*ta aistheta*), dos corpos (*ta somata*) ou de cada ente

individual (*ton kath' hekaston*). Quando na citação acima Aristóteles fala da separabilidade da *ousia* segunda, o faz no sentido de afirmar que ela é capaz de ser extraída pelo pensamento, como aquilo que é comum a tudo o que partilha de uma mesma configuração ou forma. Em outras palavras, a separabilidade da *ousia* segunda não faz dela um indivíduo auto-subsistente e independente da coisa individual que apresenta tal ou qual configuração, auto-subsistência e independência que Platão atribuía às idéias, convertendo-as assim em indivíduos, aliás, no que poderíamos chamar de indivíduos por excelência. É justamente por esta recusa da existência separada da forma/configuração (*eidōs/morphe*), a recusa de que ela seja um indivíduo, isto é, uma *ousia* primeira, que a linguagem em Aristóteles, uma vez que nomeia algo comum, carrega sempre a precariedade de nunca alcançar coisa singular alguma. Assim, entre a linguagem e as coisas se estabelece um hiato intransponível: as palavras são sempre gerais, enquanto as coisas são sempre singulares.<sup>15</sup> Esse hiato, desdobrado na estrutura interna da linguagem, evidencia-se na compreensão gramatical que se tem de nomes próprios e nomes gerais: enquanto aqueles, por um lado, teriam o poder de denotar as coisas, mas careceriam de significado, os nomes comuns, por outro, embora sejam plenos de significado, isto é, passíveis de definição, não conseguem denotar nada de individual.<sup>16</sup>

As substâncias primeiras são, para Aristóteles, entes singulares, individuais. “Indivíduo” costuma ser a tradução que reservamos para a expressão *hekaston*. O nosso vocábulo “indivíduo” provém do termo *individuum*, termo latino

<sup>15</sup> Cf. Aubenque, P., *L'Être chez Aristote*.

<sup>16</sup> Em situação semelhante encontram-se os pronomes demonstrativos. Certamente, consegue-se, fazendo uso da linguagem, indicar coisas singulares, por exemplo, quando fazemos um pedido do tipo: “Alcança-me esse lápis”. Mas nessa frase o pronome demonstrativo “esse” indica um “sair da linguagem”, seja através de um gesto, seja através de determinações espaciais ou temporais ulteriores que fazem apelo a capacidades não discursivas. O que chamei de “hiato entre a linguagem e as coisas” permeia a compreensão metafísica da linguagem e com esse problema se deparou o conjunto da tradição. Um momento privilegiado encontra-se na filosofia de Kant, na distinção entre as categorias do entendimento, sempre universais, a-espaciais e a-temporais, e as formas *a priori* da sensibilidade. Em Kant, se não fossem as sínteses transcendentais, a radical heterogeneidade entre estes dois âmbitos acarretaria a impossibilidade do juízo, isto é, da determinação das coisas singulares por um conceito universal. O que Kant põe em relevo é que toda atividade judicativa contém um componente sensível espaço-temporal e que, neste sentido, ela “sai” do entendimento e sua universalidade.

que foi, por sua vez, frequentemente utilizado como tradução do grego *atomos*. Assim, *individuum* nomeia o indiviso e o indivisível.

Falei acima que em Platão as idéias são substâncias primeiras por excelência, isto é, indivíduos no sentido etimológico recém indicado: elas são independentes e auto-subsistentes, entidades absolutamente singulares e diferenciadas cujo modo de ser é o da unidade indivisa. Num vocabulário posterior, poder-se-ia dizer que elas são totalidades, no sentido em que, por exemplo, aparece a categoria de totalidade em Kant, isto é, como síntese das categorias de universalidade e singularidade. As idéias são universais em razão de serem elas o traço comum a tudo o que possui um mesmo nome. Mas este traço não está disperso na multiplicidade de coisas nomeadas por aquele nome, como acontece em Aristóteles; ao contrário, as idéias *são* esse traço, consistem na auto-subsistência independente do mesmo no seu caráter de determinação exclusiva —são, pois, neste sentido, singularidades absolutas. Em outras palavras, nas idéias os dois sentidos de *ousia* tornam-se um único e, por esta razão, elas são as substâncias de pleno direito, os únicos entes que mereceriam ser chamados de indivíduos.<sup>17</sup> Em contrapartida, os indivíduos em Aristóteles, isto é, as substâncias primeiras, somente o são de modo restrito, isto é, pelo fato de não poderem ser ditos de outra coisa, de não serem predicáveis de mais nada.<sup>18</sup> A restrição deve-se a que esses indivíduos são completamente divisíveis, no modo em que as categorias os dividem: de Sócrates posso dizer que é homem, que é branco, que é velho, que é músico, que está na ágora, enfim, posso considerar essa *ousia* primeira a partir dos diversos modos que as categorias propiciam. É justamente esta divisibilidade que a predicação possibilita que, no caso das idéias, é interdita, uma vez que sua unidade homogênea rejeita a consideração “perspectivada” das categorias. Veremos, logo adiante, que no diálogo *Sofista*, premido pela necessidade de provar a possibilidade do discurso falso, será necessária a Platão a postulação de gêneros supremos, espécie de predicções que se aplicam à totalidade dos entes,

---

<sup>17</sup> Em um vocabulário escolástico posterior, nas idéias existência e essência coincidem.

<sup>18</sup> “Sócrates” jamais pode seguir-se a um uso copulativo do verbo “ser”, isto é, jamais pode ocupar o lugar de um predicado ou categoria.

inclusive às idéias.<sup>19</sup> Eles permitirão uma tessitura que permitirá tanto o exercício judicativo (a “subsunção de um particular sob um universal”, no dizer de Kant), quanto o procedimento de *diairesis* que, neste diálogo, será compreendido como o próprio procedimento dialético e que, modernamente, poderíamos chamar de exercício de análise conceitual. Assim, os gêneros supremos do *Sofista* permitirão também a explicação de como são possíveis discursos significativos independentemente da sua verdade ou falsidade.

Falamos da passagem (509b) onde se afirma que *to agathon* proporciona aos objetos do conhecimento não somente a possibilidade de serem conhecidos —a sua *aletheia*, em nossa interpretação—, mas também o seu ser (*to einai*) e sua essência (*he ousia*). Este fragmento, como vimos, faz parte da mencionada analogia entre o Bem e o sol. Permito-me citá-lo novamente:

“Reconhecerás que o sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese. <...> Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o ser (*to einai*) e a essência (*ten ousian*) lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência (*ouk ousias ontos*), mas estar acima e para além (*epekeina*) da essência, pela sua dignidade e poder.”

No momento da argumentação em que este fragmento é introduzido já foram estabelecidas as correspondências mais evidentes, o ente visível e o ente inteligível, o olho do corpo e a inteligência, o sol e o Bem, enfim, a luz e a verdade, só que agora se acrescenta mais uma correlação: à gênese do visível corresponde o ser (*to einai*) e a *ousia* da idéia. Como veremos logo adiante com mais cuidado, se ao ouvir o termo “gênese” escutamos simultaneamente “mutabilidade” e “indeterminação”, entende-se por que razão Platão desdobra o seu correspondente

<sup>19</sup> O que Platão nomeia como gêneros supremos no *Sofista* —essas predicções que se aplicam a todos os entes— serão nomeados depois, na escolástica, como “transcendentais” pelo fato de transcenderem as categorias. Aristóteles, na sua tematização do ser, perceberá que eles não podem ser considerados gêneros e que, na própria enunciação da expressão “gêneros supremos” evidencia-se uma contradição. Como tudo o que é mais digno de ser pensado, para Aristóteles também o “mesmo” e o “outro” se dizem de muitas maneiras.

analógico no par *to einai* e *he ousia*, o primeiro termo significando presença imutável, o segundo, determinação absoluta, isto é, unicidade, simplicidade e indivisibilidade. As idéias platônicas são, como já adiantamos nas breves referências ao tratamento da *ousia* em Aristóteles, substâncias por excelência: indivíduos simples existentes.<sup>20</sup>

## 2.2

### A Linha Dividida

Sabemos que logo a seguir da analogia entre o sol e a idéia suprema de Bem, no fim do Livro VI da *Politeia*, Platão nos apresenta a famosa passagem que conhecemos pelo nome de “Linha Dividida”. Nestas páginas, Platão nos falará dos diversos tipos de entidade que constituem o todo do que é, dispondo-os numa linha que será dividida em segmentos que corresponderão àqueles. Assim, Sócrates pede a Glauco para dividir a linha primeiramente em dois segmentos desiguais que representarão respectivamente o mundo visível —o inferior e menor—, e o mundo inteligível —o superior e maior. Por sua vez, cada um destes segmentos será imediatamente subdividido, respeitando a mesma proporção, em dois outros segmentos, de forma a obter-se, como resultado, a linha dividida em quatro partes, duas correspondentes aos *horata*, duas aos *noeta*. A disposição dos tipos de entidade na linha obedecerá a uma hierarquia, cujo critério será o maior ou menor grau de verdade e será com respeito a este que cada capacidade da alma deverá se exercer. Diz Platão:

---

<sup>20</sup> Parece-me que é esta a noção de *ousia* que subjaz a todo o tratamento que Aristóteles faz da mesma e isto, como foi dito antes, à revelia dele se comprometer ou não com a existência de tais entes. Dito em outros termos, o “lugar vazio” desde onde se confrontam entes sensíveis e universais, os primeiros como sendo indivíduos existentes, embora compostos, os segundos como sendo “separáveis através do pensamento”, isto é, abstrações que, como existentes simples “inexistem”, esse lugar é a mencionada noção de *ousia*. Sob o seu pano de fundo, nem uns nem outros chegam a ser propriamente substâncias em sentido pleno.

“Tu concordarias que a divisão com respeito à verdade ou ao seu contrário (*dieresthai aletheia te kai me*) é expressa pela mesma proporção que a do opinável e o cognoscível?”<sup>21</sup>

Sem considerar ainda a correlação entre os tipos de ente e as capacidades cognitivas da alma, teremos no segmento inferior —que Platão diz devermos concebê-lo como aquele que corresponde a imagens (*eikones*), como sombras, reflexos na água ou em superfícies brilhantes— os entes que possuem menor grau de verdade. Contrariamente, no segmento superior, estarão alocadas as próprias entidades inteligíveis, as idéias. Nos segmentos intermediários teremos, correspondendo à parte superior do visível, os próprios entes visíveis —e não suas imagens ou duplos—, e na parte inferior do inteligível, os entes matemáticos.

Não nos deteremos agora para analisar o sentido do caráter intermediário dos entes matemáticos ou o próprio sentido da proporção —*analogia*— que Platão adverte ter que ser enfaticamente respeitada na construção geométrica do modelo da linha. O ponto a que quero me ater—pois interessa diretamente para esta primeira aproximação da relação entre ser e pensar—, é justamente essa hierarquia dos graus de verdade segundo a qual os entes são dispostos na linha. É em relação a ela que poderá ser determinado o que corresponde à opinião (*doksaston*) e o que corresponde ao conhecimento (*gnoston*).

Foi dito acima, em relação ao papel do Bem tal qual é apresentado na analogia com o sol, que ele consiste em garantir às idéias a sua verdade, o seu desvelamento, e foi acrescentado que a presença delas é “perfeita”, tendo superado todo tipo de ocultação. Na passagem da Linha Dividida, nos é dito expressamente que é de acordo com o grau de desvelamento de cada tipo de ente que cada capacidade cognitiva da alma deve exercer-se. Para compreender o que seja *aletheia*, pouco

---

<sup>21</sup> Platão, *República*, 510a. Como ficará claro mais adiante, ao grau de verdade dos entes (grau que se tece entre o que há de fiel no mostrar-se da coisa e o que nela há de *pseudós*, de distorcido e enganador) e sua proporção (divisão e ordenamento), corresponderá o grau de certeza que a alma alcança em relação a cada tipo de ente, grau de certeza que se exprime na distinção mais geral entre “opinião” (onde a exatidão da representação é fortemente sujeita a erro) e ciência/conhecimento (*episteme*), onde o erro pretende ser excluído.

acima nos servimos da tradicional oposição entre “ser” e “aparecer”, ressaltando que no âmbito transcendente das idéias, o ser e o aparecer —o ser das idéias e o seu mostrar-se— coincidem inteiramente. Podemos agora conceber o sentido desse acréscimo ou decréscimo de verdade que os diversos tipos de ente apresentam. Vejamos isto com maior cuidado, fazendo referência a outro diálogo platônico.

No *Timeu*, um diálogo bem posterior, Platão nos apresenta um mito de criação do cosmo. O objeto da narrativa é ilustrar a natureza mista do mesmo, o fato dele comportar simultaneamente permanência e mutabilidade, determinação e indeterminação, ordem e acaso, ser e devir. Trata-se, pois, do ponto de vista platônico, de um discurso que procura uma explicação do mundo visível. Repetidas vezes Timeu, a cargo de quem fica a exposição, adverte que ela é simplesmente plausível e jamais atinge, por versar sobre o visível —isto é, sobre a cópia e não o modelo—, um grau de conhecimento claro e conclusivo, mas apenas verossimilhança.<sup>22</sup> A história que Platão nos relata parte da postulação das duas ordens, a do modelo ou paradigma —que corresponde à comunidade das idéias— e a do visível, cópia produzida por um artífice divino a partir da contemplação daquele modelo. O demiurgo, de inteligência divina e extrema bondade,<sup>23</sup> fez sua obra da

<sup>22</sup> Em razão de se tratar de um discurso acerca da cópia e não do modelo, Platão coloca as seguintes palavras na boca de Timeu: “Por esse motivo, Sócrates, se sob vários aspectos, acerca de muitas questões —os deuses e a gênese do mundo— não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias e coerente consigo mesma, sem a mínima discrepância, não tens de que admirar-te. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível do que as demais, sem nos esquecermos de que, tanto eu, o expositor, como vós outros, meus juizes, participamos da natureza humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites.” (*Timeu*, 29c-d). E pouco adiante, já abordada a criação do corpo do cosmo e ao tratar da criação da alma, Timeu adverte novamente para a precariedade da exposição, uma vez que o demiurgo não poderia ter acompanhado essa seqüência na criação pois “jamais permitiria que o mais velho fosse dirigido pelo mais novo”. Assim afirma-se: “Mas, isso é maneira de falar de quem, como nós, depende, em grau tão acentuado, do acidental e do acaso <...>.” (*Timeu*, 34c).

<sup>23</sup> “Ele era bom; ora, no que é bom jamais poderá entrar inveja seja do que for. Estreme, assim de inveja, quis que, na medida do possível, todas as coisas fossem semelhantes a ele.” (*Timeu*, 30a). Foi apontado acima que o que o grego nomeia pelo termo “bom” — *agathon* — não aponta primeira, nem fundamentalmente, para um sentido moral. Nesta passagem, ao contrário, pareceria que o sentido primordial da natureza “boa” do demiurgo é moral, uma vez que é associado ao fato de ele estar livre de inveja. Gostaria de ressaltar em favor da interpretação adiantada que o traço fundamental da bondade do demiurgo consiste em ser um bom artífice, quer dizer em produzir cópias dos modelos o mais perfeitas possíveis. A inveja, neste sentido, seria algo que perturbaria o zelo de sua atividade, introduzindo nas cópias algo alheio ao mo delo, algo como o que modernamente entenderíamos como a

melhor maneira possível, procurando modelar tanto o corpo, quanto a alma inteligente do mundo, acompanhando a harmonia e a proporção. Esta narrativa, onde o princípio eficiente de organização é conferido, ao mundo visível, pela inteligência divina do demiurgo parece, num certo momento, esbarrar com a impossibilidade de explicar o acaso, a desordem, a mutabilidade sem regra e medida. Assim, nesta primeira tentativa de explicação,<sup>24</sup> o mundo certamente comporta mutabilidade, por exemplo a mutabilidade múltipla dos astros —trata-se de movimentos de rapidez e direção diferentes, correspondendo ao sol, à lua, a cada um dos cinco planetas conhecidos a olho nu, e às estrelas fixas. Entretanto, esta mutabilidade é quase perfeita, regrada, permitindo o cálculo e a previsão, pois contra o pano de fundo do céu constelado sempre o mesmo, é possível calcular os movimentos regulares dos outros astros. Por se tratar da melhor cópia possível do modelo, uma vez que foi feito por uma inteligência divina e bondosa, embora o cosmo esteja sujeito à mutabilidade, esta mutabilidade terá número.<sup>25</sup> Desta explicação, pois, parecem ficar excluídos os

---

“marca” do gênio. Parece-me que aqui “bom” novamente evoca o sentido de “aquele que torna apto”, no caso torna apta a cópia, isto é, adequada ao modelo. Em outras palavras, o criador bondoso, o bom criador, é aquele que se apaga diante do modelo.

<sup>24</sup> O demiurgo cria o corpo do cosmo com os quatro elementos --fogo, terra, ar e água. Ele o cria de forma perfeitamente esférica e também submetido ao movimento mais perfeito que é o de rotação sobre si mesmo. A superfície externa do cosmo, Úranos, o céu, é lisa e uniforme. A alma, criada antes do corpo, será colocada no centro da esfera e difundida por todas suas partes. Ela foi criada pelo demiurgo a partir do Mesmo, do Outro e do Ser --os três gêneros supremos que aparecem no diálogo *Sofista* e que permitirão o entrelaçamento das idéias possibilitando o tecido do *logos* e sua inteligibilidade. Com eles o demiurgo fez uma mistura tão homogênea quanto possível, mistura que será depois dividida em sete porções que serão dispostas em duas séries. “Toda essa composição <o demiurgo> dividiu em duas metades, no sentido do comprimento e as cruzou pelo meio, dando-lhes a forma de um X, vergou-as em círculo e uniu as extremidades de cada uma com ela mesma e com a da outra no ponto oposto de sua intercessão”. O anel externo foi destinado ao Mesmo cujo movimento é sempre recorrente da esquerda para a direita --o que posteriormente chamar-se-á de “esfera das estrelas fixas”--, e o interno no sentido da direita para a esquerda. Este anel foi cortado seis vezes, dando lugar a sete círculos correspondentes aos astros cujos movimentos são diferenciados --sol, lua, e os cinco planetas conhecidos. “Então a alma, entretecida em todo o céu, do centro à extremidade, e envolvendo-o em círculo por fora, sempre a girar em torno de si mesma, inaugurou para sempre o divino começo de uma vida perpétua e inteligente.” (Cf. *Timeu*, 33a-37a).

<sup>25</sup> Como veremos, logo adiante, o demiurgo para reger os movimentos cria o tempo, imagem móbil da eternidade: “<aquilo> que se movimenta com o número e a que chamamos tempo”. (*Timeu*, 37d-e).

movimentos aleatórios, casuísticos, aqueles que carecem de toda regra.<sup>26</sup> Diante deste impasse, *Timeu* retoma a sua explicação da seguinte maneira:

“Em quase tudo o que temos dito, com exceção de algumas breves indicações, temo-nos referido ao que foi feito pela inteligência <*nou dedemiourgemena*>; mas devemos fornecer um discurso em relação ao que vem a ser pela necessidade <*anankes gignomena*>. <...> Assim, se se quer dizer de que modo nasceu o mundo, tem que se fazer intervir a espécie da causa errante <*to tes planomenes eidos aitias*>, e a forma em que ela age”.<sup>27</sup>

Aos nossos ouvidos modernos, a expressão “o que vem a ser pela necessidade” não parece imediatamente estar relacionada ao acaso, ao que carece de regra, mas, pelo contrário, àquilo que, por possuir regra ou lei, acontece de forma sempre idêntica, sem variações, isto é, “necessariamente”. Entretanto, no Livro V da *Metafísica*, Aristóteles falando acerca das acepções do termo “necessário” (*anagkaion*), afirma:

“A necessidade é considerada, com justa razão, como sendo algo de inexorável, por ser oposta ao movimento que está de acordo com o propósito (*proairesin*) e o cálculo (*logismon*)”.<sup>28</sup>

Se relacionarmos o que aqui nos ensina Aristóteles, entende-se a razão pela qual, no *Timeu* de Platão, “o que vem a ser pela necessidade” deva ser explicado a partir da causa errante, isto é, de algo que resiste a toda regra. Pois, se o que vem a ser pela necessidade é aquilo que não tem propósito, uma vez que não foi intencionado pelo demiurgo de inteligência divina —e que, por isso, carece de toda inteligibilidade ou cálculo—, então o desregramento deve ser sua principal característica.

<sup>26</sup> Em 30a, esse demiurgo bondoso aparece como aquele que introduz a ordem no conjunto das coisas visíveis que estavam “nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente”. Veremos como nestas palavras antecipa-se a cogitação de um espaço material indeterminado, a *khora*.

<sup>27</sup> Platão, *Timeu*, 47e.

<sup>28</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Livro D, 1015a. Aristóteles também fala da acepção de “necessário” no sentido da “necessidade lógica”, isto é, indicando algo que embora seja inexorável, é inteligível e sujeito a regra.

Parece-me que esta retomada da explicação corresponde a um movimento que desce do céu à terra. É como se Timeu, com o olhar fascinado exclusivamente pela ordem celeste, tivesse realizado a sua primeira tentativa de explicação do cosmo: o cosmo como “melhor cópia” do modelo e, por isso, cópia absolutamente ordenada. Mas eis que a desordem terrena se faz lembrar: nem todo o cosmo obedece ao cálculo, há uma grande porção dele, esta parte “aqui embaixo”, que está permeada pela desordem, pelo acaso e a ininteligibilidade. Nem todo o cosmo é segundo *logismos*, a superfície terrena está repleta de mudanças aleatórias e casuísticas, refratárias à compreensão e, em termos mais específicos, ao cálculo, mensuração ou antecipação. Devemos então, parece-me que assim pensa Timeu, introduzir um novo princípio que seja responsável por elas.

É por esta razão que, nesta retomada da explicação desde estaca zero, explicação que procura dar conta daquilo que é segundo a necessidade —e que, conseqüentemente, escapou da intenção do demiurgo—, Timeu acredita ter que incluir, como ponto de partida, além das duas ordens acima citadas —o modelo e a cópia mais perfeita possível realizada pelo demiurgo—, a *khora*, o espaço.<sup>29</sup>

“Ora, dividamos este novo começo mais largamente do que fizemos com o primeiro. Neste distinguimos duas classes de ser. É nos preciso agora descobrir uma terceira classe. As duas primeiras nos eram suficientes para nossa anterior explicação. <...> Mas agora, a seqüência de nosso raciocínio parece forçar-nos a tentar conceber, através das palavras, uma terceira espécie, que resulta obscura e difícil. Que propriedades há que se

---

<sup>29</sup> Em diversos momentos da exposição que se segue trataremos da *khora* como espaço ou receptáculo, mas enfatizando o seu caráter material. De fato, a palavra *hyle*, matéria, não aparece em nenhuma das passagens trabalhadas, o que pode conceder a nossa abordagem a aparência de um abuso interpretativo. Entretanto, é necessário ter presente que a noção grega de espaço ou localidade é inteiramente diferente da noção moderna, que parece a nós inteiramente óbvia e que projetamos no mundo grego de maneira, agora sim, abusiva. Refiro-me à noção de espaço matematizável, vazio de matéria e de quaisquer qualidades. Como se sabe, no tratamento que Aristóteles faz do fenômeno da *metábole/kinesis*, isto é, da mudança, o espaço possui qualidades, não constituindo um puro receptáculo, espécie de cenário onde, em parceria com o tempo, forças, massas e acelerações fazem sua performance. Em Aristóteles, por exemplo, o alto chama o leve e o baixo o pesado. Este tipo de compreensão da espacialidade já anuncia a enorme distância que a separa do moderno espaço homogêneo e vazio.

supor que ela possui naturalmente? Antes de mais nada tem de se lhe imputar uma propriedade deste tipo: ela é o suporte (*hypodokhen*), como a nutriente (*tithenen*) de todo o nascimento ou geração.”<sup>30</sup>

A terceira espécie que está sendo introduzida na exposição nos é apresentada como tendo que ser concebida em dois aspectos: o primeiro deles é o seu caráter de suporte; o segundo é o fato de ser “nutriente de todo nascimento ou geração”, isto é, ser fonte de mutabilidade. Vejamos o seu caráter de suporte.

A primeira indicação oferecida para fazê-lo é que a terceira espécie, se pensada como suporte, não deve poder corresponder a nenhum dos quatro elementos primários —fogo, ar, água e terra. Uma vez que estes se transmutam uns nos outros, eles parecem ser muito mais apropriadamente concebidos como qualidades adquiridas por um suporte do que como o próprio suporte. Platão nos ilustra isto com a seguinte analogia:

“Suponhamos que alguém modele em ouro todas as figuras possíveis e não cesse, nem um momento só, de transformar cada uma delas em todas as demais. Suponhamos que a esse artista se lhe mostre uma das figuras e se lhe pergunte: ‘o que é isto?’. A resposta mais adequada seria: ‘isto é ouro’. Em relação à figura triangular e a todas as demais figuras que tenham podido produzir-se nesse ouro, não se as pode designar jamais como seres <hos onta>, uma vez que elas se transformam no próprio instante em que se as estabelece. Entretanto, se se quer aceitar constantemente a expressão ‘o que tem essa qualidade’, nos parece condizente.”<sup>31</sup>

E, pouco adiante:

“Por isso não diremos que a mãe e suporte de tudo o que nasce e é gerado, de tudo o que é visível e, de uma maneira genérica, dos objetos da sensação, é terra, ou ar, ou fogo, ou alguma outra coisa que vem desses <elementos> ou dos quais esses nascem. Se dissemos, pelo contrário, que

---

<sup>30</sup> Platão, *Timeu*, 48e.

<sup>31</sup> *Idem, ibidem*, 50a.

é uma certa espécie invisível e sem forma, que o recebe tudo e participa do inteligível de uma maneira muito embaraçosa e difícil de entender, não estaremos mentindo.”<sup>32</sup>

A terceira espécie, nomeada aqui como mãe (*gen*) e suporte (*hypodokhen*), será nomeada pouco adiante como *khoras*,<sup>33</sup> vocábulo que costuma-se traduzir por “espaço” ou “localidade”. Este termo deve ser ouvido em íntima relação com o termo “suporte”: a *khora* como espaço é receptáculo que virá a acolher esta ou aquela determinação ou, dito de outro modo, é o que virá a suportar ou padecer ulteriores determinações, “sendo vazia de todas as formas”,<sup>34</sup> pois “o que tiver que receber todas as formas, não deve possuir forma especial alguma”.<sup>35</sup>

Em relação ao segundo aspecto, o caráter de nutriente da terceira espécie, foi dito acima que esse caráter sugere que ela deva ser compreendida como fonte da mutabilidade de tudo o que possui nascimento.

Com efeito, a introdução dessa terceira espécie, mãe nutriente e suporte, fará que a narrativa assuma a seguinte forma: o mundo visível foi produzido por um artífice divino, o demiurgo, que o fez a partir de duas ordens: uma, representada pelas idéias, servirá de modelo para a produção, a outra, a *khora*, constituirá a matéria para a mesma. A criação cósmica do demiurgo não é, pois, uma criação *ex nihilo*, a partir do nada, como no caso da noção de criação cristã. Mantendo-se presente que o termo *eidos* significa, antes de ter se tornado um termo “técnico” da filosofia platônica, tanto o aspecto que uma coisa possui, quanto o modelo que o artesão contempla mentalmente e que orienta a fabricação do produto, torna-se claro que estamos diante

---

<sup>32</sup> *Idem, ibidem*, 51a.

<sup>33</sup> *Idem, ibidem*, 52b. Ela é nomeada como mãe e suporte em oposição ao modelo eterno e imutável, concebido como pai que semeia introduzindo forma: da junção de pai e mãe nasce o filho, o mundo visível. (Cf. 50c-d). Como foi dito acima, na tradução do termo *khora* por espaço, devemos nos abster de entender este espaço do modo moderno, isto é como extensão vazia de matéria. Uma tal compreensão interditaria a possibilidade de compreender o mito do demiurgo como atividade produtora.

<sup>34</sup> *Idem, ibidem*, 51b.

<sup>35</sup> *Idem, ibidem*, 50e.

de uma referência à atividade do trabalho artesanal, onde uma forma (*eidōs*) é introduzida numa matéria (*hylē*), conformando-a. Sabemos que repetidas vezes Platão se serve da relação modelo/cópia, própria da atividade de fabricar, para que se conceba o tipo de vínculo que o inteligível possui com o visível. Parece razoável pensar que é justamente o elemento imperecível do modelo —que permanece o mesmo, independente do número de cópias que dele possam se fazer— o que faz atraente esta metáfora. Ela aparece no próprio *Timeu* em 28a:

“Quando o artista trabalha em sua obra, a vista dirigida para o que sempre se conserva igual a si mesmo, e lhe transmite a forma e a virtude desse modelo, é natural que seja belo tudo o que ele realiza.”

Mas, que forma e que matéria quer Platão que concebamos quando ele narra sua história no *Timeu*?

Como já foi dito, forma e matéria pré-existem à criação, não tendo sido criadas pelo demiurgo. Começemos pela *khōra*. Dissemos que se pode compreender o seu significado tendo em mente o seu caráter de “receptáculo”, justamente por ser aquilo que receberá forma, determinação. Trata-se de uma espécie de matéria prima originária que carece de toda determinação. Por esta razão, poder-se-ia dizer que é “algo”, cujo único atributo, se nos é permitido falar assim, é a existência, uma vez que carece do que mais tarde chamar-se-á de quiddidade. A *khōra* não é “nem isto, nem aquilo”, ela simplesmente existe na mais completa indeterminação. Pensando-se a partir dos dois pares de oposições primeiramente concebidos para delimitar o que seja “ser”, a saber, a oposição entre o que permanece e o que devém, por um lado, e a oposição entre o que é e o que se mostra como sendo (o par ser/aparecer), então a *khōra* parece nos obrigar a formular uma noção de “ser” que é, diria eu, de ponta a ponta não grega: ela é o puro devir, aquilo que jamais se demora numa configuração ou determinação e, por esta razão, ela é o que não se mostra, ou seja, é “algo” que jamais conquista presença, verdade, desvelamento (*alētheia*). Dito com outras palavras: pelo fato de estar sujeita ao fluxo radical que Platão compreende como a doutrina heraclítica do *panta rei*, a *khōra* nunca torna-se presente, nunca consegue

aparecer. Com a analogia do artífice imaginário que continuamente modela estatuetas a partir do ouro, não permitindo que nenhuma delas repouse num aspecto determinado, Platão nos apresenta o que poderia ser uma ontologia (ou melhor, uma não-ontologia) que prescindisse da postulação do mundo das idéias. Segundo ela, a que sustentam aqueles que acreditam que o que propriamente é, é o que se oferece à sensação (*aisthesis*),<sup>36</sup> só pode afirmar-se legitimamente o ser do substrato, uma vez que é este que realmente permanece, sendo toda qualidade meramente contingente. No exemplo analógico, o substrato ainda comporta determinação, a saber, a de ser ouro e não outra coisa, entretanto, o que Platão aqui está chegando a conceber é a possibilidade —realizada historialmente na época moderna— de compreender o ser como mera existência desprovida de quaisquer atributos qualitativos, existência capaz, no entanto, de contingentemente “se vestir” com esta ou aquela qualidade.<sup>37</sup>

Uma experiência de pensamento semelhante à empreendida neste diálogo pela personagem Timeu, nos é oferecida por Aristóteles no Livro VII da sua *Metafísica*. Ali, no capítulo 3 depois de ter focalizado o sentido de *ousia* como sentido decisivo para a compreensão do ser —uma vez que *to on legethai pollakchos*, “o ser se diz de muitas maneiras”—, a exposição será encaminhada para a discussão dos possíveis significados daquela. Aristóteles aponta quatro sentidos básicos —*ousia* como *genos*, *kath’ houlou*, como *to ti en einai* e, por fim, como *hypokeimenon*. O capítulo 3 é reservado para a análise da compreensão da *ousia* como *hypokeimenon*,

---

<sup>36</sup> Platão, *Timeu*, 51d.

<sup>37</sup> Estou aqui aludindo à grande revolução na compreensão do que seja “ser” que se inaugura com Descartes. Na metafísica cartesiana, sabemos, haverá duas substâncias —a *res extensa* e a *res cogitans*. A primeira, o real, é uma substância desprovida de todas as qualidades perceptíveis pelos sentidos, sendo somente portadora do que o próprio Descartes nomeia de “qualidades primárias”, aquelas que podem ser tratadas matematicamente. Entretanto, é o próprio Descartes com a geometria analítica, instrumento decisivo para o desenvolvimento da física-matemática, que permitirá despir essa *res extensa* das determinações espaciais, expressando algebricamente, isto é, de modo puramente quantitativo, aquilo que até então ainda era concebível através da imaginação: as figuras como círculos, triângulos, etc., etc. De ali em diante, e de modo gradativo, a mente libertar-se-á, para tratar do que propriamente é, dos grilhões da espacialidade, o que quer dizer, em nosso contexto, dos grilhões da qualidade e em última instância da substância. É inteiramente iluminadora, a este respeito, a compreensão de ser que, segundo Heidegger, o *Gestell* —a essência da técnica moderna— dispensa: o real encontra-se somente como fundo (*Bestand*), matéria indeterminada que se oferece ao trabalho humano.

aquilo que se estende (*keimai*) por baixo, que subjaz, enfim, o substrato. Serão apresentados três candidatos para compreender o que seja este substrato: a matéria (*hyle*), a forma (*morphe*) ou o *synolon*, o composto de matéria e forma. À primeira vista, nos diz Aristóteles, é a matéria que parece se candidatar mais fortemente a ser o substrato, uma vez que é ela que recebe a determinação da forma. Afirmando isto, Aristóteles procede de modo semelhante a Platão: vai despindo gradativamente o *synolon* de toda forma até chegar a conceber uma espécie de *prote hyle*, uma espécie de matéria prima isenta de toda forma.

“O sujeito (*hypokeimenon*) último não é pois, por si, nem um ente determinado, nem de uma certa quantidade, nem de categoria alguma; ele não consiste sequer na negação destas categorias, pois as negações, elas também, só lhe pertencem por acidente.”<sup>38</sup>

Diante do resultado deste procedimento, Aristóteles experimenta um forte desconforto —o mesmo embaraço de Timeu na sua exposição— e de maneira abrupta, como se a conclusão não precisasse de maiores justificações ou tematizações, decreta: “entretanto, isto é impossível, pois a substância parece ter preeminentemente o caráter de ser separável e de ser uma coisa individual”.<sup>39</sup> Em outras palavras, se o objeto da investigação é o sentido primário de ser (*to on*) e, conduzidos por ele —via a *ousia*— chegamos a uma matéria desprovida de toda determinação como possível candidato, é evidente que em algum lugar da investigação nos extraviamos, pois algo que não é “nem isto, nem aquilo” evidentemente não pode *ser*. Os capítulos seguintes do Livro *Zeta* tratarão de outros possíveis candidatos e do eventual entrelaçamento dos sentidos de *genos*, *eidós*, *to ti en einai* e *morphe*, tendo se descartado definitivamente da investigação a matéria como substrato —a matéria *qua* matéria, poder-se-ia dizer.

<sup>38</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Z3, 1029a-20.

<sup>39</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Z,3, 1029a-25.

Estas observações referentes ao diálogo *Timeu*, assim como ao Livro *Zeta* da *Metafísica*, foram realizadas com o intuito de ressaltar qual é a compreensão basilar de ser que os gregos possuíam, e isto a despeito de compromissos ou ausência de compromissos com entidades transcendentais e auto-subsistentes capazes de conferir determinação ao que quer que efetivamente seja. O fato de Aristóteles se distanciar, a este respeito, de Platão, não invalida a constatação de que ambos partilham da mesma compreensão do que seja “ser”. O que estas passagens nos mostram é que quando o pensamento antigo se deparou com a noção de um substrato indeterminado —isto quer dizer, sem quiddidade alguma—<sup>40</sup>, mas existente, experimentou um forte embaraço e não duvidou em declarar que esse tal substrato não poderia corresponder ao ser, mas antes, muito mais apropriadamente, ao não-ser. Este embaraço reside justamente no fato de o pensamento chegar a conceber semelhante substrato, isto é, dele em algum sentido tornar-se presente ao pensamento e, entretanto, essa presença ser experimentada como limitativa, como uma interdição para ele. Trata-se de um pensar, cujo “objeto” é refratário a todo *logos*, recusando qualquer discurso articulado. É isto o que resumidamente diz *Timeu* no momento em que conclui sua exposição acerca das três espécies —a do ser, a do visível que veio-a-ser, e a da *khora*:

“Se dissemos, pelo contrário, que <a *khora*> é uma certa espécie <*eidos*> invisível e sem forma <*amorphon*>, que recebe tudo e participa do inteligível de uma maneira muito embaraçosa e difícil de entender <*aporotata*>, não estaremos mentindo”.<sup>41</sup>

E, mais adiante:

“<...> e um terceiro tipo <*genos*> é o receptáculo <*khoras*> sempre existente <*on aei*>, que não admite destruição alguma, e dá sítio a todas

<sup>40</sup> Sem quiddidade alguma quer dizer, na terminologia aristotélica, sem determinação substancial —*ousia* segunda. Dito em outros termos, de acordo com a compreensão metafísica clássica, todo ente é um ente substancialmente determinado.

<sup>41</sup> Platão, *Timeu*, 51a.

as coisas que têm nascimento, ele próprio sendo apreensível por uma espécie de raciocínio bastardo <logismo tini notho> sem auxílio algum da sensação e, sendo dificilmente real <mogis piston>, o qual nós vislumbramos como em sonhos. <...> Destas e outras coisas do mesmo tipo, no que respeita à verdadeira natureza do que é <alethes physin hyparkhousan> —a realidade da vigília—, nós temos somente esta compreensão onírica e somos incapazes de sair do sonho e de determinar a verdade em relação a elas. <...> <Entretanto,> no que respeita ao que propriamente é <ontos onti> o raciocínio exato e verdadeiro <akribeias alethes logos> vem em nosso auxílio <...>.”<sup>42</sup>

Como veremos adiante, o que aqui está em questão é o que, parafraseando Heidegger, poderíamos chamar de “esquecimento do não-ser”, esquecimento chancelado para a posteridade da metafísica no diálogo *Sofista* de Platão, quando o Estrangeiro se vê na necessidade de cometer o parricídio. O que chamo aqui de “esquecimento do não-ser” coincide com o esquecimento de uma interdição essencial ao pensamento: a metafísica, toda vez que se depara com algo que não é “feito à medida” do pensamento, algo que ele não pode tornar acessível e controlável e, neste sentido, tornar devassado, o declara como não-sendo e, como o que não é, simplesmente não é, não há nada ali que seja necessário experimentar. Em outras palavras, a metafísica, por ter o olhar cativado pelo ente —e em razão do não-ser não ser nada de entitativo e representável— acaba por desprezá-lo como questão e assim o pensamento acredita que o ente —e o ser do ente metafisicamente concebido— estão à sua disposição.

Repito o final da última citação:

“<Entretanto,> no que respeita ao que propriamente é <ontos onti> o raciocínio exato e verdadeiro <akribeias alethes logos> vem em nosso auxílio <...>.”

“O que propriamente é” nomeia aqui as idéias, os modelos que o demiurgo contempla e que serão os orientadores de sua atividade fabricadora; esses

---

<sup>42</sup> *Idem, ibidem, 52a-c.*

modelos são “feitos à medida” do pensamento e por isso, conseqüentemente, permitem “o raciocínio exato e verdadeiro”.<sup>43</sup>

O mito do *Timeu* nos apresenta, então, o mundo como criado a partir da *khora*, por um lado, e das idéias, por outro. A *khora*, espaço material desprovido de toda determinação, é conduzida pelo demiurgo à determinação da idéia, conduzida à forma, poder-se-ia dizer. É esta última que dá *ser* ao mundo visível, pois, como foi apontado, sem o concurso das idéias como modelos-formas nada neste mundo, isto é, ente algum, vingaria em ser; nada conseguiria ganhar permanência numa configuração, e assim coisa alguma viria à presença, mostrando-se à alma. Parece-me que o que Platão sugere com esta imagem é que o mundo visível é o resultado de um permanente combate entre ser e devir, entre desvelamento e velamento: as idéias forçam a *khora* a refrear o seu incansável devir, propiciando então que algo determinado se mostre, apareça, se torne *alethes*; mas as idéias, por sua vez, não são fortes o suficiente para sobrepujar inteiramente a mutabilidade própria da *khora*, o que permitiria ao demiurgo produzir cópias idênticas à idéia. Não, a *khora*, como receptáculo material de tudo o que é visível, persiste neste mundo como fonte inexaurível de mutabilidade e ocultação, fazendo que os *horata* estejam marcados pela dupla natureza da qual provêm e assim, ao mesmo tempo, sejam e não sejam, apareçam e se ocultem.

Voltemos à passagem da Linha Dividida do Livro VI da *Politeia*. Foi dito acima que na representação espacial da linha proposta por Sócrates a Glauco, os tipos de entidade são dispostos segundo o seu grau de verdade, isto é, segundo o grau de um adequado mostrar-se, um mostrar-se tal qual é. Ali, na linha que nos é proposta, encontramos somente dois tipos de entidade: as entidades visíveis (*horata*) e as entidades inteligíveis (*noeta*), cada um dos quais se subdivide, como foi já apontado, em dois sub-tipos: cópias de toda sorte e as “próprias coisas visíveis” (nomeadas de

---

<sup>43</sup> Utilizo aqui a expressão “feitos à medida do pensamento” para referir-me à adequação entre eles e o pensar. Como foi dito acima, os modelos não foram “feitos” pelo demiurgo, mas apenas contemplados por ele. A rigor, se em Platão se quer apontar uma entidade responsável pela produção das idéias e pela sua adequação ao pensar, esta entidade é o Bem, entidade que pré-figura a noção de Deus como portador dos arquétipos que darão as diversas formas à criatura.

*ta zoá*) nos *horata*, entidades matemáticas e idéias nos *noeta*. O Bem, a idéia suprema, que nesta passagem é nomeada como o não-hipotético, o in-condicionado (*anhypothetou*), é que concede o grau de verdade, e poderíamos acrescentar, o seu grau de ser, a tudo aquilo que é, assim como simultaneamente outorga à alma a sua capacidade para apreendê-lo, capacidade que apresenta diversas aptidões, sempre dependentes do grau de ser e verdade dos tipos de entidade para as quais ela se volta.

Que quer isto dizer? Em primeiro lugar que o mundo visível não é, em Platão, uma ilusão, se este termo evoca algo inteiramente carente de ser. Ele é de fato um mundo, possuindo um estatuto de realidade. Com isto quero dizer que não se trata, como acontecerá na filosofia moderna, de um mundo “fenômeno”, um aparecer para o pensamento que tem seu *locus* no próprio pensamento. Sabemos, que a partir de Descartes, o sensível —as qualidades secundárias das quais ele nos fala— tem uma realidade somente em termos de pensamento (*res cogitans*); trata-se de produções mentais: cores, sons, cheiros, enfim, tudo aquilo que os sentidos captam não é real, no sentido forte, mas resultado do encontro do pensamento com um real que, em si mesmo, é desprovido dessas qualidades. Diferentemente disto, os entes visíveis em Platão —e poder-se-ia ampliar isto para as qualidades sensíveis que não as visíveis— têm um grau de realidade, aquele que as idéias lhes concedem.<sup>44</sup>

Se, como diz Heidegger, o surgimento da metafísica coincide com um cada vez mais firme esquecimento da ocultação que, de forma gradual irá, ao longo da tradição, se deslocando do ser para o espírito, assumindo neste a forma de ignorância ou finitude, constatamos que em Platão este movimento está apenas no seu início, embora, como já o dissemos, tenha ali sentado as bases sobre as quais ocorrer —a saber, a interpretação entitativa do ser ou, o que é o mesmo, a compreensão da *aletheia* como atributo de um ente supremo. Dito em outros termos: o mundo visível platônico é portador de ocultação sob a dupla forma da recusa e da dissimulação; ele

---

<sup>44</sup> Com isto não estou afirmando que para Platão não possa haver distância entre as sensações subjetivas e as qualidades sensíveis. O fato tantas vezes apontado de que a sensação é relativa —por exemplo, no clássico caso do mel que pode parecer amargo ao doente— não significa que o sensível não possua um grau de ser, um grau de quidade próprio, um *que* qualitativo.

é como que lacunar, permeado de reservas e falsas aparências. A razão do erro humano reside, como veremos, não numa alma intrinsecamente falha para conhecer o ser, mas no fato de existirem entes que somente o são em parte, precariamente. É por causa desta natureza "diminuída" dos entes visíveis que a alma, quando voltada para eles, só poderá produzir opiniões, estando estas fortemente expostas ao perigo do erro. De modo bem diferente é concebida a *res extensa* cartesiana, a "verdadeira realidade"; ela é presença homogênea despida de qualquer ocultação, não mais fazendo qualquer sentido falar em "graus de ser" ou "graus de realidade" internos a ela. Em outras palavras, o real perdeu qualquer relevo e a ocultação, que na origem da metafísica ainda lhe era própria — mesmo que somente no que respeita ao visível—, agora foi definitivamente deslocada para o espírito: o visível com todas as suas qualidades sensíveis será pensamento, representação extraviante da *res cogitans*, que somente é salva se conduzida a uma expressão quantitativa.

Voltemos à passagem da "Linha Dividida". Logo a seguir, Sócrates pedirá a Glauco que imagine uma segunda linha —correlata à primeira— onde, agora, serão alocadas as diversas aptidões da *psyche*, da alma. Na primeira divisão, ao segmento dos *horata*, Sócrates fará corresponder um tipo de capacidade cognitiva, a *doksa* (opinião), enquanto que ao segundo segmento fará corresponder outro tipo de aptidão, a saber, a *episteme* (ciência ou conhecimento). Estes dois tipos de cognição serão, por sua vez, subdivididos do mesmo modo em que aqueles dois segmentos o foram: no âmbito da *doksa* teremos, correspondendo aos duplos, a *eikasias*, a suposição ou conjectura, e correspondendo às "próprias coisas visíveis", a *pistis*, a crença ou fé perceptiva; no âmbito da *episteme* haverá, na subdivisão inferior, correlata aos entes matemáticos, a *dianoia* ou raciocínio e, na subdivisão superior, a inteligência (*noesis*), que será responsável pela apreensão das idéias. Concluindo a passagem, no fim do Livro VI, Sócrates pede a Glauco para fazer corresponder a cada segmento da linha de entidades as quatro capacidades que se seguem:

“<...> no mais elevado, a inteligência (*noesis*), no segundo o entendimento (*dianoia*); ao terceiro entrega a fé (*pistis*), e ao último a

suposição (*eikasia*), atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objetos têm de verdade (*aletheias*).<sup>45</sup>

Platão nomeia de *pathemata* o que aqui foi chamado de aptidões ou capacidades da alma. Esta palavra seria mais corretamente traduzida por "afecções", no sentido da marca que o ente deixa "impressa" na alma. Parece-me que de fato é este o modelo com que Platão pensa a relação dos diversos tipos de entidade com a *psyche*: dependendo do grau de "perfeição" da presença do ente, a marca que se produz na alma é mais ou menos nítida. Assim teremos, no caso dos entes que têm menor grau de ser e verdade —a saber, sombras, reflexos, e todo tipo de "cópias das cópias"—, uma impressão na alma que é como que "apagada" e imprecisa. As coisas se passam como se a ocultação do ente, responsável pela sua mutabilidade e pelos escassos sinais que ele apresenta do seu ser —isto é, pela sua precária verdade— fizesse com que o *pathos* produzido na alma seja quase que um enigma, um enigma que ela precisa decifrar. Este "decifrar" implica em um esforço que a alma tem que realizar para emitir um juízo acerca do ente, isto é, para poder dizer, por exemplo, que se trata de uma sombra disto ou daquilo. É porque a alma não possui clareza acerca do ser do ente em questão, que ela, se quer avançar numa determinação ôntica,<sup>46</sup> precisa "arriscar" um juízo a partir das poucas marcas que o ente deixou assinaladas nela —marcas que representam indícios ou pistas precárias para declarar o que o ente é. A ausência de clareza, que se origina na falta de verdade do ente, deve ser suprida por um ativo exercício da imaginação, exercício este que sempre está sujeito ao perigo do erro —aquele "risco" a que a alma está exposta. É por esta razão que Platão nomeia como conjectura ou suposição —*eikasia*— a afecção da alma que

<sup>45</sup> Platão, *República*, 511d-e. Novamente nesta passagem resulta claro que o termo *aletheia* indica uma propriedade dos entes em oposição ao que é traduzido aqui como "grau de clareza", referente à representação.

<sup>46</sup> Uma vez que o visível carrega em si uma diferença ontológica --no sentido de haverem entes com grau maior de ser e verdade e entes com grau menor--, em relação a sombras e reflexos a única determinação evidente --isto é, a única determinação que se impõe à alma sem que seja necessário qualquer exercício judicativo-- é exatamente o fato de serem sombras ou reflexos. Quando falo em "avançar numa determinação ôntica" tenho em mente a possibilidade de afirmar da sombra se é sombra disto ou daquilo.

corresponde a sombras e reflexos.<sup>47</sup> Em outras palavras, nesta situação a alma somente pode "achar" —achar que se trata de uma sombra desta ou daquela coisa—, não conseguindo jamais pronunciar-se com respeito a isso com razoável certeza.<sup>48</sup> À medida que os entes vão ganhando em determinação e em um adequado mostrar-se dessa determinação, a alma precisará realizar um exercício menor, uma vez que a impressão que o ente deixa nela torna-se mais nítida. Assim, em relação aos próprios entes visíveis, aqueles que possuem maior grau de ser e verdade do que os duplos de que acabamos de falar —Platão nomeia estes entes visíveis de *ta zoa*—, a capacidade com que a alma está equipada para apreendê-los é a *pistis*, termo traduzido por fé ou crença, no sentido daquilo no qual confiamos.<sup>49</sup>

As capacidades que lidam com os dois tipos de entidades visíveis —a *eikasia* e a *pistis*— se reúnem num gênero que Platão nomeia de *doksa*, e que costumamos traduzir por "opinião". Para Platão, como se sabe e já foi dito, não há ciência do visível, mas simplesmente opinião. Esta pode, certamente, ser verdadeira —aqui empregando o termo no sentido de um juízo exato, adequado ao ente em questão— e, de fato, a opinião terá tanto mais chances de sê-lo se a alma se dirige aos "originais" visíveis e não às suas "cópias".

Numa famosa passagem que se encontra no diálogo *Mênon* e que versa sobre a distinção entre a opinião verdadeira e a ciência, Platão compara aquela a um escravo fujão: da posse da verdade de uma opinião jamais se está seguro, da mesma

---

<sup>47</sup> Isto, obviamente, quando se trata de uma afecção que não vem acompanhada pela do ente visível que produz a sombra ou o reflexo.

<sup>48</sup> Antecipa-se a partir disto, o que desenvolveremos logo a seguir, a saber, que neste contexto certeza e evidência caminham juntas, sendo praticamente indiscerníveis. Tudo mudará de figura na era moderna onde a evidência, seja sensível, seja intelectual, cairá por terra.

<sup>49</sup> É este mesmo termo, *pistis*, o que comparece no fim do próêmio do poema de Parmênides quando a deusa, falando a Parmênides, afirma que deverá instruir-se também sobre a opinião dos mortais onde não há confiança verdadeira —*pistis alethes*. Desta expressão e do seu sentido no *Poema*, falaremos mais tarde.

forma que tampouco se tem garantia da posse de um escravo que teima em fugir.<sup>50</sup> A distinção entre ciência e opinião verdadeira parece residir, neste diálogo, no fato da primeira estar encadeada por um raciocínio causal (*aitias logismoi*), enquanto a segunda não. Sócrates insiste no fato de que com ambas se obtêm os mesmos resultados “práticos”; entretanto a ciência é mais valiosa do que a opinião verdadeira porque com aquela, em razão desse raciocínio causal que “amarra” o conhecimento, estamos de antemão certos da verdade, enquanto que com a segunda, embora se possa ter confiança nela, a posse da verdade é contingente, podendo assim escapar.<sup>51</sup>

Pode-se perguntar, entretanto, em que reside a contingência da verdade da opinião, o fato de que a opinião certa pode, sem que aquele que a detenha o perceba, transformar-se em falsa opinião. O fragmento do *Mênon* não no-lo diz.

Como já foi indicado, o diálogo *Mênon* é considerado anterior à *República* e se o julga como sendo um diálogo de transição entre os da juventude e os da maturidade da filosofia de Platão. Se, como também costuma afirmar-se, o elemento distintivo de uma fase e outra reside na postulação das idéias como o que é própria e verdadeiramente real na totalidade do ente, conclui-se que naquele diálogo esta doutrina está só formulada de modo incipiente. Esta conclusão é condizente com a passagem acerca da distinção entre opinião correta e ciência que nos ocupa,<sup>52</sup> pois

<sup>50</sup> Imediatamente antes, e com o mesmo intuito que ao comparar a opinião com o escravo fujão, Sócrates afirma que ela é semelhante às estatuas de Dédalos, estatuas que transmitiriam a impressão de movimento com tal realismo que pareceriam prestes a sair andando. (Cf. *Mênon*, 97d).

<sup>51</sup> Diz Sócrates a Mênon: “<...> esta é a razão por que a ciência tenha mais valor que a opinião verdadeira; a diferença da opinião verdadeira é uma atadura.” E imediatamente acrescenta: “Eu mesmo não pretendo saber isto de ciência certa; falo por conjectura, por opinião. Mas que a opinião certa e a ciência são coisas bem distintas, é coisa que me parece muito mais do que simples conjectura!” (Cf. *Mênon*, 98b). Em toda esta passagem, Platão utiliza alternativamente, no que se refere à opinião, o termo *alethes* (“verdadeira”) e o termo *orthē* (“exata”, “certa”, “correta”). Bem diferente, como temos insistido é o uso do mesmo termo *alethes* nas passagens da *República* que nos ocupam.

<sup>52</sup> O contexto mais geral na qual a mencionada distinção se realiza é a discussão acerca do caráter ensinável ou não da virtude. Nesse momento do diálogo, depois de se ter fracassado na procura da definição do que seja a *arete*, e tendo-se encaminhado o procedimento dialógico ao que costuma chamar-se de “método hipotético”, Sócrates está estudando a hipótese de que a virtude possa ser uma ciência, caso em que ela certamente será ensinável. Entretanto, no desenvolvimento do diálogo tudo parece indicar que ela não é uma ciência e que, portanto, não pode ser ensinável. Significa isto, então,

o primeiro exemplo que Sócrates dá a Mênon para ilustrar a problemática em questão não parece concordar com a afirmação enfática, que posteriormente Platão fará, de que dos entes visíveis, em sentido estrito, não se pode obter conhecimento. O mencionado exemplo compara os respectivos saberes de dois homens que conseguem conduzir um grupo de viajantes à cidade de Larissa, sendo que um deles o faz com conhecimento, por já ter percorrido o caminho várias vezes, e o outro, apesar de jamais ter ido lá, servindo-se de conjecturas, alcança também a cidade, levando os viajantes a bom termo. Aqui, como se percebe, a distinção entre conhecimento e opinião se dá, não pela natureza do ente a ser conhecido —como acontece em *República*—, mas por um acúmulo de experiência empírica: o viajante que já percorreu o trajeto um grande número de vezes possui muitas mais referências geográficas, referências estas que poderiam auxiliá-lo caso aconteça algum extravio ou obstáculo que exija um desvio da rota natural. Bem diferente é o ponto de vista sustentado na "Linha Dividida" de *República* ou também, como foi apresentado, num diálogo bem posterior a ambos, o *Timeu*. Neste último se fala, certamente, de opiniões mais plausíveis que outras, mas entre elas não há diferença de qualidade, e sim de grau de plausibilidade ou verosimilhança. A razão de que assim seja é que ali a ênfase é dada ao tipo de ente sobre o qual a alma se aplica e não ao grau de saber acumulado pela alma.

Platão em numerosas passagens louva a geometria por considerá-la a melhor iniciação à filosofia. O seu argumento costuma apontar para o fato de que qualquer pessoa iniciada no saber da geometria, mesmo que se trate de um recém aprendiz, rapidamente percebe que as propriedades que se demonstram no exercício da mesma não são propriedades de entidades visíveis —a saber, das imagens

---

que os homens não podem jamais ser virtuosos, uma vez que não obtiveram o conhecimento do que seja a virtude nem podem vir a obtê-lo, dado que ela não é da ordem do ensinável? A resposta socrática é negativa: há outros modos de agir virtuosamente, a saber, se o agente da ação é dotado de uma opinião correta fornecida, por exemplo, por alguma inspiração divina. "Assim pois, a opinião verdadeira não é um guia menos bom que a ciência no que diz respeito à exatidão da ação, e isto é algo que nós tínhamos esquecido em nosso exame das qualidades da virtude. Dizíamos que somente a razão (*phronesis*) é capaz de dirigir corretamente a ação; ora pois: a opinião verdadeira possui o mesmo privilégio."(Cf. *Mênon*, 97b-c).

desenhadas por ela, mais ou menos rudimentares, para se auxiliar no procedimento demonstrativo. Se assim fosse, os resultados de tais demonstrações seriam tão efêmeros e "fugidios" quanto o são as propriedades que constatamos dos entes visíveis. Entretanto, não é este o caso: as propriedades geométricas possuem um grau de permanência que nenhuma propriedade de ente visível possui, permanecendo imutáveis mesmo que a figura desenhada pereça ou se altere. Segundo Platão, é esta percepção a que torna plausível, para aquele que se inclina à filosofia, a afirmação de que existam outras entidades que não as visíveis e, ainda mais, que essas entidades sejam incomparavelmente mais consistentes do que as geométricas.<sup>53</sup>

Reforçando o caráter inteligível dos entes matemáticos, Platão diz nesta passagem:

“— Sabes, igualmente, que se servem de figuras visíveis que dão alicerce a seus raciocínios mas que, na realidade, não é nelas que pensam, mas naquelas coisas a que elas se parecem?”<sup>54</sup>

Entretanto, as entidades matemáticas, a pesar de inteligíveis, ocupam um lugar inferior às idéias na linha que Sócrates pede que Glauco desene. A inferioridade dos entes matemáticos em relação às idéias só poder ser entendida em razão daqueles terem um grau menor de ser e verdade do que estas. Quais as razões para que isto assim seja?

---

<sup>53</sup> Uma das mais engenhosas armas que Kant esgrime contra a "metafísica dogmática" está justamente em apontar para o fato de que o saber matemático não é um saber puramente intelectual --conceitual, diria Kant. Se assim fosse, ele jamais alcançaria o estatuto de conhecimento, do mesmo modo que a metafísica jamais o alcançou pois, como os conceitos desta, os seus não teriam um correlato na intuição, o que faria que permanecesse um "saber" vazio. Se o conhecimento matemático possui esse grau de consistência não se deve, como pensou a metafísica, ao fato de não estar contaminado por nada de sensível, mas ao fato de ser a sensibilidade, ali envolvida, uma sensibilidade *a priori* e não empírica.

<sup>54</sup> Platão, *República*, 510d.

Platão não nos fala, nesta passagem, dos próprios entes matemáticos e sim da capacidade com que a alma está equipada para lidar com eles —a saber, a *dianoia* ou raciocínio. O ponto explícito a que Platão aqui se prende é o do caráter não inteiramente fundamentado das ciências, uma vez que estas partem de hipóteses que, entretanto, são tomadas como princípios, e não efetivamente como hipóteses. A passagem é por muitos conhecida e refere-se precisamente ao procedimento dos geômetras, e das ciências semelhantes:

"Suponho que sabes que aqueles que se ocupam da geometria, da aritmética e das ciências desse gênero, admitem o par e o ímpar, as figuras, as três espécies de ângulos, e outras doutrinas irmãs destas, segundo o campo de cada um. Essas coisas dão-nas por sabidas e, quando as usam como hipóteses, não acham que ainda seja necessário prestar contas disto a si mesmos nem aos outros, uma vez que são evidentes por todos. E, partindo daí e analisando todas as fases, e tirando as conseqüências, atingem o ponto a cuja investigação se tinham abalanchado."<sup>55</sup>

E pouco adiante:

"<...> era isto o que eu queria dizer com a classe dos inteligíveis <a dos entes matemáticos>, < queria dizer> que a alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-la, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utiliza como imagens os próprios originais dos quais os objetos da seção anterior são imagens e que, comparados com estes últimos são considerados mais claros e eminentes."<sup>56</sup>

Poder-se-ia dizer que estamos diante da primeira distinção entre ciência e filosofia. Que nos diz esta passagem? Que enquanto as ciências —cujo objeto,

---

<sup>55</sup> Platão, *República*, 510c.

<sup>56</sup> *Idem*, 511a.

sempre acompanhando Platão, também são entidades inteligíveis, embora menos eminentes que as idéias, espécie de imagens destas— não colocam em questão suas premissas, as dando como evidentes, e caminham em direção às conclusões através de inferência, a filosofia consiste num questionamento radical que procura retrair toda hipótese àquilo que é o não-hipotético, o incondicionado, nomeação que, nesta passagem, Platão dá à idéia suprema de Bem. Este questionamento radical que busca alcançar o fundamento é a dialética.

Um outro aspecto que a passagem põe em relevo, e que será decisivo para a distinção entre a *dianoia* e a dialética, reside no fato de que os geometras se auxiliam de imagens visíveis, cópias desenhadas ou modeladas desses entes que são alcançados somente pelo pensamento, enquanto o dialético não se apóia em qualquer imagem visível. Dito em outros termos, pareceria que a ciência geométrica ainda está sujeita, em alguma medida, à sensibilidade, uma vez que os entes para os quais ela se volta são espaciais e, conseqüentemente, representáveis pela imaginação. Contrariamente, as idéias não admitem nenhuma representação visível, pois sendo elas o traço comum que dá ser a tudo aquilo que, sendo visível, partilha de um gênero, jamais poderiam vir a “tomar corpo” numa instância qualquer —seja qual for o caso particular— a risco, justamente, de perder sua universalidade.

A dialética, nesta passagem, nos é apresentada como um “caminhar” rumo ao incondicionado (*anhypothetikos*), o nome que, como dissemos, recebe aqui a idéia suprema de Bem. Ela alcança a segunda seção do inteligível, a seção superior, que corresponde às idéias:

“—E não há agora dúvida de que compreenderás também a que chamo de segunda seção do inteligível. É aquela que a própria razão (*logos*) alcança com seu poder dialético. Não terá agora que considerar as hipóteses como princípios, mas como hipóteses de fato; isto é, como pontos de apoio e partida que a conduzam até o princípio de tudo, independente já de toda hipótese. <...> não se servirá de nada sensível, mas das próprias idéias

que, em encadeamento sucessivo, a poderá levar até o fim, ou o que é o mesmo, até às idéias.<sup>57</sup>

Este procedimento dialético de que aqui se fala, realiza-se através da linguagem sem auxílio de imagens visíveis —diferentemente de como o faz a geometria. Entretanto, se ele há de ser bem-sucedido, espera-se que a alma do filósofo alcance a visão imediata do que é e, primeiramente, do incondicionado, fundamento das verdadeiras entidades. Parece-me razoável dizer que, segundo este modelo, a dialética é uma espécie de procedimento catártico, um modo de purificação da alma, procedimento que busca desimpedir o órgão com o qual a alma está equipada para "ver" o que propriamente é e que, em razão da sua convivência com o sensível está como que impedido de ver. De fato, este poder, o “órgão mental” com que a alma está equipada para conhecer os entes inteligíveis, o *nous*, é concebido em várias passagens platônicas como um tipo de visão, uma visão não sensível, mas intelectual.

A escolha da visão como “metáfora” para o pensamento não tem nada de arbitrária. Foi insistentemente observado que os termos que a língua grega emprega para nomear o pensamento remetem quase unanimemente à experiência da visão. Se considerarmos que o fato de ver não exige tempo —no sentido mais básico de simplesmente “estar de olhos abertos e ver”, não no sentido de inspecionar ou examinar algo ativamente—, podendo-se afirmar que fenomenicamente —e isto, a despeito de Einstein e sua relatividade— a percepção visual é simultânea ao estar ali da coisa percebida, compreende-se porque o poder da alma que deve “sintonizar” com o agora sempre presente do eterno, possa ser concebido como um tipo de visão. No que respeita à noção clássica de teoria, é também a experiência da visão a que nos fornece a noção de “alcançar” a coisa sem exercer nenhuma ação sobre ela, deixando-a ser “tal qual é”. A audição, o único sentido que poderia concorrer com a visão neste aspecto —pois o tato, o gosto e o olfato são sentidos que estabelecem um comércio muito íntimo com seus objetos, comércio este que pode afetá-los, obtendo como

---

<sup>57</sup> Platão, *República*, 511b-c.

resultado da experiência sensorial não a coisa “ela mesma”, mas transformada pela ação do percipiente—, realiza-se sempre através de seqüências temporais, o que compromete aquele acesso instantâneo que nos poria em contato com os entes eternos. Assim, esta neutralidade da visão tem como correlato a noção metafísica, quiçá a mais basilar das noções da tradição, de “real em si”, “o que é tal qual é em si mesmo”, inteiramente auto-subsistente.<sup>58</sup>

Considerado a partir do que ele deve propiciar —a visão imediata das idéias e do seu fundamento—, o procedimento discursivo próprio à dialética —toda consideração e reconsideração que os diálogos realizam— é, num sentido, mais próximo da *dianoia* do que da *noesis*, uma vez que se realiza através da linguagem e, inevitavelmente, acontece no tempo. É claro que, e isto já o dissemos, o seu "caminhar" é em direção ao não-hipotético e não, como as ciências fazem, em direção a extrair conclusões que se assentam em hipóteses não submetidas a exame. Mas, se o procedimento dialético é bem sucedido, se ele consegue preparar a alma para o exercício da sua mais alta capacidade, então, ele deve "culminar" num cessar de todas as atividades para simplesmente assistir ao "brilhar" das idéias. Na Carta VII Platão afirma:

"O estudo da virtude e do vício devem ser acompanhados por uma investigação sobre o que é falso e o que é verdadeiro da existência em geral e deve ser acompanhado de uma prática constante durante um longo período, como disse no começo. Só depois de arduamente praticar detalhadas comparações de nomes e definições, e de percepções visuais e dos outros sentidos, e de examiná-las minuciosamente em benevolente disputa através do uso de perguntas e respostas livres de inveja, no fim, num lampejo, a compreensão deles resplandece e a mente, na medida em

---

<sup>58</sup> No seu artigo “A Nobreza da Visão: um ensaio acerca da fenomenologia dos sentidos”, Hans Jonas desenvolve o que o título anuncia: uma fenomenologia dos sentidos, um mostrar da estrutura de cada um dos sentidos e, fundamentalmente, da visão. Entretanto, e apesar do artigo ser extremamente interessante para compreendermos o que de fato queremos dizer por “eternidade”, “teoria”, “ser em si”, etc., etc., parece-me que ali a descrição fenomenológica dos sentidos aspira a encontrar um lugar antes de qualquer compreensão que possa servir de fundamento --de gênese, nos diz o autor--, das noções clássicas de eterno, teoria, real em si, etc., etc. E isto, como se para “ver” não se precisasse aprender a ver, como se existisse uma fenomenologia “bruta” da percepção que carrega nela mesma o desdobrar-se das noções metafísicas básicas.

que exerce todos os seus poderes ao limite da capacidade humana, é inundada de luz."<sup>59</sup>

Sob esta ótica, o caráter aporético dos diálogos de juventude —isto é, o fato de eles jamais chegarem à conclusão alguma—, caráter que, como dissemos, é normalmente atribuído ao fato de Platão ainda não ter alcançado a maturidade da sua reflexão filosófica, estando fortemente sob influxo da figura socrática, seria condizente com a idéia de um procedimento catártico: é como se o fracasso insistente no exame das opiniões acabasse por demonstrar que nenhuma transparência para o pensamento pode provir se a alma se mantém voltada para as entidades visíveis. O ensinamento residiria, então, exatamente neste fracasso, fracasso que acabaria por propiciar a reviravolta da alma daquilo que a tem como que cativa, para o que possui mais ser e verdade.

Voltemos para a passagem da Linha Dividida a título de conclusão. Parece-me que a atribuição dos diferentes *pathemata* a cada tipo de ente obedece a um decréscimo da atividade da alma na medida em que os entes em questão vão ganhando em consistência. Assim, quando a alma se dirige a entidades pouco consistentes, entidades "lacunares" no seu ser porque submetidas a todo tipo de mutabilidade e ocultação —permeadas de ausência de ser, poderíamos dizer— ela precisa, na sua atividade de ajuizar, de um enorme investimento ativo; é como se necessitasse preencher as lacunas "arriscando" muito no seu juízo. Se, contrariamente, a alma se orienta para um ente que é pleno no seu ser —e, se, como sugiro ela está equipada com um "olho mental" que foi devidamente purgado dos "preconceitos" da sensibilidade— então ela simplesmente tem que assistir à presença perfeita dessa entidade, não precisando nenhum *logos* que considere e reconsidere, para apreender a coisa em questão.

---

<sup>59</sup> Platão, *Carta VII*, 343b.

## 2.3

### A Alegoria da Caverna

A "Alegoria da Caverna" é, possivelmente, o texto filosófico mais divulgado da tradição; a ele já fizemos alusão e certamente é desnecessária a sua reprodução aqui. Como se sabe, trata-se da continuação do diálogo entre Sócrates e Glauco, diálogo onde o primeiro apresentará uma história com o objetivo de que a essência da formação do filósofo, a *paideia*, se torne compreensível a Glauco. As interpretações do mito geralmente focalizam as correspondências que o próprio Platão faz, ao acabar a narrativa, sempre pela boca da personagem de Sócrates, correspondências entre os âmbitos da história e a doutrina platônica dos dois mundos: o interior da caverna e a fogueira que o ilumina representam respectivamente o mundo visível e o sol; as estatuetas carregadas pelos homens, que transitam por trás do muro, estão no lugar das coisas visíveis, e as sombras projetadas no fundo da caverna são as cópias dessas coisas visíveis; o exterior da caverna e o sol que ali impera representam o âmbito do inteligível e a idéia suprema, o Bem que tudo governa. Estas correspondências nos são familiares, e apesar de não esgotarem a força analógica do mito, podem ser verificadas pondo-o lado a lado da passagem da Linha Dividida que viemos de analisar. Entretanto, o mito é muito mais do que uma descrição metafórica dos âmbitos visível e inteligível, pois trata-se rigorosamente de uma história, de uma narrativa que conta as peripécias do filósofo na sua travessia do mundo das sombras para o mundo da luz, do mundo do que é só relativamente e em parte, para o mundo onde o que é o é plenamente; trata-se também do seu retorno, das dificuldades e impasses que lhe esperam quando for confrontado novamente com a opinião dos muitos. Se assim não fosse, se o mito não tivesse uma figura que protagoniza uma história, tratar-se-ia de uma simples repetição daquilo que tinha sido apresentado nas duas passagens anteriores, a "analogia entre o bem e o sol" e a "linha dividida". Com o mito, Platão quer dizer mais do que já dissera, quer expressamente apresentar, a partir de uma história, o que é a *paideia*, o que é essa inteira reviravolta (*periagoge*) da alma, essa revolução no ser do homem que o coloca na vizinhança do

que é e de seu fundamento e que lhe permite, graças ao esforço de manter-se na direção deles, o verdadeiro conhecimento.

Martin Heidegger, em seu ensaio "A Doutrina de Platão sobre a Verdade", chama a atenção para o fato de que a força simbólica do mito não está nas correspondências, mas justamente nas sucessivas perturbações do olhar que acometem o protagonista da história. Acompanhando Heidegger neste ensaio, pode dividir-se o mito em quatro momentos: em primeiro lugar, o momento inicial em que os prisioneiros estão firmemente acorrentados com o olhar coercitivamente endereçado para as sombras na parede do fundo da caverna; o segundo, quando um dos prisioneiros é desacorrentado e virado em direção àquilo que acontece atrás dos mesmos: o muro, as estatuetas de homens e animais que transportadas pelos homens escondidos assomam por sobre o muro e o fogo que projeta na parede do fundo da caverna as sombras das estatuetas, sombras que são a única coisa que os prisioneiros vêem; o terceiro momento é inaugurado quando esse mesmo homem desacorrentado é arrastado pelo caminho íngreme que conduz para o exterior da caverna, sendo exposto à claridade do sol que ilumina perfeitamente as coisas que vêm a ser por si mesmas, as coisas naturais, conquistando o âmbito do que propriamente é e, assim, o âmbito em que a *paideia* pode se realizar; por último tem-se o quarto momento, que consiste na volta para o interior da caverna, onde Platão nos narra o impasse em que se encontra o agora filósofo no confronto entre o saber essencial adquirido fora da caverna e a opinião que nesta domina, impasse que pode resultar na morte do filósofo.

A indicação fundamental para a compreensão do que significa a *paideia* que o mito quer descrever nos é dada pelo próprio Platão um pouco adiante, no mesmo Livro VII, indicação que, entretanto, aparece, sob matizes diversos, em vários outros diálogos: a *paideia* não consiste em verter conhecimentos numa alma vazia, trata-se de uma inteira reviravolta do ser do homem. Esta idéia, no que ela nega, também está presente no *Mênnon*, quando Sócrates, depois de ter interrogado o jovem escravo e de ter tornado plausível para o seu interlocutor a afirmação de que conhecer

é lembrar, enfatiza que ninguém ensina nada a ninguém, que o filosofar consiste numa parturição de um saber que a alma possui e não na transmissão de conhecimentos. No *Banquete*, a mesma convicção é exposta quando se diz que, lamentavelmente, a sabedoria não é coisa que possa se transmitir de uma alma a outra como por osmose, como um líquido passa de um copo cheio a um copo vazio, bastando para isso um barbante. Platão adverte em todas estas passagens que a formação do filósofo não é transmissão de informações, por mais sofisticadas que estas possam ser. Não se trata de nada semelhante ao que hoje, mais ou menos generalizadamente, entende-se que a educação institucional deva oferecer: um aprendizado que, etapa por etapa, série a série, vai firmando no aluno um corpo de conhecimentos já estabelecidos. De fato, descreveríamos muito mal o que acontece ao protagonista do mito, se disséssemos que ele primeiro aprendeu o relativo às sombras, depois o que concerne ao fogo e às estatuetas, para, numa última etapa, vir a completar sua "formação", aprendendo o que diz respeito às coisas naturais e ao sol. Uma tal descrição desconhecera o que é essencial no relato, a saber, que o protagonista a cada um dos momentos acima apontados sofre um abalo radical de tudo aquilo que até esse momento era sancionado como real. Vejamos isto com mais cuidado.

O mito é um convite ao pensamento, um convite que se atualiza toda vez que o lemos cuidadosamente. Esta afirmação não é nenhum artifício retórico: de fato, a experiência me mostra que toda vez que o pensamento se deixa conduzir por esse "estranho quadro", questões se levantam, questões que nos obrigam a uma completa releitura do mesmo. Gostaria aqui de apresentar uma interpretação "em aberto", isto é, uma interpretação sempre exposta à necessidade de se refazer, justamente porque continuo a experimentar, com certas imagens e palavras ali presentes, espanto e perplexidade.

Se nos deixarmos conduzir pela imagem do mito, é inteiramente correto afirmar que aquilo que se mostra no primeiro momento aos prisioneiros acorrentados —as sombras das estatuetas projetadas pelo fogo no fundo da caverna— só são

sombras para nós, leitores do mito, não para os homens acorrentados —dentre os quais está o protagonista da narrativa. De fato, eles que são prisioneiros de nascença, não conhecem algo diferente do que as sombras, e isto quer dizer, não conhecem a distinção a partir da qual um ente pode ser experimentado como "a coisa" e outro como "a sombra da coisa". O sentido desta imagem parece ser o seguinte: a maioria dos homens —os prisioneiros que são "semelhantes a nós", nos diz Platão— sequer percebe no visível a existência de entidades que possuem mais consistência do que outras. O visível é, neste sentido, homogêneo, isto é, composto por entes que possuem todos eles o mesmo estatuto ontológico. Isto não quer dizer que se trate de um mundo indiferenciado: sabemos que, um pouco mais adiante, no momento do relato que narra a volta para o interior da caverna, Sócrates diz que esses homens poderiam ter estabelecido honras, elogios ou prêmios para quem melhor distinguisse os objetos que passavam,<sup>60</sup> o que nos indica que não se trata de um mundo onticamente indiferenciado. Entretanto, é como se esses homens não percebessem, sequer no âmbito do visível, qualquer diferença no grau de ser e verdade daquilo que se apresenta a eles: qualquer compreensão da diferença ontológica, servindo-nos da expressão do Heidegger em *Ser e Tempo*, está inteiramente fechada.

Ainda neste primeiro momento do mito, há um convite para pensarmos acerca da fala. Platão pede que imaginemos que dentre os homens que transitam atrás do muro carregando as estatuetas —âmbito que está, para os prisioneiros, velado—, uns falam e outros permanecem calados, acrescentando que, se houvesse um eco na caverna, então os prisioneiros atribuiriam às sombras a emissão desses sons: nessa situação, eles experimentariam a fala não como o atributo de um tipo de animal, o homem, atributo que o diferenciaria de todo o resto do animado.<sup>61</sup> Não, Platão parece ter em mente a experiência de um mundo onde todos os entes participam do *logos*, de

---

<sup>60</sup> Platão, *República*, 516c.

<sup>61</sup> Lembremo-nos de que as sombras estão permanentemente em movimento, pelo fato de serem projetadas pelas estatuetas que, carregadas atrás do muro, estão continuamente em trânsito.

uma fala que não é especificamente humana, mas de tudo o que é.<sup>62</sup> Isto é reforçado pelo fato de Sócrates afirmar que os prisioneiros estão acorrentados desde o seu nascimento e de tal modo que não podem ver senão à frente deles, não tendo possibilidade de se verem uns aos outros, nem mesmo de se verem a si próprios.

"Pensas que, nestas condições, eles tenham visto de si mesmos e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna?

— Como não, se são forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida?"<sup>63</sup>

O que isto pode querer significar? Parece-me plausível que Platão esteja querendo dizer que, numa situação como a descrita, esses homens sequer percebem que sua visão se realiza desde um lugar, a partir de um corpo que é o corpo próprio de cada um. Em outras palavras, a distinção entre "o que parece *a mim*" e "o que de fato é" —e, num sentido largo qualquer distinção entre "ser e pensar", metafisicamente concebida—<sup>64</sup>, assim como a que diferencia "o que *me* parece" de "o que *te* parece" ou "parece *a ele*" —o *dokei moi*, característico do saber da *doksa*— não parecem estar "abertas", uma vez que eles não sabem de si, nem dos outros, somente daquilo que está à sua frente. Eles bem poderiam falar,<sup>65</sup> mas a sua fala seria compreendida como mais uma fala provinda desse mundo de entidades animadas por um *logos* não humano.

Platão nomeia as sombras, as entidades que compõem esse mundo, —esse "estranho quadro"—, de *alethes*: o que para os prisioneiros é desvelado. Mas o

---

<sup>62</sup> O que se costuma chamar de "mundo arcaico", tendo em mente um mundo animado por uma compreensão mítica, pode nos auxiliar no entendimento do que aqui quero assinalar, sendo necessário que nos desfaçamos dos preconceitos que em geral nessa compreensão estão envolvidos, o mais forte deles é que se trata da "infância da humanidade". Tratar-se-ia de um mundo onde tudo pode ser falante —o vôo dos pássaros, uma fera, um trovão—, situação que requer uma sábia escuta para traduzir esses dizeres no dizer especificamente humano.

<sup>63</sup> Platão, *República*, 515a.

<sup>64</sup> Com a expressão "metafisicamente concebida" quero dizer: concebida como adequação entre o pensamento e a coisa.

<sup>65</sup> *Idem*, 515b.

modo de desvelamento dessas entidades —a compreensão de ser e pensar que ele dispensa— não contempla nenhuma das distinções com que a metafísica, a partir de Platão, franqueia o acesso ao ser de tudo quanto é, incluído ali o nosso próprio ser, a saber, as distinções entre ser e devir, ser e aparecer e enfim, ser e pensar.

Passemos ao segundo momento do mito. Um dos prisioneiros, diz o relato, é solto por algo ou alguém que o força a endireitar-se e a voltar-se em direção ao fogo e às estatuetas que estavam às suas costas. Abre-se então para ele aquilo que para os seus companheiros está oculto. Entretanto, nos diz Platão, a forte luminosidade do fogo, junto a claridade das estatuetas por ele iluminadas, produzem de imediato no homem liberto, não a compreensão de que o que via outrora eram sombras do que agora vê, mas um ofuscamento da visão. O olhar deslumbrado não consegue distinguir com nitidez e consistência nada do que agora se apresenta, fazendo com que o homem ainda considere aquilo que via antes, as sombras, como *aletheia*, mais reais do que agora vê.

Assistimos assim à primeira *periagoge*, a primeira reviravolta do homem. Antes de mais nada, gostaria de ressaltar o elemento dramático — diria eu, quase violento—, do relato: de modo algum trata-se de um homem que, a partir de si, livre e inquieto por natureza, se desacorrenta e decide por vontade própria virar-se em direção ao fogo. Não, ele é desacorrentado por "algo ou alguém", obrigado a endireitar-se e forçado a virar-se. Tudo isto acarreta enormes dificuldades e dor, a dor expressa no mito pelo ofuscamento da visão, mas também pelo sofrimento corporal que ali nos é sugerido, em razão de que, bruscamente, a postura do corpo é obrigada a modificar-se. Trata-se de um *pathos*: é uma afecção o que carrega aquele homem e não uma escolha sua, "livre e autônoma". Está-se aqui muito longe da noção moderna de autonomia da vontade que se auto-determina.

O elemento de padecimento que a *periagoge* nos indica é inteiramente condizente com a famosa passagem do diálogo *Teeteto*, onde Platão afirma ser o *thauma* —o assombro ou espanto— a *arkhé* da filosofia, o princípio imperante no

filosofar.<sup>66</sup> Naquela passagem (155d), Sócrates, depois de ter saudado Teeteto pelo fato deste ter se declarado "espantado" —pois pensava ele saber o que era conhecimento, tendo percebido naquele momento, graças ao exame socrático, que sua opinião era irrefletida—, nesta passagem, repito, Sócrates afirma ser o *thauma* a verdadeira marca do filósofo, o seu verdadeiro *pathos*. Assim, o filósofo nos é apresentado como alguém "apaixonado", no sentido em que ordinariamente usamos este termo (por exemplo, na experiência da paixão amorosa), querendo descrever um sentimento que nos toma e carrega, um sentimento do qual não dispomos e que, ao contrário, nos dispõe.<sup>67</sup> O *thauma*, o princípio imperante do filosofar é, para Platão, um *pathos*: ninguém é filósofo porque "gosta" de filosofia —como se se tratasse da resolução de sofisticados quebra-cabeças que, por desafiarem nosso intelecto, nos entretêm—, mas tampouco se é filósofo por livre deliberação ou exercício de força de vontade.<sup>68</sup>

O mito, parece-me, deixa isto —o elemento de afecção que comporta todo pensamento— suficientemente explícito. Da situação inicial, do primeiro momento que acabamos de comentar, nada como uma vontade de liberdade e de "conhecimento de outros mundos" poderia surgir. Em primeiro lugar, porque os

---

<sup>66</sup> Em relação ao termo *arkhé* que aqui, acompanhando Heidegger, estou "traduzindo" por "princípio imperante", Hannah Arendt faz uma observação, que considero iluminadora. Afirma ela que o verbo *arkhein*, antes de ser apropriado pela filosofia como termo "técnico", refere-se ao âmbito da ação, isto é, da política e, mais originariamente, da assembléia na guerra. Observa ela que aquele que *arkhein*, aquele que principia ou origina, é o chefe, por exemplo, o herói homérico. Neste contexto, o termo tem um duplo significado: ele indica uma iniciativa, o dar início de uma empresa, mas também indica o governo sobre aquilo que é iniciado. O chefe --diríamos hoje, o líder-- não é alguém que toma uma iniciativa e depois "lava as mãos", deixando os desdobramentos da mesma ao acaso. Não, ele governa, impera sobre aquilo que foi começado. Neste sentido, o espanto, o *thauma* de que nos fala Platão é origem: ele impera no filosofar, o que quer dizer que, sem espanto, sem assombro, não há filosofar.

<sup>67</sup> Na sua conferência "O que é isto --a Filosofia?", Martin Heidegger fala na mesma direção, afastando uma interpretação do *thauma* que o pudesse compreender como mero início temporal, como se o filósofo um belo dia tivesse se espantado e, daí em diante, tivesse exercido a atividade filosófica, tendo o espanto ficado para trás, não sendo mais do que uma referência cronológica que fixa o início dessa atividade.

<sup>68</sup> O mito da caverna, como disse antes, é possivelmente o texto filosófico mais lido da tradição. Entretanto, recorrentemente se faz dele a aventura de um herói moderno que, por carregar em si o princípio de sua determinação, se emancipa, desacorretando-se e "saindo caverna afora". Nada mais longe do relato platônico.

prisioneiros nasceram e cresceram acorrentados, o que quer dizer: eles não têm experiência de outra vida e, conseqüentemente, não se entendem a si próprios como escravos —eles nada sabem da distinção entre liberdade e escravidão. Em segundo lugar, o mundo —e quaisquer desdobramentos desse mundo— é o que se encontra à frente deles, sequer suspeitando da existência daquilo que se encontra às suas costas: tudo o que ali acontece "não é", no sentido mais forte do termo, no sentido de estar inteiramente velado.<sup>69</sup> O desvelar-se do âmbito que está às suas costas —e seu modo de desvelamento— é, portanto, uma irrupção absoluta, uma irrupção sem antecedentes, originária. Por esta razão, como tentarei mostrar, e já foi acima sugerido, não se trata de um tranqüilo acréscimo, como se ao saber acerca do âmbito das sombras projetadas se acrescentasse agora um segundo saber, saber que deixaria intacta a compreensão anterior e simplesmente somaria a ela o saber do fogo e das estatuetas, até esse momento velado. Não, trata-se de uma reviravolta completa: no sentido do ser e, particularmente, no sentido do ser do homem.

Mas Platão não simplesmente fala da dor representada pela brusca modificação de postura e pelo ofuscamento do olhar. Ele ainda nos diz:

"Se alguém o forçasse a olhar para a própria luz <do fogo>, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam?

—Seria assim."<sup>70</sup>

O padecimento que a irrupção do novo modo de desvelamento —e o desvelado a ele correspondente— impõem ao homem liberto, o conduzem a uma rejeição deles, a dar as costas a esse novo âmbito, voltando-se para aquilo que é

---

<sup>69</sup> Heidegger insiste no caráter "duplicativo" do velamento. O velamento se desdobra como "velamento do velamento", o que quer dizer: algo oculto está tanto mais oculto, isto é, tanto mais se preserva de qualquer tipo de desocultação, quanto menos se saiba desse seu estar oculto. Dito em outros termos: experimentarmos algo como oculto, já comporta um grau de desocultação: a desocultação da ocultação enquanto ocultação. De algo que nada sabemos, nada sabemos efetivamente, sequer que "há algo do que nada sabemos".

<sup>70</sup> Platão, *República*, 515e.

familiar e que, nesse primeiro momento, exatamente por causa da perturbação do olhar, ele experimenta como *alethestera*, como mais verdadeiro e nítido do que agora vê. O que Platão aqui nos indica — e isto está presente também no quarto momento, o da volta para o interior da caverna — é a força do desvelado imperante, assim como do seu modo de desvelamento. Novamente, e de modo contrário ao que o senso-comum moderno costuma entender, isto não deve ser compreendido como uma falta ou fraqueza característica de espíritos mesquinhos que, preguiçosos ou acomodados, "escolhem o caminho mais fácil". Deve-se perceber que quem assim age é o futuro filósofo, aquele que, apesar de dar as costas ao desvelado por causa da imensa dor experimentada, será carregado para o exterior da caverna. Se assim é, se o que está sendo descrito é a essência da *paideia*<sup>71</sup> através das vicissitudes desta personagem, então esta rejeição deve fazer parte da própria *paideia*: o futuro filósofo é alguém que deve experimentar o conflito entre duas afecções, entre o desvelado sancionado, a realidade pela qual ele ainda é — ele e tudo o que conhece, realidade que é a mesma pela qual também os seus irmãos, os "amados",<sup>72</sup> são — e aquilo que somente para ele assomou e que, mesmo incipiente e frágil, o cativa conduzindo-o, num caminho solitário, para longe dos seus companheiros.

Sabemos que o homem liberto, o futuro filósofo, não se demorará nessa estada. Ele será, sempre acompanhando o mito, arrancado do interior da caverna, conquistando assim o âmbito onde o que é, está presente, acessível no seu ser, uma presença sem restrições ou dissimulações. Nos diz o mito:

<sup>71</sup> Talvez não seja ocioso citar o início do livro VII da *República*: "Depois disto <do que foi dito nas duas passagens anteriores: a "analogia entre o Bem e o sol" e a "linha dividida"> imagina a nossa natureza, relativamente à educação (*paideia*) ou à sua falta (*apaideusia*), de acordo com a seguinte experiência <a imagem sensível da caverna>". Como bem observa Heidegger no ensaio acima referido, "A Doutrina de Platão sobre a Verdade", o mito tem por objetivo descrever a essência da *paideia*, para o qual é imprescindível compreender o que seja a *apaideusia*, a falta de formação.

<sup>72</sup> Diz Georg Trakl num poema que evoca essa viagem solitária: "Alma azul, escura viagem / Separação d' Outro, do Amado. / O crepúsculo muda sentido e imagem." Citado por Heidegger em *Unterwegs zur Sprache*. (Cf. "La parole dans l'élément du poème - Situation du Dict de Georg Trakl" em *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, p. 53.)

"E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até a luz do sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?"

-Não poderia, de fato, pelo menos de repente."<sup>73</sup>

Nesta segunda *periagoge*, novamente a ênfase é no elemento de padecimento e na perturbação do olhar produzida pelo recém desvelado, agora maior ainda por ser ocasionada pelo próprio sol. O *pathos* sofrido pelo homem é agora mais forte, fato que no-lo indica a indignação que ele sentiria diante dessa força que o arrasta, expondo-o a tal padecimento. Sabemos que será exatamente ali, na presença perfeita do que é —perfeita porque garantida pelo ente supremo, *to agathon*— que o homem poderá se tornar filósofo, poderá enfim realizar a sua *paideia*.

A formação do filósofo nos é descrita como um acostumar-se gradual ao âmbito externo à caverna. Diz Platão:

“Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia.”<sup>74</sup>

Quero me deter neste ponto. As interpretações tradicionais entendem que o âmbito exterior à caverna representa o mundo inteligível, as entidades transcendentais que Platão nomeia de *ideas*, entidades cuja presença perfeita, como disse acima, é assegurada pelo ente supremo, o Bem. Se esta interpretação correspondesse ao que o relato nos narra, não teria sentido que esse âmbito externo à caverna comportasse sombras, reflexos, os próprios objetos, noite e dia, lua, estrelas e sol; tampouco faria sentido esse adaptar-se gradativo com o qual Platão quer descrever a essência da

---

<sup>73</sup> Platão, *República*, 515e-516a.

<sup>74</sup> *Idem*, 516a-b.

*paideia*. Que poderia querer dizer que o mundo inteligível possui sombras e coisas, noite e dia? Que diferença interna ao inteligível estaria Platão apontando, diferença que obrigaria a uma gradativa adaptação? Uma primeira resposta plausível, se temos presente a passagem da Linha Dividida, que precede a alegoria da caverna, é que essa distinção interna às entidades inteligíveis seja a que há entre as entidades matemáticas e as idéias. Permanece obscuro, entretanto, o que possa significar a noite e o dia, as fontes de luz “fracas” —a lua e as estrelas— em oposição à fonte de luz soberana —o sol. Uma outra resposta, que também considero plausível, é a seguinte: o âmbito externo à caverna representa o todo do real, a totalidade do ente, só que agora essa totalidade está inteiramente à disposição do homem, acessível a ele, nas suas diferenças de ser e verdade. Em outras palavras, o que o âmbito externo representaria, nesta segunda interpretação, é o real compreendido como completo, em si mesmo, sem velamentos —embora comportando entidades com graus de ser e verdade diferentes. Vejamos isto com mais cuidado.

Um aspecto do mito que acho de extrema relevância é o fato de que, na primeira *periagoge* —na virada do homem, das sombras projetadas no fundo da caverna, para o âmbito do fogo, o muro e as estatuetas—, Platão não nos propõe uma adaptação do homem ao novo domínio que lhe fora desvelado. Nós, que estamos “fora” da história, sabemos que as sombras que ele via no primeiro momento, são projeções das estatuetas produzidas pela luz do fogo que arde. Poderíamos, perfeitamente, conceber a possibilidade de que esse homem que agora está de frente para esse domínio, pudesse adaptar-se, da mesma forma que depois Platão nos diz que poderia fazê-lo no âmbito exterior à caverna. Assim, se ele conseguisse superar o que acima chamei de “rejeição” —graças à força do espanto que o carrega— e se mantivesse na direção do que acabou de ser desvelado, ele poderia vir a compreender que aquilo que via outrora não passava de sombras e que o que é propriamente real são —segundo o novo modo de desvelamento— as estatuetas e o fogo que as clareia. Se assim acontecesse, aquelas distinções que, no primeiro momento do mito, estavam fechadas, começariam a assomar. O homem liberto, mesmo no interior da caverna, poderia, depois desse período de adaptação, perceber que há algo como “as próprias

coisas” e algo, que possui menos consistência do que elas, que são “as sombras das coisas”. Poderia também compreender que sempre estivera enganado quando supunha as sombras como o propriamente real e assim, pela primeira vez, poderia ter a experiência de um pensamento que “se realiza nele” e que não corresponde ao que é, inaugurando a distinção entre “ser e pensar” —incipientemente concebida ao modo metafísico. Livre, podendo se movimentar, experimentaria os diversos pontos de vista, através dos quais o que é se mostra, e perceberia, também, que nem sempre “o que me aparece” é o que “aparece a ele”, propiciando a compreensão do que seja a *doksa*. Enfim, o que estou querendo indicar é que, nesta primeira reviravolta, se o homem se mantivesse na direção do que acabou de ser desvelado num esforço de adaptação, um novo modo de desvelamento —e um novo desvelado— tomariam consistência, acabando por desqualificar o modo de desvelamento precedente. (Se fazemos esta experiência de pensamento, experiência que, insisto, Platão não nos propõe, percebe-se em que sentido cada *periagoge* representa a irrupção originária de um mundo que revoluciona toda a compreensão anterior: só agora aquilo que o homem via antes *são* sombras, só agora ele se percebe como falante —como *zoon logon ekhon*, diferente de tudo quanto é animado—, só agora há algo como luz e escuridão, etc.<sup>75</sup>)

Entretanto, como foi dito acima, Platão não propõe que o seu protagonista se adapte ao âmbito que, embora ainda interior ao invólucro que a caverna representa, possui mais ser e verdade do que as sombras que ele até então conhecera. Por que isto? Por que razão a *paideia*, essa tenaz adaptação àquilo que tem mais ser e verdade, só pode ter o seu início no domínio externo à caverna? Platão responderia: porque é só perante aquilo que está inteira e acabadamente desvelado e, nesse sentido, diante daquilo que é disponível para nós porque, em princípio, é acessível, é que o comportamento humano pode obter uma orientação firme e segura, pode chegar a conhecer cada tipo de ente que se lhe apresenta no seu grau de verdade específico e,

---

<sup>75</sup> É por esta razão que qualquer descrição “cumulativa” da *paideia* a mal-compreende. A *paideia*, mesmo a que Platão nos propõe e que se dá no exterior da caverna, é a sucessão de “revoluções” na alma, onde cada modo de desvelamento substitui o anterior obrigando a uma compreensão, a cada vez originária, da totalidade do ente que, por sua vez, a cada vez “faz ser o ente” a seu modo.

assim, perceber que há entes que possuem mais ser e verdade e que há entes que possuem menos e, fundamentalmente, que aqueles são o fundamento destes últimos.

O que aqui estou querendo indicar é o que Martin Heidegger aponta como acontecimento historial decisivo e que eu poderia nomear como o esquecimento da ocultação. No ensaio acima citado, “A Doutrina de Platão sobre a Verdade”, Heidegger afirma que em Platão

“<...> a essência da verdade deixa de se desenvolver, a partir de sua plenitude, como essência do desvelamento, e se desloca para vir a coincidir com a essência da idéia. A essência da verdade abandona seu traço fundamental anterior: o desvelamento”.

O que quer isto dizer? No termo *aletheia* não se ouve mais o acontecimento da vinda-à-presença. O ser, transmutado em *idea*, é o inteiramente desvelado em sua presença perfeita, estando desde sempre disponível. Ainda em Platão —nomeadamente na “Alegoria”— o termo *alethes* e seus derivados referem-se aos entes e neste sentido conservam uma indicação do sentido originário de verdade como desvelamento, uma vez que a *aletheia* se diz deles e não do pensamento correto, adequado. Entretanto, o que acontece na compreensão daquele que, mesmo sem ter realizado a *paideia*, se persuade da noção de um desvelado pleno que está “no fim do caminho” como que à sua espera, desvelado que fará que ao ser alcançado, o que há de ser na totalidade do ente esteja, por fim, inteiramente acessível e disponível? Para essa personagem, que é o próprio Ocidente, como o que há de ser nos entes está de antemão já dado, não mais sendo experimentado nem pensado o seu vir-à-presença, é como se a palavra *aletheia* —em oposição a *pseudos*, o que se oculta ou dissimula— perdesse o seu sentido, uma vez que o ser do ente, compreendido como determinado a partir da *idea* plenamente presente, por definição não carrega ocultação nem dissimulação. Assim, onde não faz mais sentido falar de um movimento de ocultação ou dissimulação do ser do ente, também não fará mais sentido falar de um movimento de desvelamento do mesmo: a verdade, assim como o

erro, se desloca para o intelecto. Daí em diante, a tradição ocidental ouvirá toda vez que se fala em verdade, a adequação do intelecto à coisa.

O que nesta interpretação está em questão é a irrupção da noção de “real” como absolutamente presente e determinado em si mesmo. É justamente esta compreensão de “real” a que permite a Platão conceber a *paideia* como um acostumar-se àquilo que, por ser absolutamente presente e consistente, pode oferecer uma orientação para a alma. O que me parece decisivo em tudo isto, não é tanto o fato de que se alcance efetivamente a contemplação das idéias —o conhecimento absoluto do fundamento—, mas o de se firmar um certo comportamento da alma: ela deve supor sempre, como referência para avaliar a adequação ou inadequação do seu pensar, algo dado inteiramente no seu ser, ser este que, por sua vez garante o ser relativo do que quer que, em algum modo, seja. Somente a partir desta suposição faz sentido falar em graus de ser e verdade e numa hierarquia entre tipos de entidade tal qual nos é apresentada, por exemplo, na passagem da Linha Dividida. O comportamento em questão, o comportamento que o homem ocidental assumirá daí em diante, é aquilo que Platão descreve no quarto momento do mito, na volta para o interior da caverna. Vejamos isto.

Retomemos a descrição do interior da caverna. Ali habitam dois tipos de indivíduo: os que, estando acorrentados, somente vêem as sombras e esses estranhos personagens que, carregando as estatuetas, escondem-se atrás do muro, encenando para os primeiros a espécie de teatro de sombras que nos é descrita. Quem são estes indivíduos? Eles desfrutam de um grau de liberdade diferente dos outros. Se aqueles, como sugerimos em nossa interpretação, habitam um *cosmo* animado por um *logos* que perpassa todo ente, onde qualquer distinção ontológica —distinção de graus de ser e verdade— é vedada, estes sabem de “coisas” e de “sombras das coisas”. Mas, o que são as coisas para eles, o que eles entendem por “ser real”? Eles transportam entidades fabricadas; são

"estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda espécie de lavor; como é natural, dos que os transportam <os objetos>, uns falam, outros seguem calados."<sup>76</sup>

Platão sugere que imaginemos que tais estatuetas têm por modelo coisas naturais. Costuma-se dizer —e acredito que com razão— que com esta imagem Platão quer dizer que as coisas fabricadas, coisas que vêm a ser pela mão do homem, são cópias dos entes naturais, aqueles que vêm a ser por si mesmos e que possuem um grau de ser maior do que aquelas. Em analogia com isto, no mito, as estatuetas representariam as coisas visíveis, enquanto as coisas naturais representariam as idéias. Entretanto, se como pretendo fazer aqui, leva-se a sério o quadro platônico, podemos concluir que esses homens não sabem nada acerca de entes que venham a ser por si mesmos: o modo de desvelamento que apresentaria algo como sendo "por si" lhes é completamente estranho. Obviamente, quando aqui faço apelo para levar a sério a "alegoria", não estou sugerindo que esses homens jamais tiveram acesso a homens e animais "de verdade", mas somente a estatuetas. Não, o que quero convidar a pensar é a possibilidade de que Platão esteja inaugurando uma compreensão de ser até então inexistente. Neste caso, esses homens experimentariam os entes não como possuindo algo de *per se*, o que Platão chamará de *idea* e, depois, a tradição do pensamento cristão de *essentia*. O que se mostra a eles, o faz dependendo do tipo de feitio, dependendo da "espécie de lavor", não tendo por si mesmo a permanência que caracteriza o ser da *essentia*. Mas estes homens, estes estranhos personagens, desfrutam de uma situação diferente, se comparados com os prisioneiros acorrentados: eles falam, e tudo nos leva a supor que eles *sabem* que falam. No seu mundo há o *logos* humano, há a consideração daquilo que aparece e, segundo nos narra a história, são as falas destes homens que os outros, acorrentados, atribuirão às sombras.

Gostaria de propor a seguinte interpretação: os homens que, escondidos atrás do muro, exibem as estatuetas para os espectadores acorrentados são aqueles

---

<sup>76</sup> Platão, *República*, 514c-515a.

que, como Protágoras, consideram que "o homem é medida de todas as coisas, das que são que são, das que não são que não são". Esses homens falam *logoi* que os homens acorrentados atribuem não a eles —de cuja existência sequer suspeitam—<sup>77</sup>, mas às coisas que se apresentam no espetáculo de sombras no fundo da caverna. Os transeuntes —faz sentido supor—, não atribuem esses *logoi* às coisas, uma vez que eles sabem que constituem uma pluralidade de homens dotados de fala: eles desfrutam do saber da *doksa*. Mas, para eles o saber da *doksa* não é o saber platônico acerca da mesma. Para Platão, a opinião é um saber acerca das entidades visíveis que, por versar acerca de coisas que não possuem a consistência característica do inteligível, mesmo se verdadeiro, tem uma verdade precária, em razão desta estar exposta à mutabilidade e dissimulação características dos entes para os quais ela se volta. Como veremos, o homem que já conquistou o saber de que há algo absolutamente consistente e não somente o mundo visível, sempre instável no seu ser, poderá relacionar-se com os entes visíveis tentando extrair deles aquilo que dá o seu ser, a saber, a idéia. Diferente é, entretanto, a compreensão da opinião que os homens que jamais saíram da caverna possuem. Eles não têm o comportamento de extrair, daquilo que é inconsistente e efêmero, o permanente. Ao contrário, para eles, é o *logos* humano que faz as coisas “serem”, lhes dando medida e consistência.<sup>78</sup>

Referi-me, acompanhando Heidegger no seu ensaio “A Doutrina de Platão sobre a Verdade”, a um comportamento do homem em relação ao visível como sendo o que propriamente Platão inaugura. Este comportamento só pode ser possível porque o desvelamento como acontecimento —como vinda-à-presença— cede lugar ao desvelado como presença perfeita: a *koinonia* das idéias garantida pelo Bem na sua

---

<sup>77</sup> O que quer dizer: sequer suspeitam que haja homens para quem o *logos* é algo exclusivamente humano.

<sup>78</sup> Diante da doutrina supostamente heraclítica do “tudo flui”, atribui-se à linguagem um desempenho: o de deter o fluxo, “fixando” os entes e assim fazendo-os ser. Este desempenho pode ser considerado ou como uma ilusão de caráter “fixista” —tenho em mente o diálogo de Platão *Crátilo*, que nos apresenta a personagem do mesmo nome como filiado às doutrinas heraclíticas e afirmando que, para evitar-se a ilusão, a rigor, os homens deveriam se abster de falar, conformando-se à situação de irremediável mutabilidade simplesmente apontando com o dedo—ou, diferentemente, concedendo à linguagem um poder estabilizador de fato. Parece-me que é este o caso de Protágoras na sua proposição.

“perfeita aparência” e no seu repousar num agora sempre presente —o posterior *nunc stans* próprio da eternidade. De agora em diante, a *aletheia*

“não é mais, como desvelamento, o traço fundamental do próprio ser; mas, tornando-se exatidão em razão da sua servidão à Idéia, ela é o traço distintivo do conhecimento do ente. Daí em diante, existe um esforço em direção à verdade, no sentido da exatidão do olhar e de sua direção. Depois daquele momento, em todas as posições fundamentais adotadas em relação ao ente, a obtenção de um olhar correto dirigido para a Idéia se torna decisiva.”<sup>79</sup>

Com a compreensão do ser como presença acabada e perfeita, inaugura-se uma compreensão do pensamento: ele deve ter sempre uma direção, a direção que o real como dado lhe exige.<sup>80</sup> Quiçá seja importante aqui ressaltar que o decisivo para a metafísica ocidental em seu movimento historial não está no fato de Platão afirmar que as essências podem ser alcançadas pelo olho da mente, conquistando-se assim o saber absoluto acerca delas, uma postulação que somente é válida para a metafísica clássica. Não, o decisivo, e isto perpassará também a metafísica moderna, é justamente essa direção que todo pensamento deve observar.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Heidegger, M., “La doctrine de Platon sur la vérité” in: *Questions II*, ed. Gallimard, Paris, 1990, p. 464.

<sup>80</sup> Estou me servindo dos termos “ser” e “real” como sinônimos e isto não é rigoroso. O termo “real”, se retraçado o seu sentido, nos remete a *res*, substância. No contexto da metafísica clássica esta identificação é procedente. Entretanto, já mesmo em Kant que considera que o ser é posição, uma relação da representação com as faculdades de conhecimento do sujeito, esta identificação torna-se imprópria. Kant, que ainda reserva para o termo “realidade” o sentido clássico que remete à substância diz: “o ser não é um predicado real”, justamente para indicar que ali se trata de uma relação e não de algo que seja substancial, real. Sabemos que a substância em Kant é uma categoria e que não há para ele substâncias em si mesmas. Se se emprega o termo “realidade” no sentido de “existência” torna-se clara então a impropriedade da identificação. A categoria de existência em Kant consiste na relação que a matéria da sensação tem com as faculdades de conhecimento; esta matéria, como se sabe, em Kant deve ser pensada como uma multiplicidade ainda indeterminada, pois carece da organização dada pelas intuições *a priori* de tempo e espaço e das categorias *a priori* do entendimento. Em outras palavras, a matéria da sensação que determina a categoria modal de “existência” pode ser tudo menos “real”, se se ouve por este termo --como ainda Kant ouve-- o sentido de “substancial”.

<sup>81</sup> Que assim seja explica a razão por que, com relativa facilidade, pode-se hoje cometer o anacronismo de ler a idéia platônica como uma idéia regulativa kantiana, “livrando” Platão do estigma de dogmatismo que o próprio Kant lançou para toda metafísica anterior a ele.

Decisiva também, e em solidariedade com o que acabamos de apontar, é a formulação que aparece no diálogo *Mênon* —e da qual já falamos— da noção de que todo conhecer é um “reconhecer”: a afirmação de que “sabemos antes de saber”. Como dissemos, ali assiste-se à primeira formulação do conhecimento *a priori*. Certamente em Platão, a possibilidade deste conhecimento repousa na afirmação de uma capacidade da alma receptiva às essências e não, como em Descartes, da presença no espírito de idéias claras e distintas de caráter inato, idéias garantidas na sua adequação ao real pela bondade divina; certamente o *a priori* platônico é bem mais ôntico —e neste sentido positivamente substancial— do que o *a priori* kantiano, com suas faculdades racionais que independem da experiência e que, no entanto, a organizam dando-lhe a sua forma. Entretanto —e sem deixar de considerar o percurso historial da compreensão do *a priori* que é mais uma indicação do declínio da noção de substância—,<sup>82</sup> o acorde inicial da metafísica é, neste sentido, dado por Platão. É porque o real está perfeitamente presente e a alma de algum modo sabe dele — mesmo que “esquecida”— que o conhecimento possui segurança de direção.

Assim, segundo a descrição que o mito nos apresenta do recém filósofo que ingressa novamente na caverna, o comportamento que se espera dele não é o de uma readaptação ao saber da *doksa* ali imperante. O mundo inconsistente do interior da caverna, assim como o saber que ali se desdobra são, para o filósofo, como o Hades para Aquiles que, do mesmo modo que o protagonista da história, se pudesse, nos diz Platão, trocaria sua vida de rei no mundo dos mortos por qualquer vida, mesmo uma vida de escravo, no mundo dos vivos —o mundo da luz, da verdade. O recém filósofo reingressa na caverna, mas sem a crença —própria ao modo de desvelamento que ali se impõe— de que a linguagem humana, exercida na pluralidade da *doksa*, seja o que pode oferecer consistência ao desvelado. Realizada a hierarquia de entidades com seus respectivos graus de ser e verdade na relação

---

<sup>82</sup> Na medida em que, como foi dito, o *a priori* platônico é substancial, enquanto o *a priori* kantiano é constituído por “regras” ou “funções” de organização do real.

fundamento/fundamentado, o filósofo sabe que o que concede a relativa consistência que as coisas no interior da caverna possuem é a idéia: ela é o *ser* da coisa e é para ela que o pensamento e a linguagem devem se dirigir, recebendo dela a orientação.<sup>83</sup> Procurar extrair do inconsistente e mutável aquilo que é permanentemente idêntico a si mesmo, o *ser* da coisa, será esse o comportamento que ali se inaugura e que modelará o homem como o *animale rationale* ocidental. Este comportamento, diz Platão no mito, entra em conflito com o saber dos que habitam na caverna. O filósofo devolvido à caverna sofre novamente uma perturbação no olhar, o que quer dizer: o filósofo já não pertence a esse modo de desvelamento e, por isso, o que é desvelado para os habitantes da caverna, assim como seu modo de desvelamento, agora lhe é estranho. A história nos relata que esses homens zombariam dele e, em sua zombaria, diriam que a exposição a tanta luz acabou por estragar a visão desse indivíduo. Platão fala da impotência do filósofo em convencer os muitos da não-verdade ali imperante; ele não tem meios para fazê-lo e, caso insistisse, nos é dito, esses homens o matariam.

Parece-me que está presente no mito, perpassando todo o desenvolvimento da história, o elemento de *pathos* que é próprio do homem e, sua contrapartida, a força imperante do desvelamento: tudo o que o homem encontra como sendo, tudo o que para ele se abre —mesmo a compreensão que ele tem de si próprio, o seu ser— o faz à "luz" de um modo de desvelamento do qual ele não dispõe, mas que o dispõe. Mesmo a irrupção de um outro modo de desvelamento se dá sob a forma da afecção: é como se uma brecha, uma fenda, se insinuasse no modo de desvelamento que até aí imperava; quando isso acontece, o homem, as mais das vezes, dá as costas ao novo desvelado que tenuemente se apresenta e volta para o que —porque apenas imperceptivelmente quebrado na sua solidez— ainda se mostra como sendo. Mas também o elemento de *pathos* está presente no homem fascinado

---

<sup>83</sup> Assim, num imaginário diálogo entre o filósofo e os transportadores de estatuetas, o primeiro poderia dizer aos últimos: --Não são vocês que com suas opiniões persuasivas determinam o que é e o que não é. Embora vocês sequer suspeitem disso, são as idéias que dão ser ao que quer que seja. Suas opiniões, e o ser que elas pretendem instaurar, não passam de cópias distorcidas do que própria e verdadeiramente é. Tanto mais elas serão distorcidas, quanto mais vocês negligenciem a visão do modelo, em favor da ilusão de que a fonte do ser e da verdade está em vocês.

que, quase “milagrosamente”, em lugar de dar às costas ao novo desvelado, é por ele cativado, mantendo na sua direção.

Que sentido tem para nós esta história? Por que ali, na origem da metafísica, se fala de modos de desvelamento, do assomar inusitado de "algo" inteiramente novo, do conflito entre aquilo que é imperante e esse novo desvelado? E mais: qual é o sentido que para nós tem a declaração de impotência do filósofo? Platão no mito parece nos sugerir que o conflito será decidido a favor dos muitos, daqueles que habitam no interior da caverna e que acabariam por matar o filósofo. Entretanto, e isso nós que viemos muito depois o sabemos, o destino de ocidente reservou a vitória desse conflito à figura solitária do filósofo. A vitória da filosofia, que para Heidegger é sinônimo de metafísica, consiste justamente em não mais experimentar o desvelamento como doação, como abertura originária de um mundo que, por ser originária, não pode ser retraçada a fundamento algum. No mito, ainda há um saber acerca da *aletheia* e seu poder inaugurador. Com a vitória da filosofia o que se inaugura é a tradição: a compreensão do ser como plena presença e do pensar como maior ou menor adequação ao ser assim concebido. Por esta razão a metafísica toma a forma de uma sucessiva "correção" das interpretações da entidade do ente. Esse procedimento corretivo — que se verifica no fato de que toda a metafísica fala em equívocos em relação ao ser do ente, como se o ser do ente fosse alguma coisa dada desde sempre e se tratasse de descrevê-lo o mais adequadamente possível— nada sabe do poder inaugurador da *aletheia*. Dito de outro modo: a tradição deve-se a *uma* origem; mas ela nada sabe do que faz dessa sua origem ser origem; ela nada sabe de inauguração ou irrupção. A metafísica conhece "interpretações" do ser do ente, interpretações que somente podem ser comparadas porque foram dispostas sobre um pano de fundo —o ser como presença perfeita e o pensar como correspondência ou adequação. Entretanto, na metafísica este "pano de fundo" jamais é pensado. Pensar no "pano de fundo" traz a possibilidade de experimentar a origem, o elemento doador da *aletheia*, mas também e solidariamente, a possibilidade de que o homem aceda a experimentar o seu ser como o destinatário dessa doação e que compreenda que "um

homem que é homem, unicamente por e para ele mesmo, uma tal coisa não existe".<sup>84</sup> No seu comentário à Alegoria da Caverna, Heidegger afirma que a metafísica, esse acontecimento historial que ali se dá —e que consiste na compreensão do ente como bem fundado a partir do fundamento— coincide com o humanismo. Diz Heidegger:

"O início da metafísica que se observa no pensamento de Platão é, ao mesmo tempo, o início do 'humanismo'. Esta palavra deve ser aqui pensada de modo essencial, e conseqüentemente, em sua acepção mais larga. 'Humanismo' designa assim o processo —ligado ao início, ao desenvolvimento e ao fim da metafísica— através do qual o homem, em perspectivas cada vez diferentes mas sempre conscientemente, se coloca no centro do ente, sem ser ainda ele mesmo, entretanto, o ente supremo. 'O homem' pode querer dizer aqui a humanidade ou uma de suas culturas, o indivíduo ou uma comunidade, o povo ou um grupo de povos. Trata-se sempre, partindo de uma constituição metafísica bem precisa do ente, de permitir ao 'homem', tal qual resulta desta constituição —o *animale rationale*—, libertar suas possibilidades, chegar à certeza de sua destinação e ganhar a segurança em sua 'vida': aquilo que tem lugar como definição de um comportamento 'moral', ou como liberação da alma imortal, desenvolvimento dos poderes criadores, desabrochar da Razão, cultura da personalidade, despertar do sentido de comunidade, disciplina ascética ou, enfim, união apropriada de alguns destes 'humanismos' ou de todos eles. Gravita-se sempre em redor do homem, de uma forma metafisicamente determinada e sobre órbitas mais ou menos largas. Na metafísica uma vez consumada, o 'humanismo' (ou, por falar de forma mais grega, a antropologia) chega a conquistar 'posições' extremas, isto é, incondicionadas."<sup>85</sup>

O mito da caverna narra a origem da metafísica e ao fazê-lo narra o originar-se da origem. Nessa narrativa, o homem nos aparece como aquele que está exposto à *aletheia*, exposição da qual não pode se furtar. Entretanto, o que dessa origem se origina, esse modo de desvelamento que apresenta o ente como bem

<sup>84</sup> Heidegger, M., "La question de la technique" *in op. cit.*, p. 43.

<sup>85</sup> Heidegger, M., "La doctrine de Platon sur la vérité", *in op. cit.*, pp. 466-467.

fundado e assim disponível para o homem e seus humanismos, exige que essa narração —o originar-se da origem— seja gradativamente esquecida. A metafísica é, neste sentido, o modo de desvelamento que se esquece da *aletheia* como origem em favor do ser como presença eterna e imutável; a metafísica é também, e conjuntamente, esse modo de desvelamento que se esquece do homem como destinatário do desvelamento em favor do humanismo.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> O que aqui está em questão diz respeito ao que deve se entender por "historialidade do ser". No Seminário "Tempo e Ser" foi levantada a questão de se o *Ereignis* é mais uma figura dessa historialidade ou, se ao contrário, ela é um aceno do fim das destinações dispensadas pelo modo de desvelamento em que a metafísica consiste, a saber, o esquecimento da *aletheia* como gesto que doa se retraindo. Trata-se, e nos ocuparemos disto mais tarde, da segunda opção. Heidegger, nos seus últimos escritos, declara que a questão visada pela palavra "ser" é ambígua e que convém abandonar esta expressão. Se assim é, então a fórmula "esquecimento do ser" para descrever o modo de desvelamento da metafísica carrega também esta ambiguidade. A irrupção do *Ereignis* é, justamente, o assomar da *aletheia* como um destinar. Neste sentido, e como veremos, ela não é mais uma compreensão do "ser".