



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância



1

ONTOLOGIA I

Luiz Hebeche

ONTOLOGIA I



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA**

FILOSOFIA
licenciatura a distância

ONTOLOGIA I

Luiz Hebeche



Ministério
da Educação



Segunda Edição
Florianópolis, 2012.

GOVERNO FEDERAL

Presidenta da República Dilma Vana Roussef
Ministro de Educação Aloizio Mercadante
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil João Carlos Teatini

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitora Roselane Neckel
Vice-reitora Maria Lúcia Pacheco
Pró-reitora de Graduação Roselane Fátima Campos
Pró-reitora de Pós Graduação Joana Maria Pedro
Pró-reitor de Pesquisa Jamil Assereuy Filho
Pró-reitor de Extensão Edison da Rosa
Pró-reitora de Planejamento e Orçamento Luiz Alberton
Pró-reitor de Administração Antônio Carlos Montezuma Brito
Pró-reitora de Assuntos Estudantis Beatriz Augusto de Paiva
Diretora do Departamento de Ensino de Graduação a Distância Sônia Maria Silva Correa de Souza Cruz

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

Diretora Unidade de Ensino Nazareno José de Campos
Chefe do Departamento Gustavo Andrés Caponi
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti
Coordenação de Ambiente Virtual LAED/CFM

PROJETO GRÁFICO

Coordenação Prof. Haenz Gutierrez Quintana
Equipe Henrique Eduardo Carneiro da Cunha,
Juliana Chuan Lu, Laís Barbosa, Ricardo Goulart
Tredezini Straioto

EQUIPE DE DESENVOLVIMENTO DE MATERIAIS

LABORATÓRIO DE NOVAS TECNOLOGIAS - LANTEC/ CED

Coordenação Geral Andrea Lapa
Coordenação Pedagógica Roseli Zen Cerny

Material Impresso e Hiperímia

Coordenação Laura Martins Rodrigues,
Thiago Rocha Oliveira
Adaptação do Projeto Gráfico Laura Martins Rodrigues,
Thiago Rocha Oliveira
Diagramação Eduardo Santaella, Jessé Torres, Marc Bogo,
João Paulo Battisti de Abreu
Ilustrações Marc Bogo, Rafael Naravan
Tratamento de Imagem Rafael Naravan,
Laura Martins Rodrigues
Revisão gramatical Gustavo Andrade Nunes Freire,
Marcos Eroni Pires
Revisão gramatical da segunda edição André Cruz
Goulart

Design Instrucional

Coordenação Isabella Benfica Barbosa
Designer Instrucional Carmelita Schulze

Copyright © 2008 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC
Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

H353

Hebeche, Luiz Alberto.
Ontologia I / Luiz Hebeche. 2ed. — Florianópolis : Filosofia/EAD/UFSC,
2012.
151p. : 28cm.
ISBN: 978-85-61484-24-8
1.Ontologia. 2. Filosofia. I. Título.

CDD 111

Elaborado por Rodrigo de Sales supervisionado pelo setor técnico da Biblioteca
Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
LEITURA RECOMENDADA	15
REFLITA SOBRE	15
1 AS ORIGENS DA ONTOLOGIA.....	17
1.1 Os pré-socráticos	19
1.2 Tales de Mileto	22
1.3 Anaximandro de Mileto	24
1.4 Heráclito de Éfeso	28
1.5 Parmênides de Eleia.....	34
LEITURA RECOMENDADA	40
REFLITA SOBRE	41
2 SÓCRATES.....	43
LEITURA RECOMENDADA	56
REFLITA SOBRE	56
3 PLATÃO.....	57
3.1 Mênon	61
3.1.1 A opinião verdadeira	71
3.1.2 O caminho de Larissa	76

3.2 A República.....	79
3.2.1 A Alegoria da Caverna	84
3.3 O Sofista	99
3.3.1 Parricídio: A Realidade do Não-Ser.....	108
3.3.2 Cercando o Sofista	115
LEITURA RECOMENDADA	119
REFLITA SOBRE:.....	119
4 ARISTÓTELES.....	121
4.1 Teologia – Ciência de Deus	127
4.2 Aitiologia – Ciência das Causas	132
4.3 Usiologia – Ciência da Substância.....	135
4.4 Ontologia – Ciência do Ser Enquanto Ser.....	139
LEITURA RECOMENDADA	144
REFLITA SOBRE	144
CONCLUSÃO	145
LEITURA RECOMENDADA E COMENTADA.....	147
REFERÊNCIAS.....	149

APRESENTAÇÃO

Caros alunos e alunas,

A disciplina que leva o nome de **“ontologia”** confunde-se com a própria filosofia. Como mostaremos ao longo do curso, filosofar é perguntar. Pode-se perguntar: “O que é a física?”, “O que é a matemática?”, “O que é a vida?”, etc. Todas são perguntas de natureza filosófica. No entanto, existem perguntas ainda mais importantes e que dizem respeito à ontologia. O caráter principal dessas perguntas é a sua aparente simplicidade. Como as crianças que nos surpreendem ao perguntar apontando “O que é uma cadeira?”, ou, “O que é o céu?”, “O que é “noite”?”, “Por que a cor azul não é vermelha?”, “por que morremos e Peter Pan vive para sempre?”, e assim por diante. A pergunta ontológica é semelhante, mas ainda mais radical, pois diz respeito a tudo o que existe.

A ontologia é o âmbito da filosofia que pergunta por aquilo que responderia a todas as outras perguntas: **Por que existe o mundo?** As respostas para essa pergunta são as mais variadas. Uns respondem que o mundo existe por que Deus o criou, outros que o mundo sempre existiu, outros por que o mundo resultou de concentrações e explosões cósmicas, outros de que só existe mundo por que existe o homem que pergunta por ele, e assim por diante. Mas, sejam quais forem as respostas, elas são conduzidas pela mais simples das perguntas: **“O que há?”**, ou **“O que existe?”**, ou **“O que é o ser?”**. E essas são perguntas ontológicas.

Nas lições que se seguem mostraremos basicamente a origem e o desenvolvimento da ontologia entre os gregos. Focaremos alguns pré-socráticos, passaremos pelo próprio Sócrates e nos ocuparemos de Platão e de Aristóteles. Pensamos que isso fornecerá a vocês as informações indispensáveis para um curso de filosofia, mas o faremos sempre destacando o caráter de questionamento que há em todo o filosofar. A relação entre professor aluno é estabelecida pelo questionamento. Os modernos meios de comunicação aproximaram ainda mais os homens e tornaram possível manter vivo o questionamento nas suas mais variadas formas de expressão. Aproveitemos essa oportunidade que se nos oferece. E esperamos que, por meio dela, guardemos o nosso objetivo principal, isto é, que o filosofar cresça e frutifique ao longo do caminho.

Luiz Hebeche.

O QUE FAZER COM OS TERMOS FILOSÓFICOS DESCONHECIDOS?

Ao longo dessas lições, o aluno encontrará muitos termos cujos significados são de difícil compreensão. O primeiro recurso será procurar um dicionário de filosofia. No nosso caso, por exemplo, poderá consultar a palavra “ontologia”, “ser”, “ente”, etc. Já aí o aluno encontrar-se-á em pleno exercício filosófico, pois estará interpretando textos e aprendendo a dominar a terminologia dessa área do conhecimento. Existem bons dicionários de filosofia em língua portuguesa, como:

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*, Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

JAPIASSU, H. F. & MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*, Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NICOLA, Abbnano, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Se o aluno não conseguir encontrá-los numa biblioteca, pode acessar um dicionário de filosofia na Internet, no site:

<http://www.filosofiavirtual.pro.br/dicionariofilosofia.htm>

O recurso à Internet é importantíssimo. Todos os assuntos que trataremos a seguir estão nela disponíveis, basta o aluno acessar os portais da sua preferência. Entre eles, destaca-se o Google. O aluno pode digitar o assunto ou o nome do filósofo e terá a seu dispor uma grande quantidade de informações.

INTRODUÇÃO

É comum dizer que todos os homens são filósofos. Não importa quem sejamos, que idade tenhamos ou o que façamos, todos filosofamos. Pode ser à noite antes de conciliar no sono, durante um passeio, num bar, numa festa, numa viagem de ônibus, automóvel ou avião, num velório ou numa festa de casamento, assistindo um filme ou o noticiário, estamos sempre pensando ou filosofando. E isso já indica que a filosofia é uma atividade inseparável de nossas vidas. E, como somos seres finitos, também indica que a filosofia nunca será algo pronto e acabado. Filosofar é principalmente questionar. E, na medida em que debatemos e questionamos, pode-se dizer que o filosofar é uma ocupação que pertence a todos os homens. Todos temos vocação para a filosofia. E que significa “vocação” aqui senão que entre as mais variadas perguntas que, ao longo da vida, nos chamam a atenção distinguem-se as mais genuinamente filosóficas como as do tipo: O que é o homem? O que é a vida? O que é a morte? O que é liberdade? O que podemos esperar? O que é o número? O que é o amor? O que é Deus?, etc. E o estar à escuta, o estar atento, o ser sensível a essas perguntas, o deixar-se tocar por elas, é a “vocação”, isto é, a habilidade para lidar com as questões mais importantes que, mais tarde ou mais cedo, com maior ou menor intensidade, atingem todos os homens.

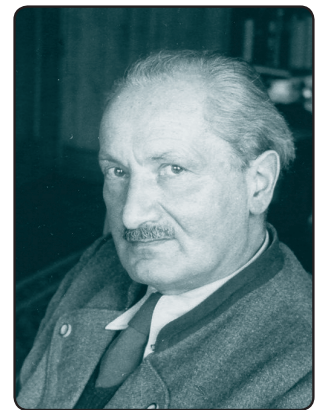
Mas isso nem sempre foi assim. A filosofia surgiu num certo momento da história e, para nós ocidentais, num país específico: a Grécia. É importante ter isso claro, por que a disciplina que mi-

nistraremos com o nome de “ontologia” diz respeito àquilo que é central na filosofia, podendo muitas vezes ser confundida com ela. Assim, falar de filosofia e de ontologia seria como tratar da mesma coisa, pois a ontologia é basicamente a pergunta pelo ente [onto (ὄντο) = ente; logia (λογία) = estudo ou investigação]. Isto é, a ontologia, ao tratar do ente direciona-se para aquilo que é essencial. E se como afirmamos, filosofar é questionar, então a pergunta fundamental seria: o que é o ente? Essa pergunta dirige-se àquilo que determina o ente enquanto ente, isto é, ao seu ser. É óbvio que a pergunta pelo ente é feita por que ele existe. Se nada existisse não haveria pergunta nenhuma. Mas então a pergunta poderia ser formulada assim: por que antes existe o ente e não o nada? Em outras palavras porque existe o mundo e não simplesmente o nada? E assim já se pode vislumbrar que, muitas vezes, a questão fundamental da filosofia é a mesma da ontologia.

É importante, desde já, lembrar que há várias definições de “filosofia” e que nem todas tomam a ontologia como o assunto central. Poder-se-ia dizer que, em determinados momentos ou circunstâncias históricas, a filosofia desviou-se do problema do ser – da ontologia – para tratar de outros temas. Segundo **Martin Heidegger** (1890-1976), já nos séculos V e VI d.C. nas escolas de Alexandria havia seis definições diferentes de filosofia, como:

1. conhecimento dos entes enquanto entes;
2. conhecimento das coisas divinas e humanas;
3. meditação sobre a morte;
4. a possível assimilação do homem ao divino;
5. técnica das técnicas e ciências das ciências;
6. amor à sabedoria.

Nessas definições, a filosofia assume papéis distintos. Em 1 e 2 a filosofia é definida por seu objeto; em 3 e 4 pelo seu fim; em 5 e 6 por sua excelência (HEIDEGGER, 2001, p. 37). Se havia tais diferenças naquela época, imagine-se nos dias de hoje. No entanto, como estamos considerando, podemos dizer que a excelência da filosofia, como amor à sabedoria, tem muito a ver com seu objeto: o conhecimento dos entes enquanto entes. Nesse sentido, apenas



Recolocou o problema do Ser reformulando a Ontologia. Sua principal e mais conhecida obra intitula-se: “**Sein und Zeit**” (“Ser e Tempo”) publicada em 1927. Seu propósito nesta obra era questionar o sentido do ser. (Informações retiradas do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger#Sua_obra, acessado em 25/04/07.

definição 1 diria respeito à ontologia. E o “amor à sabedoria” teria, então, um caráter ontológico.

É claro que a ontologia não é a única disciplina num curso de filosofia, mas desde os gregos ela é coluna vertebral que articula o pensamento filosófico. Por isso que os grandes filósofos ou conceberam uma ontologia ou adotaram uma já existente, ou seja, cada um a seu modo tentou encontrar uma resposta à pergunta: o que é o ente? As outras disciplinas importantes como a lógica, a ética, a política, a estética, a teoria do conhecimento têm sempre fundamentos ontológicos ou, se quiser, metafísicos. Como veremos, muitas vezes se entende ontologia por “**metafísica**”. Ambas caracterizam-se pelo modo como lidam com o sentido do ser. E essa é a sua excelência, perguntar pelo ente se torna então a investigação sobre o ser do ente, isto é, por aquilo que determina o que o ente é, aquilo que constitui a substância ou a essência de qualquer coisa. E é isso que torna a ontologia a mais importante de todas as disciplinas. Os temas das outras disciplinas – O que devemos fazer? O que é o bem? O que é lógica? O que é o belo?, etc. - dependem da pergunta fundamental: Qual é o sentido do ser? E, como estamos mostrando, essa questão foi originalmente formulada pelos gregos.

Dissemos que o ente é tudo o que é. Isso quer dizer que a ontologia pergunta pelo “que” das coisas. Isto é, pelo “que” faz com que as coisas sejam o que são. O que é o bem? É a pergunta pelo que faz com que o bem seja o bem. O que é o belo? É a pergunta pelo que constitui as coisas belas. E isso vale para tudo: o que é uma cadeira? O que é um cachorro? O que é a liberdade? O que é o homem? O que é Deus? E assim por diante. A pergunta pelo ente abre o caminho para o “que” constitui tal e tal ente, isto é, para o ser do ente. A novidade que os gregos introduziram aqui está em que podemos ver, tocar, falar dos entes, mas quando perguntamos diretamente pelo ser de todos os entes ficamos perdidos. Como veremos, Aristóteles colocou bem esse tema ao afirmar que o ser é o conceito mais universal e, por isso mesmo, o menos definível e o mais obscuro. Seja como for os gregos conceberam a filosofia (ou ontologia) no modelo do ser. Em suma, para eles o objetivo da filosofia é fundamentalmente pensar o ser. E só se chega ao ser perguntando pelo ente ou lidando com ele. E isso já mostra que o ser

Metafísica

Ramo da filosofia que se ocupa da natureza última do que existe. Ela questiona o mundo natural “de fora”, por assim dizer, e suas questões, portanto, não podem ser abordadas pelos métodos da ciência. (verbete retirado do site: <http://www.filosofiavirtual.pro.br/dicionariofilosofia.htm>. Acessado em 26/04/2007.

e o ente não coincidem. Há uma diferença ontológica, isto é, uma diferença entre ser e ente. Sem essa diferença tudo seria ser ou ente e, nesse caso, não haveria “espaço” para a filosofia ou a ontologia. Essa questão tão importante para o destino da filosofia pode ter surgido como uma simples, mas decisiva pergunta do tipo: “o que é isto?”. E essa pergunta tão simples constitui o núcleo do que se chama ontologia. Até um dos filósofos mais conhecidos do século XX, W. V. **Quine** (1908-2000) mantém essa compreensão grega inicial. Escreve ele em seu famoso artigo *Sobre o que há*:

“Um aspecto curioso do problema ontológico é a sua simplicidade. Ele pode ser formulado com três monossílabos portugueses: “O que há?” Além disso, pode ser resolvido com uma palavra – “Tudo” – e todos aceitarão essa resposta como verdadeira. No entanto, isso simplesmente é dizer que há o que há. Resta margem para desacordo em situações particulares; e assim a questão permaneceu de pé pelos séculos.” (QUINE, 1975, p.223).

Esse “desacordo em situações particulares” faz parte da história da filosofia. E o primeiro dessa história seria possivelmente um grego anônimo e obscuro que fez perguntas a partir de vivências mais cotidianas como: “o que é o raio?”, “o que é a chuva?”, “porque mudam as estações?”, “o que é o dia?”, “o que é a noite?”, etc. Essas questões assumiram a forma mais simples e radical: “O que há?” Isto é, assumiram um caráter mais abstrato. As respostas, desde então, mudaram assumindo nos dias atuais as formas mais distintas de tratamento, como as da fenomenologia radical de Heidegger e a do logicismo de Quine, mas a pergunta de fundo continuou a mesma.

O importante é que com esse tipo de pergunta abriu-se uma brecha no mundo mitológico e religioso. Pela primeira vez, tanto o mundo compacto e fechado do mito, quanto o mundo pleno e auto-suficiente da epopeia foram abalados pelo questionamento filosófico. É possível também acompanhar esse desdobramento na evolução da tragédia grega em Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, bem como no desenvolvimento do espaço público de Atenas, que foi evoluindo de cidade fechada da monarquia para tornar-se uma cidade mais aberta e democrática. Foi onde, aliás, a filosofia grega – e a pergunta pelo ser – alcançou, com Platão e Aristóteles, o seu máximo esplendor.

É considerado um dos mais influentes filósofos e lógicos norte-americanos do século XX. Era adepto da Filosofia Analítica, ao mesmo tempo em que propunha que a filosofia não é análise conceitual. Suas principais obras são: “Dois dogmas do empirismo” e “Palavra e Objeto”. (Informações retiradas do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Willard_Van_Orman_Quine; acessado em 02/05/2007).

O que mostraremos a seguir está limitado ao objetivo deste livro que é o de fazer uma breve introdução à ontologia grega. Antes de tratarmos dos grandes filósofos, mostraremos como a resposta à pergunta “o que há?” já fora tentada pelos chamados filósofos pré-socráticos. Isso é importante por que as suas respostas terão uma forte repercussão na história do pensamento ontológico grego.

LEITURA RECOMENDADA

CHATELET, F. A filosofia pagã. In: _____. *História da Filosofia I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

QUINE, W. V. Sobre o que há. In: _____. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES. *Defesa de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

- O que é ontologia?
- Qual é a sua importância?

CAPÍTULO 1

AS ORIGENS DA ONTOLOGIA

Neste capítulo o aluno entenderá o modo como surgiu a ontologia, seu afastamento do mito e da religião. Terá também uma amostra do pensamento de alguns filósofos pré-socráticos, como expressão dos primeiros questionamentos ontológicos.

1 AS ORIGENS DA ONTOLOGIA

1.1 OS PRÉ-SOCRÁTICOS

A filosofia grega é comumente dividida em dois grandes períodos: o pré-socrático e o socrático. Esses nomes expressam a importância de Sócrates para a história da filosofia e, no nosso caso, para o rumo que tomou a ontologia. Sócrates, debatendo com os sofistas na Atenas democrática, aproximou a filosofia dos homens, mas só fez isso por que o âmbito filosófico já havia sido preparado pelos filósofos anteriores a ele. Na medida em que seus antecessores foram afastando-se dos deuses e começando a pensar sobre os fundamentos do mundo ou do cosmos. Antes de Atenas, a filosofia se desenvolveu na Magna Grécia, isto é, em pequenas cidades comerciais que se estendiam às margens dos mares Mediterrâneo e Egeu. A escola jônica situava-se no que hoje é a costa da Turquia (Mileto, Colofon, Éfeso), mas havia também a escola italiana (Samos, Eléia). Esse modo de pensar não se esgotou com Sócrates e os sofistas, mas persistiu posteriormente nas escolas de Clazômena e Agrigento.

Sofistas

Alguém cujo objetivo numa discussão não é atingir a verdade, mas vencer a discussão. (Verbetes retirado do site: <http://www.filosofiavirtual.pro.br/dicionariofilosofia.htm>. Acessado em 07/05/2007)

Cosmologia

Estudo de todo o Universo, do cosmo. (Verbetes retirado do site: <http://www.filosofiavirtual.pro.br/dicionariofilosofia.htm>. Acessado em 07/05/2007)

É importante ter em conta que as cidades em que se situavam tais “escolas” eram geralmente governadas por reis, déspotas e tiranos. A falta de um ambiente livre que possibilitasse a discussão e o fator religioso, isto é, a pluralidade de deuses da religião homérica definiu os temas que originaram a filosofia. Por isso, para os primeiros filósofos a ontologia tem fortes aspectos cosmológicos ou cosmogônicos.

A pergunta pelo ente confundiu-se muitas vezes com a pergunta pelo que constitui o cosmos ou a natureza. A pergunta pelo ente era orientada pela busca do princípio que sustenta tudo o que existe. Se a filosofia, enquanto teoria, parte da “admiração”, é por que essa atitude não é uma mera contemplação distanciada, mas um novo tipo de assombro pela viabilidade de explicar racionalmente o mundo.

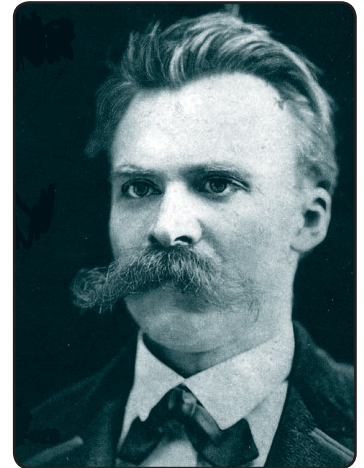
Há muitas perspectivas de entender o pensamento dos pré-socráticos e, dentre elas as que têm mais marcado a filosofia contemporânea estão as de Nietzsche e Heidegger que procuram destacar ou o caráter trágico, ou o caráter misterioso e oculto desses primeiros filósofos. No entanto, para nós o aspecto principal desse pensadores era o otimismo de que pela primeira vez podia-se explicar as coisas independentemente da mitologia e dos deuses. Se havia algo espantoso no mundo era o novo fato de que ele podia ser explicado. Esse espanto filosófico surgiu no momento que se abriu uma frincha racional no mundo fechado da lenda, do mito e da religião.

Obviamente, esta separação não foi total e imediata e, em muitos desses primeiros filósofos, os temas míticos e religiosos continuaram presentes e, ainda que esmaecidos, persistiram até à irrupção da filosofia ateniense com as figuras de Sócrates, Platão e Aristóteles. Mas a filosofia surge com o espanto e a admiração pela explicação do mundo.

Antes de expormos a doutrina de alguns deles, vejamos no esquema abaixo quais foram os principais filósofos pré-socráticos, o local e a época que viveram.

Escola Jônica

1. Tales de Mileto
2. Anaximandro
3. Anaxímenes
4. Xenófanes de Colofon
5. Heráclito de Éfeso



Nietzsche

Escolas Italianas

1. Pitágoras de Samos e seus seguidores
2. Escola Eleática
 - 2.1. Parmênides
 - 2.2. Zenão
 - 2.3. Melisso

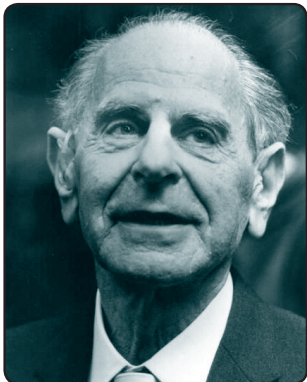
A fase tardia desse tipo de pensamento que se desenvolveu para além da época de Sócrates, mantendo-se à margem da sua influência. Uma das suas principais expressões foi a escola atomista.

Escola Atomista

1. Empédocles de Agrigento
2. Leucipo
3. Demócrito de Abdera
4. Anaxágoras de Clazômena

O que eles têm em comum e que os inscreveria numa história da ontologia? Como veremos, cada um tentou responder, a seu modo, a pergunta: o que há? Ou, nos termos gregos: o que é o ser? Um dos problemas de se saber o que os pré-socráticos realmente pensavam está em que só restam fragmentos das suas obras. Esses fragmentos encontram-se espalhados nas obras de outros filósofos, historiadores, cronistas e comentaristas antigos. Por isso, da obra desses primeiros filósofos restam apenas trechos que foram guardados na tradição muitas vezes por citações de terceiros ou de “ouvir dizer”. Sem isso, porém, o começo da filosofia ter-se-ia perdido na noite do esquecimento. A **“doxografia” é a arte de preservar e interpretar esses fragmentos**. O seu caráter por vezes obscuro e enigmático não impediu que, nos últimos séculos, tais fragmentos crescessem em importância e influenciassem filósofos das mais diferentes posturas.

Entre os comentadores dos primeiros filósofos já se pode falar de um “conflito de interpretações” que estende-se até hoje. **Karl Popper**, inspirado neles, propõe que a filosofia e a ciência voltem a ocupar-se da cosmologia, como faziam Anaximandro, Anaxíme-



É conhecido por sua defesa da falseabilidade como um critério de demarcação entre ciência e a não-ciência. (Informações retiradas do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Karl_Popper - Acessado em 08/05/2007).

nes e Heráclito. Nietzsche os toma como exemplo da filosofia da vida plena antes da chegada da era insípida e morna da razão; Heidegger supõe que, mais do que filósofos, eles seriam os genuínos pensadores do ser e que toda a história do pensamento é, de algum modo, um encobrimento desse pensar originário.

Seja como for, para a maioria dos comentadores a filosofia começa com eles. De alguns deles, não há nada escrito, pois sobreviveram apenas comentários de segunda mão, como é o caso do mais antigo, *Tales de Mileto* (625a.C./558a.C.).

1.2 TALES DE MILETO

As fontes onde podem ser encontradas os vestígios do que pensara Tales de Mileto são Simplicio e principalmente Aristóteles, que, aliás, foi o primeiro historiador da filosofia; ou melhor, foi o primeiro a interpretar os pré-socráticos segundo o seu próprio modo de pensar. E, para Aristóteles, a filosofia é a pergunta pelas primeiras causas ou os primeiros princípios.

Assim, como vimos, a pergunta ontológica: “o que há?” ou “o que é o ente?” pode ser respondida com um “tudo”. Acontece que esse “tudo” foi pensado das mais diferentes maneiras. Os primeiros pré-socráticos o entendiam “como princípio de todas as coisas unicamente os que são da natureza da matéria”. Segundo Aristóteles, “pelo que se conta” (ARISTÓTELES, 1967, 410b-411b), Tales buscava uma explicação naturalizada do cosmos. Entendia que alma era a essência do cosmos. “Alma” quer dizer animação, vitalidade, movimento. Dessa “animação” geral participavam até mesmo os deuses. O imã que atrai partículas de ferro é um exemplo desse princípio animador; as partículas de ferro são atraídas por uma força delicada, mas palpável. Pode-se sentir e ver a sua atuação. E essa força é a mesma que rege tudo.

Assim, a afirmação de que tudo está cheio de deuses está associada a de que a animação do cosmos impulsiona até mesmo as atividades divinas. O imã e os deuses são regidos pelo mesmo princípio que move o cosmos. Tales foi o primeiro a suspeitar daquilo que bem mais tarde os físicos chamariam de “magnetismo” e “gravitação”, pois os movimentos do sol, da lua, do mar, bem como

Tales Nasceu por volta de 624/625 a.C em Mileto, atual Turquia. Era filósofo, matemático e astrônomo. Suas idéias mais notáveis foram: a água como “physis” e o Teorema de Tales. É considerado o pai da ciência e da filosofia ocidental. Influenciou Pitágoras, Anaximandro e Anaxímenes. Faleceu em 556/558 a.C. (Informações retiradas do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Tales_de_mileto - acessado em 08/05/2007).

as atividades dos deuses e dos homens, são constituídos da mesma força animadora. Quando Tales afirma que todas as coisas estão cheias de deuses é por que inclusive estes estão submetidos a um mesmo princípio. Não foi por mero acaso que Tales foi chamado de ateu. Mas a sua especulação ainda foi além. Aristóteles “ouviu dizerem” outras coisas sobre a sua filosofia da natureza.



Mapa da Magna Grécia

Denominação que recebia o sul da Península Itálica, região colonizada na Antiguidade pelos gregos; incluindo a Sicília, onde também se verificou o fenômeno de colonização grega. O nome deriva do latim Magna Graecia (em grego, Megale Hellas), “Grande Grécia”, porque para os colonos, que vinham de uma Grécia caracterizada pelo seu relevo montanhoso e pelo excesso populacional, as terras da Itália pareciam estender-se infinitamente. (Informações retiradas do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Magna_Gr%C3%A9cia#Localiza.C3.A7.C3.A3o_geogr.C3.A1fica – acessado em 08/05/2007).

Segundo Aristóteles, Tales tinha outras respostas baseadas em princípios materiais ainda mais famosas: “Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser a água” (ARISTÓTELES, 1979, p. 16). Em outras palavras, para Tales tudo o que existe é água. E assim a resposta às perguntas: “o que é o ente?” ou “o que há?”, tem uma única resposta: “água”, ou seja, “tudo é água”. Nem deuses, nem heróis, nem homens, é a água o princípio que rege o cosmos. Consta que Tales era um homem viajado, que conversara com

muita gente sabida, que vira muitas paisagens. E, basta olhar o mapa da *Magna Grécia*, para notar a uma presença constante: o mar. O mar sempre esteve vinculado à vida povo grego. E isso possivelmente contribui para o pensamento de Tales: a água está em toda a parte. Mas não só no mar, está também no ar, nos rios, nos alimentos, nos animais e nos homens. Mesmo o mais duro mineral ou rocha vulcânica originou-se da água.

Tudo o que existe no cosmos é feito, com maior ou menor proporção, de água. Aparentemente, essa é uma idéia banal, mas a sua importância ontológica está em que, pela primeira vez, um homem pensou o uno, isto é, que a diversidade, o múltiplo dos entes assenta sobre um princípio unificador. O grande número de imagens e narrativas encantadas do mundo homérico deram lugar ao pensamento filosófico que afirma a unidade. Sem a água é impossível, não só a vida, mas o próprio cosmos. A terra, segundo Tales, flutua sobre ela. Tudo nasce da água, mantém-se na água e dissolve-se nela. Isto é, tudo o que há é sustentado por uma só coisa. A água é, assim, o mais palpável e o mais geral. As coisas que aparecem tem sempre algo a ver com a água, o que quer dizer que a água está em tudo.

A pergunta pelo que há, pelo que é o ente ou a coisa encontrou, pela primeira vez, uma resposta cabível. O ente que aparece aos sentidos ou no imaginário tinha agora como resposta algo bem mais elaborado pelo pensamento: o princípio que rege tudo. Aquilo sem o qual nada existiria. Por trás dos múltiplos entes ou coisas que aparecem está algo que lhe sustenta. Do mundo encantado da epopeia, passou-se para a filosofia. Se as narrativas dos deuses e dos heróis encantavam os gregos, agora a possibilidade de explicar o mundo os assombrou. Esse espanto, que acompanha a filosofia desde a sua origem, situa-se no mesmo âmbito da mais simples das perguntas: “o que há?”. A pergunta da ontologia. E Tales de Mileto foi o primeiro a dar uma resposta para ela.

1.3 ANAXIMANDRO DE MILETO

O pensamento de Anaximandro (610-547 a.C.), comparado com o de Tales, é ainda mais espantoso, pois introduz na especulação cósmica um componente radicalmente novo. Consta que foi o primeiro a escrever um livro *Sobre a natureza* do qual sobraram apenas alguns fragmentos. Foi matemático, geógrafo, astrônomo, político. Essas ocupações, porém, o afastaram de uma concepção simples como a de Tales, pois entendeu que nada no cosmos é pronto e acabado.

Esse caráter inacabado mostra que aquilo que sustenta o que há é ele próprio indeterminado ou ilimitado. Não é um elemento como a água, mas algo que a transpõe, que não pode ser, a rigor, definido e determinado. Algo que é até mesmo difícil nomear. A dificuldade de delimitação dá ao cosmos de Anaximandro um caráter dramático. E esse drama é ilimitado, imortal, imperecível. A tragédia dos homens – tal como expressa nas obras de Ésquilo e Sófocles – é apenas parte da tragédia cósmica. A diferença é que, na tragédia, uma vez cumprido o destino chega-se ao fim, mas no cosmos de Anaximandro, a luta entre a justiça e a injustiça é ilimitada. A pergunta ontológica: “o que há?”, tem como resposta o drama do cosmos, terrível, eterno, inescapável. Não há fim para esse drama e nossas vidas são apenas parte dele. Não há repouso. Não há consolo. E não há a quem apelar.

Um dos fragmentos mais notáveis de Anaximandro ficou conhecido como a mais antiga proposição ou sentença da filosofia ocidental. A palavra “sentença” não é um mero acaso. O cosmos se parece a alguém que foi sentenciado a eternamente afundar e a renascer no indeterminado. Hoje tornou-se comum falar em buracos negros, choque de nebulosas, morte e nascimentos de estrelas, implosão das galáxias e a sua posterior super explosão em big bangs sucessivos, nesse eterno retorno do mesmo, aí está o ente-cósmico de Anaximandro. O que há, então? A sua resposta continua bem atual: “A natureza do indeterminado é sem idade e sem velhice” (Hipólito, Refutação, 1, 6, 1 - OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1978, p. 16).

Ou seja, no fundo o cosmos não opera segundo as leis da física que aparentemente governam o nosso mundo, pois esse fosso escuro será assim para sempre. Para terem uma noção de como as coisas funcionam nessa indeterminação radical, os atuais cosmólogos deixam a imaginação operar livremente. Tempo, espaço, matéria são pensados dos modos mais díspares e surpreendentes, pois nessas representações, como já pensava o velho Anaximandro, se encontram indícios do indeterminado.

Nas fotos do telescópio Hubble e nas informações dos radiotelescópios sobre os confins do universo, bem como nas pesquisas sobre a antimatéria na escala subatômica reconheceu-se o papel da incerteza e da indeterminação. Se considerássemos, a moderna teoria quântica, de Max Plank, e o princípio da incerteza de Werner Heisenberg, poder-ia dizer que *Anaximandro* antecipou a cosmologia atual, mas sua originalidade é que deu a ela tons bastante trágicos.

O abismo da indeterminação suga tudo para novamente fazer tudo nascer. Os cientistas atuais reconhecem a dificuldade de determinar ou fundamentar os seus conhecimentos. As suas pesquisas, porém, também indicam a agonia do cosmos. E ainda ficamos chocados com esse drama espetacular do universo tanto quanto o filósofo que, pela primeira vez, o expressou há 2500 anos atrás em

Atribui-se a Anaximandro a confecção de um mapa do mundo habitado, a introdução na Grécia do uso do Gnômon (relógio solar) e a medição das distâncias entre as estrelas e o cálculo de sua magnitude (é o iniciador da astronomia grega). (Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Anaximandro> - acessado em: 08/05/2007).

sua famosa sentença, cuja validade estende-se até hoje provocando espanto pelo terrível destino do mundo. Vejamos, na versão de Nietzsche, o que proclama essa sentença:

“De onde as coisas têm seu nascimento, para lá também devem afundar na perdição, segundo a necessidade; pois elas devem expiar e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo.”
(OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1978, p. 19)

Nesse cosmos, mantido pela necessidade implacável as coisas todas “afundam na perdição”, isto é, na ordem do tempo elas são “julgadas” ou sentenciadas pela sua persistência em nascer e existir. As coisas que aí estão, que podem ser vistas e tocadas, escondem o segredo que rege a sua destinação. Ao perderem de vista a indeterminação que as levará ao colapso, praticam a injustiça e, por isso mesmo, serão julgadas e expiarão por esconderem o seu terrível destino. A “necessidade” de afundar na perdição é o destino do mundo. As coisas nascem do fundo indeterminado e se desenvolvem, crescem, frutificam e se multiplicam esquecendo a sua origem. Esse crescimento da vida é a injustiça. E o acúmulo de injustiças terminará num julgamento implacável, pois as coisas mergulharão novamente no fundo obscuro de onde surgiram. Essa é a terrível justiça do cosmos. E não há escapatória para ela. Como nomear esse fundo onde as coisas, como os buracos negros, afundam e desaparecem para novamente surgirem e crescerem? Anaximandro o chamou de “ilimitado” ou “indeterminado” (apeíron – ἀπείρον).

Como se vê, a resposta à pergunta ontológica “o que há?” não só não é tão simples e direta, mas está trespassada pela dramaturgia e, poder-se-ia dizer sem abuso, pela maldição. As palavras “perdição” e “expição” são concebidas “segundo a necessidade” de que tudo o que nasce e cresce está sentenciado, em algum momento da ordem do tempo, a afundar naquilo que não tem nenhuma ordem. Essa é a “justiça” que o cosmos insiste em não reconhecer. Ora, o não entender a justiça é ser injusto. Ao não reconhecer isso, passe-se a viver na familiaridade da injustiça. Mas, como tudo o que é injusto, o que se vê e o que parece familiar e estável está mesmo condenado à perdição. E só há condenação por que há uma lei – justiça – que rege o mundo e que o faz nascer e afundar no in-

determinado. Portanto, é afundando no indeterminado que o cosmos pode renascer para logo corromper-se e novamente afundar. E assim eternamente.

Poder-se-ia indagar a Anaximandro: como pensar corretamente sobre o indeterminado se o pensamento também se origina nele? Seja como for, o feito de conceber o indeterminado como princípio explicativo para o que há, fora do âmbito dos deuses e dos sentidos, foi um passo gigantesco na constituição da ontologia grega.

A sobriedade de Tales e a tragédia cósmica de Anaximandro mostram como o pensamento pré-socrático não é homogêneo. Se Aristóteles os chamou de filósofos da natureza, esta é concebida das mais diversas maneiras. Assim, a resposta à pergunta “o que há?” teve as mais distintas respostas. Para Anaxímenes de Mileto (585-528 a. C.), também há só um princípio indeterminado, mas detectável pelos sentidos: o ar. Isto é, tudo o que existe depende da rarefação e condensação. O mais frio é o mais condensado, o mais quente, mais rarefeito.

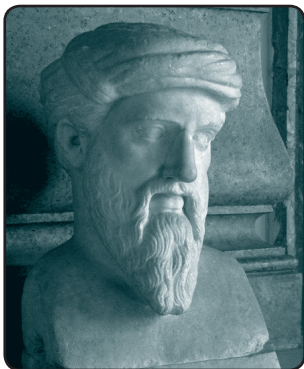
Assim, tanto a alma quanto a matéria são feitos da mesma coisa, o ar. Num fragmento resgatado por Aécio, diz Anaxímenes: **“Como nossa alma, que é ar, soberanamente nos mantém unidos, assim também todo o cosmo sopra e ar o mantém”**. Anaxímenes teria feito uma síntese entre Tales e Anaximandro, evitando uma pura especulação sobre o indeterminado deste e retomando daquele a noção de que o princípio poderia ser experimentado. O ar é invisível, mas palpável. Sente-se ele nos pulmões, tocar o rosto, zunir nos ouvidos, agitar as árvores e levantar ondas no mar. Como um sopro, ele anima tudo o que existe.

A morte não surge do último suspiro? Enquanto ele está, há vida, como na primavera e no verão, quando ele se condensa a vida congela, como no inverno, e quando ele se esvai, as folhas ressecam e caem, no outono. Mas não foi nenhum Deus que o soprou na boca do homem, pois o ar existe desde sempre.

Para Pitágoras de Samos (580-497 a.C.), porém, o cosmos basicamente é regido pelos números. O inventor do famoso **“Teorema de Pitágoras”** seria até hoje atual, pois muitos lógicos e matemáticos acham que “o que há” são números e que podendo explicar



Anaxímenes. (Foto retirada do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Anaximenes.jpg>)



Pitágoras. (Imagem retirada do site: http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Kapitolinischer_Pythagoras.jpg - acessado em: 21/02/2008)

o que eles são, poder-se-ia também explicar a natureza do pensamento e, por conseguinte, do universo. E poder-se-iam fazer suas as palavras de Albert Einstein: *“Deus não joga dados com o universo”*.

Xenófanes de Colofón (570-528 a.C) por sua vez, considerava que o que há é uma mistura entre água e terra. Empédocles de Agrigento (490-435 a. C.) anos mais tarde, tem uma resposta semelhante a de Tales e a de Xenófanes, mas acrescentando outros elementos. Para ele, “o que há” é um composto de quatro elementos: terra, ar, fogo e água. As diversas combinações entre eles formam tudo o que pode ser visto, tocado, ouvido, etc.

Um outro ramo desse pensamento “naturalista”, que se estende para além da época de Sócrates, é representado por Demócrito e Epicuro. Ambos defendem a ideia, recuperada pela física moderna de que tudo o que existe é feito de átomos. Isto é, de partículas indivisíveis que, segundo sua posição e movimento, determinam tudo o que existe. Porém, entre os primeiros filósofos estão aqueles cuja doutrina terá uma enorme influência na história da ontologia, Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia. Seu pensamento é tão importante que influenciou Platão e Aristóteles e deu à filosofia Ocidental o seu estilo baseado na pergunta pelo ente. Se a filosofia “fala grego” é por que trata do ser. Ou seja, a pergunta (ontológica) “o que há?” é formulada assim: “o que é o ente?”. E resposta: “o ser”. Trata-se então de encontrar o ser do ente. Nesse sentido, como insiste Heidegger, a pergunta mais radical dirige-se ao ser. E, como veremos, para Heráclito tudo está em mudança e, portanto, num eterno vir-a-ser; para Parmênides, porém, tudo é estático, o ser é, e não pode não-ser. Com essas posições contraditórias, originou-se o “gigantesco confronto sobre o ser”.

1.4 HERÁCLITO DE ÉFESO

Heráclito de Éfeso (540-470 a. C.), mais do que Anaximandro, passou à história como a fama de filósofo “obscuro” e não só por sua personalidade difícil e misantropa, mas pelo estilo de seus escritos. A filosofia, segundo ele, é coisa para poucos. Um homem sábio vale mais do que milhares de tolos, isto é, vale mais do que



Heraclitus, pintura de Johannes Moreelse.

aqueles se deixam levar pelas trivialidades da vida sem prestarem atenção ao principal. E o principal é o que está no princípio. Os tolos são aqueles que não têm ouvidos ao “logos”. Essa palavra grega “logos” (λόγος) é extremamente importante e, como tudo o que é importante, objeto de disputas intermináveis. Ela pode ser traduzida como “palavra”, “discurso”, “linguagem”, “razão”, etc. Optaremos por “razão”, pois a raiz de seu significado se encontra no verbo “*légein*” (λέγειν), isto é, “recolher” ou “dizer”.

A razão é o que de tudo recolhe o sentido para guardá-lo em si. Ao guardar tudo isso em si, o logos (ou a razão) diz algo que é difícil de ser escutado, isto é, de ser compreendido. Pela primeira vez, a palavra “razão” é empregada no sentido de que tudo tem explicação ou motivo para existir. O ser do ente é logos, razão. O seu sentido, porém, escapa à maioria dos homens. E de que fala o logos? Ele fala do âmago da natureza (φύσις) que, nas palavras de Heráclito, “**ama esconder-se**” (fragmento 123), aquilo que é o mais importante dificilmente se mostra. É difícil, para a maioria, sintonizar com aquilo que tende a manter-se encoberto.

Já em seu primeiro fragmento do livro *Sobre a natureza* encontra-se uma advertência sobre a obscuridade do assunto a ser tratado. Heráclito afirma aí que “desse logos os homens estão sempre em descompasso”, isto é, mesmo tendo ouvido sobre ele os homens se comportam como se não o tivessem ouvido. Mesmo o homem mais sabido se parece aos inexperientes. Assim, poucos têm acesso àquele segredo que é dito pelo logos, pois “aos outros homens escapa quando fazem despertos, tal como esquecem quando se encontram dormindo”. A maioria comporta-se como os sonolentos e assim não prestam atenção ao que o logos tem a dizer.

A pergunta pelo ente, portanto, tornou-se mais do que problemática, enigmática. Diante do acontecimento do logos, os homens são surdos e mudos. “Homens não sabem ouvir nem falar” (frag. 19) ou: “Ouvidos descompassados assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes” (frag. 34), ou ainda: “os asnos prefeririam palha ao ouro” (frag. 9).

Os fragmentos de Heráclito parecem tratar dos mais variados assuntos e alguns deles se contradizem explicitamente. A aparente confusão se deve, em grande parte, ao seu caráter fragmentário, pois dificilmente poderemos saber se, em alguns dos fragmentos, ele estava afirmando ou negando algo, ou saber em qual contexto eles foram escritos. No entanto, há uma concepção bastante desenvolvida pela maioria dos intérpretes segundo a qual o logos expressa o ser do ente como devir, isto é, como vir-a-ser. Mais uma vez, a especulação filosófica precisa afastar-se dos sentidos. No entanto, o que torna os sentidos ilusões é a incapacidade de pensar o logos do qual fazem parte. Não são os sentidos que levam ao engano, mas o não estar atento ao logos. Por si só, os sentidos não dizem nada, pois o que os torna grosseiros ou não, é manterem-se mais ou menos afastados do principal.

Diz Heráclito: “Más testemunhas para os homens são os olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm” (frg. 107) Apanhar e manter-se ouvindo o logos, porém, não é uma tarefa fácil: “Lutar contra o coração é difícil, pois o que ele quer compra-se a preço de alma” (frag. 85). Heráclito também entendeu que o excesso de erudição é um empecilho para escutar o logos: “Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu” (frg. 40). O excesso de informações leva à confusão e, portanto, ao extravio do logos. O logos é simples, mas é preciso ter a alma refinada para poder ouvi-lo. É certo que “todos homens pensam”, mas poucos escutam o que logos tem a dizer. A pergunta pelo ente, torna-se então a pergunta pelo logos, mas isso por que o pensamento e o ente são a mesma coisa. O que é o logos ou a razão? O que dele podemos apreender antes que volte a se esconder? Aprendemos que tudo muda. Ou melhor, como interpretou a tradição clássica: “tudo flui (*panta rei*), tudo muda, nada permanece”. As coisas estão em constante transformação. Portanto, “o que há”, o ser do ente, o princípio que rege tudo, é o vir-a-ser. O ente é o devir. E Heráclito anuncia isso em várias passagens de seu tratado que ficaram famosas, como nos fragmentos:

12: Aos que entram nos mesmos rios outra e outras águas afluem: almas exalam do úmido.

51: Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.

91: Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se.

Alguns desses fragmentos podem dar a ilusão de que o vir-a-ser é um fluxo tranqüilo e sereno, mas no rio heraclitiano correm águas turbulentas. Ele afirma com todo o vigor no famoso aforismo: “O combate é pai de todas as coisas” (Πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστὶ) (frag. 53). Por vezes, outros fragmentos podem erroneamente dar a idéia que se trata de um caos desordenado.

É importante, porém, entender as expressões “fluir” e “mesmo tempo”, pois o “mesmo” é que “tudo flui”, e, portanto, que esse todo é um, isto é, a pergunta ontológica “o que é o ente?” tem uma resposta: o fluir, o vir-a-ser. O vir-a-ser é o ser do ente. Ou seja, ao mesmo tempo em que uma coisa é, já não é; e ao mesmo tempo em que não é, já é.

O fragmento 91 afirma a “intensidade e rapidez da mudança”, como se as coisas estivessem desmanchando-se ou dissolvendo-se. No entanto, as coisas não terminam no nada ou no caos. Elas mantêm-se na luta entre o que é e o que não é. O ser é esse confronto originário. Tal confronto nada tem a ver com o caos. Heráclito também fala de “uma harmonia invisível superior à visível” (frag. 54). A harmonia confunde-se com a luta e o combate entre o que é e o que não é. É uma harmonia tensa, pois “o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia” (frag. 8). A harmonia está na discórdia, ou melhor, na luta, na permanente batalha entre o que é e o que não é, e vice-versa; a noite e o dia, o quente e o frio, a vida e a morte. Por isso, a melhor metáfora para expressar o calor desse confronto é a figura do fogo. O vir-a-ser é fogo.

O fogo dirige e origina todas as coisas. No calor da chama soldam-se os opostos. Por isso, o fogo é “fartura e indigência” (frag. 66). E ninguém está fora dessa luta originária: “imortais mortais, mor-

tais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles” (frag. 62). Tudo que há é expresso pela maior ou menor presença do fogo. E assim poucos escutam o que logos tem a dizer por que suas almas são carentes dessa empolgação do combate originária entre os opostos. Às almas úmidas, encharcadas de água, sem a leveza, o calor, a luminosidade e agilidade do fogo. Desse modo, às almas pesadas, a natureza, o ser dos entes, permanece oculto.

A filosofia guarda sinais desse confronto que rege o mundo. E escutar o logos ou a razão é manter-se atento a esse combate originário. Desse mesmo fogo alimenta-se a filosofia, mas esta como atividade humana pode decair e tornar-se surda ao que diz o logos. Deixando-se levar pela tolice e as facilidades do mundo, a filosofia pode momentaneamente perder algo do seu brilho, mas para logo recuperá-lo, pois ela também surge do combate entre o ser e o não ser. A luta entre o estar atento e estar desatento, manter-se em sintonia e o ficar surdo. A luta para manter-se atento ao que expressa o logos constitui-se no âmago da filosofia. E assim, tal como entende Heráclito, a filosofia não é uma mera contemplação desinteressada; ao contrário, **ela é provocada e atraída pelo que ama esconder-se.**

O que o logos heraclítico tem a dizer e que tende a se ocultar é que “tudo flui”. No fundo de tudo o que aparece estável está o vir-a-ser. Esse vir-a-ser, porém, é o fogo da guerra entre a noite e o dia, a vida e a morte, mas isso por que a noite está cheia de dia e o dia está cheio de noite, a morte está cheia de vida e a vida está cheia de morte. A noite já é dia, o dia já é noite, a morte já é vida, a vida já é morte. Os pares alimentam-se do seu próprio confronto. Ou seja, o que é, não-é, e o que não é, é. O que é o ente, então? É difícil dizer e escutar, pois o ser é o não-ser e o não-ser, é ser.

O mito e a religião gregos ainda podem ser encontrados nos escritos de Heráclito. Quem, porém, deve ser ouvido: o logos ou os deuses? No fragmento 70, Heráclito afirma que assim como a criança ouve o homem, este ouve os deuses. Afirma também “o ethos do homem é o seu demônio (δαίμων)” (frag. 119). Ou seja,

o “demônio” é o que homem tem de maravilhoso e de divino. Homens e deuses participariam desse fogo expresso pelo logos. Isto é, quem rege a vida dos deuses e dos homens é o logos.

Uma das histórias que Aristóteles ouviu dizer de Heráclito é relatada no livro *Das partes dos animais* A 5, 645. Segundo ele, alguns forasteiros foram visitar Heráclito e aproximando-se viram que este se aquecia junto ao forno. Eles hesitaram, mas o sábio os encorajou, convidando-os a entrar com as palavras: “pois aqui também moram os deuses”.

Ora, por que os forasteiros hesitavam? Eles iam encontrar um sábio que morava sozinho numa casa simples e retirada. Foram visitá-lo um tanto temerosos certamente por que conheciam a sua fama de irreverente e obscuro. São surpreendidos com a afirmação aparentemente banal de que naquela simples habitação também havia deuses. O sábio não deixou de surpreender, pois os deuses já não moram no Olimpo, mas num lugar simples como aquele. Ora, que quer dizer isso senão que igualmente simples é que diz o logos? O que é maravilhoso (e demoníaco) é precisamente isso. Diante do que diz o logos, as fábulas e as lendas não conseguem alcançar. Os forasteiros têm de se surpreender, mas de um modo totalmente distinto, isto é, os deuses estão na cozinha e não mais num lugar maravilhoso e mágico, distante dos humanos; agora uma outra verdade ocupou seu lugar, deuses e homens convivem na proximidade da uma verdade que os ultrapassa, pois, os feitos dos deuses e dos heróis míticos tornaram-se pequenos diante daquilo que se “recolhe” na razão ou no logos e que, para os insensatos, torna-se difícil de ouvir. O Olimpo caiu do pedestal e deu lugar a outra imagem do mundo, era isso o que os visitantes temiam ouvir.

Ora, os deuses e os heróis também lutam, mas os seus ditos e feitos já não espantam, pois são apenas a expressão de um princípio que os antecede. A voz dos poemas épicos perdeu a força da sua entonação. Uma voz mais poderosa ocupou seu lugar: a voz do logos. O que espanta os visitantes, o maravilhoso, é agora poder ouvir o logos. A maioria dos homens, porém, não o escuta, embora o que ele diga seja simples como a casa do sábio. A sua simplicidade, porém, anuncia algo terrível e chocante: tudo é feito da guerra entre o ser e o não ser.

1.5 PARMÊNIDES DE ELEIA

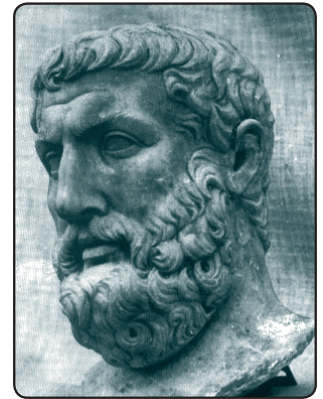
Dissemos que a pergunta filosófica mais importante, simples e radical é de cunho ontológico e que, por isso mesmo, a filosofia “fala grego”, isto é, tem a marca da sua origem grega. Vimos que, para Heráclito, o ser do ente é o devir ou o vir-a-ser e que este é feito do combate entre o ser e o não-ser. Mas essa linguagem não foi especificamente empregada por Heráclito. A empregamos para interpretar o logos heraclitiano por que ela foi herdada de uma poderosa tradição criada por Parmênides de Eleia (530-460 a. C.).

Esse modo de pensar, falar e escrever foi de tal modo marcante que se tornou uma espécie de linguagem oficial da filosofia até os dias atuais. Lembremos que o título de obras famosas da ontologia contemporânea como “Ser e Tempo”, de Heidegger (1927) ou “O Ser e o Nada”, de Sartre (1943), mostram o poder dessa linguagem concebida pelo eleata. Portanto, se a filosofia fala grego, pode-se acrescentar sem receio que ela fala o grego de *Parmênides*.

Esse filósofo, aliás, viveu na mesma época de Heráclito, mas, embora sendo de uma cidade distante, teve acesso ao que se pensava em Éfeso, pois reagiu ao pensamento heraclitiano de maneira contundente, afirmando o contrário. Se, para Heráclito, o ser é devir, para Parmênides, o ser é. Essas posições opostas geraram polêmicas que atravessaram a história da ontologia.

O ser do ente é móvel ou imóvel? Para Parmênides, a verdade do ser é a sua perfeição, e esta nada tem a ver com a corrupção e finitude das coisas. Tudo o que é passageiro é imperfeito e falso, por isso a verdade não pode ser passageira. Se o pensamento de Heráclito era “obscuro”, o de Parmênides tem a clareza das proposições lógicas. A obscuridade heraclitiana pode ser entendida assim: ao invés de seguir a via da verdade do ser, ele seguiu a via da opinião, a do não-ser. Não tendo entendido a radical diferença entre o ser e o não-ser, Heráclito se comporta como se tivesse “duas cabeças”. Isto é, confunde ser e não-ser, verdadeiro e falso.

Mesmo que Parmênides recorra ao mito, o que diz é bastante claro. Felizmente foram preservados trechos extensos do seu poema filosófico *Sobre a natureza* que mostram, mais uma vez, que os temas ontológicos podiam ser abordados com recurso aos mitos,



Foi o fundador da escola eleática. Fundou, também, a metafísica ocidental com sua distinção entre o Ser e o Não-Ser. Numa interpretação mais aprofundada dos fragmentos de Heráclito e Parmênides podemos achar um mesmo todo para os dois e esta oposição entre suas visões do todo passa a ser cada vez menor. (Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Parm%C3%AAAnides> – acessado em 08/05/2007).

mas para ir muito além deles; recurso, aliás, que também será usado por Platão. O que restou da introdução desse poema mostra que Parmênides não foi apenas um grande filósofo, mas também um excelente poeta. A função da poesia, porém, é auxiliar à filosofia. **A poesia é o cenário onde se desenvolve a ontologia parmenidiana.** A poesia prepara o caminho para uma mensagem que a supera.

Em seu **poema**, Parmênides proclama um acontecimento surpreendente. Relata a viagem de um jovem poeta-filósofo que, numa carruagem puxada por éguas e dirigida por jovens ninfas, o afastam da via multifalante para apresentar-se à deusa que protege o homem sábio. Nessa viagem celestial, o jovem vai, como que afastando os véus que encobrem as coisas e afastando-se das “moradas da noite” para o lugar iluminado pelas “filhas do sol”. Nesse lugar onde encontra-se a deusa da sabedoria é guarnecido por duas portas que levam aos caminhos distintos do dia e da noite. As portas são fortes e maciças; feitas de vergas e soleiras de pedra, com grandes batentes. São pesadas, mas tão ajustadas na soleira, nas cavilhas e chavetas que rangem ao girar nas dobradiças.

Essa imagem quer dizer que na entrada desses caminhos encontra-se a “justiça de muitas penas”. É ela que tem as chaves que abrem as portas cujos caminhos levam à noite escura ou à clareza do dia. As jovens ninfas com palavras brandas convencem a justiça a abrir seus segredos. A portadora desses segredos é a deusa, mas não é possível chegar até ela sem as chaves da justiça. Então remove-se a tranca aferrolhada e as portas, girando nos batentes, mostram a deusa que benevolmente recebe o jovem poeta-filósofo segurando carinhosamente a sua mão direita e saudando-o por que, tendo sido conduzido por cavalos e ninfas através de um mundo etéreo, pode agora ouvir as suas palavras diretamente, sem rodeios e tergiversações. Mas isso só foi possível por que ele pôde percorrer um caminho que está fora do alcance da maioria dos homens, pois é feito das implacáveis lei e justiça divinas.

A deusa então o instrui alertando-o para que tenha claro a diferença entre esses dois caminhos. Um caminho cheio de aparências e um outro em que não há lugar para elas. A justiça e a injustiça. A luz e as trevas. Diz ela: “é preciso que de tudo te instruas, do âmago

inabalável da verdade bem redonda, e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira”.

A “**verdade bem redonda**” (Ἀληθείης εὐκυκλέος) é a imagem da máxima perfeição e acabamento. A verdade do ser é um círculo perfeito ou uma esfera totalmente lisa e maciça, sem fissuras e lugares vazios. Parmênides afirma: “*para mim é comum donde eu comece; pois aí de novo chegarei de volta*”. O movimento é uma ilusão, pois tudo que se quer dizer do ser é o mesmo, a identidade absoluta, a tautologia do tipo: $A = A$ (ou $\text{Ser} = \text{Ser}$).

O ser é imóvel, não nasceu e nunca poderá se corromper. O ser é eterno, mas não infinito, isto é, ele não pode ser dividido. Daí a metáfora da esfera. Ao contrário, as opiniões (δόξας) dos homens estão, fora da fé verdadeira, sujeitas à divisão e à corrupção. O não-ser é a ranhura, o vazio, o falso e o imperfeito.

Nessa perfeição sem fissuras e atemporal, o pensamento é idêntico ao ser. Segundo a famosa sentença parmenidiana: “pois o pensar e o ser são o mesmo” (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τεκαί εἶναι) A tradição realça as duas vias, a da verdade e a da opinião. Mas, a rigor, só há uma via, pois a outra é mera opinião e ilusão que, aliás, não pode ser pensada.

E assim, Parmênides introduziu o monismo do ser, isto é, o ser é uma plenitude que se basta totalmente a si mesma enquanto que o não ser é a carência e a errância. A via da opinião, portanto, é tudo aquilo que impede o reconhecimento dessa verdade radical. Aqueles que permanecem nesse caminho estarão surdos ao que diz a deusa. E o que ela diz é taxativo:

Pois bem, eu te direi, e tu recebes a palavra que ouviste, os únicos caminhos de inquérito que são a pensar:

o primeiro, que o ser é e que portanto não é não ser,
de persuasão é caminho (pois à verdade acompanha);
o outro, que não é e portanto que é preciso não ser,
este então eu te digo, é atalho de todo incrível;
pois não conhecerias o que não é (pois não é exequível)
nem o dirias...

Num outro trecho do poema, essa mesma posição continua sendo defendida:

Necessário é o dizer e o pensar que o ente é; pois é ser,
e nada não é; isto eu te mando considerar.
Pois primeiro desta via de inquérito eu te afasto,
mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem
erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus
peitos dirige errante pensamento; e são levados
como surdos e cegos, perplexas e indecisas massas,
para os quais ser e não ser é reputado o mesmo
e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho.

Como se vê, Parmênides, em grande estilo, ataca o devir heraclítico que baseia-se na opinião absurda que ser e não ser são o mesmo. Ora, tal posição é fruto de cabeças indecisas e incapazes de reconhecer que a verdade é uma só e que, afirmar que o não ser tem o mesmo estatuto ontológico que o do ser é perder-se na errância e na degeneração das coisas. Como poderia o verdadeiro tornar-se outro que não fosse o falso? Como poderia a justiça tornar-se outra coisa que não fosse a injustiça?

Esse caminho dos “cabeças duplas” é incrível, não pode ser seguido pelo sábio, ela é coisa daqueles que parecem sábios, mas cuja indecisão demonstra falta de conhecimento e coragem para afirmar que é impossível impedir “o que é de aderir ao que é”. Essa aparente sabedoria dos heraclíticos colabora para tornar os outros cegos, surdos, semelhantes as massas manipuláveis por demagogos ou mentirosos.

Para Parmênides, o ataque de Heráclito aos que acreditam nos sentidos (visão, audição etc.), é enganoso por que ao promover o não-ser a ser não só mantém-se na via da opinião, como reduzem a verdade a essa via. A suprema unidade do ser é dissolvida na multiplicidade do não ser. O âmbito sóbrio do ser se assemelha ao cenário multicolorido das opiniões cambiantes. A voz unívoca do pensamento é substituída pela multiplicidade de vozes vazias de sentido. Essa opinião dos mortais, porém, não pode resistir ao destino que determina o ser como o que é que, portanto não pode não ser. E assim, o mundo de fogo do devir dá lugar ao mundo congelado do ser.

Qual ontologia é mais convincente? A que destaca o princípio materialista, como a de Tales ou a que entende o ser a partir da indeterminação, como a de Anaximandro? Aquela que afirma o devir como em Heráclito? Ou a que sustenta a imobilidade do ser como em Parmênides? Poderia haver um modo de combiná-las? Em todas existe um conflito latente ou escancarado entre o pensamento conceitual e as sensações. Afinal, **a via dos sentidos ou da opinião é passageira, mas os conceitos são estáveis.** Se assim não fosse, a linguagem nada poderia expressar e as palavras como “**ser**”, “**ente**”, “**logos**”, “**água**”, etc. seriam vazias de sentido. O papel da linguagem, portanto, é incontornável. **A linguagem é compreensão.** É possível, porém, compreender o ser do ente, e mais: é possível dizê-lo de modo que possa ser entendido? Como dizer aquilo que é condição de todo o dizer?

A afirmação heraclitiana “tudo flui” ela mesma permanece; a afirmação parmenídica “o pensar e o ser são mesmo” é aparentemente muito simples, mas não terá o pensamento uma arquitetura conceitual mais complexa? Como pode o pensamento ser expresso em palavras? Esses temas ocuparão os maiores filósofos da antigüidade, Platão e Aristóteles. As suas respectivas ontologias tematizarão muitos dos problemas legados pela tradição pré-socrática que, em sua radicalidade, opõe o imobilismo eleata ao mobilismo heraclitiano. As suas respostas, porém, serão feitas à luz de um outro grande acontecimento filosófico: a revolução socrática. E essa revolução tem muito a ver com as vicissitudes da vida pública ateniense. A ontologia grega torna-se então matizada por um outro tipo de conflito em que sobressaem, com suas virtudes e vícios, as múltiplas vozes da democracia.

No século V a.C., a filosofia tomou um outro rumo deixando de ocupar-se da natureza e do cosmos para assumir aspectos claramente antropológicos. Não foi por acaso que a democracia ateniense tornou-se a grande fomentadora dessa reviravolta na filosofia. O arquiteto da Atenas democrática foi Clístenes. Esse grande feito originou a vitalidade política que, por sua vez, gerou o maior estadista do seu tempo: Péricles. Sua importância é tão grande que a época

Para uma pesquisa mais detalhada leia em: Aristóteles: *Constituição de Atenas*, in: *Obras*, Madrid: Editora Aguilar, 1967, p. 1571 a 1614.).

Para saber com mais detalhes sobre este acontecimento histórico acesse: http://pt.wikipedia.org/wiki/Guerra_do_peloponeso.

que ele dirigiu Atenas foi chamada de “o século de Péricles”. Está fora dos propósitos da disciplina de ontologia tratar da evolução das constituições políticas até a vigência da cidade *democrática*. Mas há um trecho da *Oração fúnebre* que Péricles proferiu homenageando os atenienses mortos na *Guerra do Peloponeso* que vale a pena retomar, pois ele dá a nítida idéia do que os atenienses pensavam sobre si mesmos e dos valores pelos quais estavam dispostos a morrer.

Nesse discurso se expressa a vantagem da civilização sobre a bárbarie. E ele foi narrado por Tucídides assim:

Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência. Usamos a riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vanglória; entre nós não há vergonha na pobreza, mas a maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la. Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação. Consideramo-nos ainda superiores aos outros homens em outro ponto: somos ousados para agir, mas ao mesmo tempo gostamos de refletir sobre os riscos que pretendemos correr; para outros homens, ao contrário, a ousadia significa ignorância e a reflexão hesitação. Deveriam ser justamente considerados mais corajosos aqueles que, percebendo claramente tanto os sofrimentos quanto as satisfações inerentes a uma ação, nem por isso recuam diante do perigo. Mais ainda: em nobreza de espírito contrastamos com a maioria, pois não é por receber favores, mas por fazê-los, que adquirimos amigos. De fato, aquele que faz o favor é um amigo mais seguro, por estar disposto, através de uma constante benevolência para com o beneficiado, a manter vivo nele o sentimento de gratidão. Em contraste, aquele que deve é mais negligente em sua amizade, sabendo que a sua generosidade, em vez de lhe trazer reconhecimento, apenas quitará uma dívida. Enfim, somente nós ajudamos os outros sem temer as conseqüências, não por mero cálculo de vantagens que obteríamos, mas pela confiança inerente à liberdade. (TUCÍDIDES, 1986, p. 99)

Nesse pequeno trecho da *Oração fúnebre*, impregnado de pragmatismo tipicamente grego, Péricles não exalta apenas as virtudes da Atenas do seu tempo, mas, mais do que isso, pode-se encontrar nele um primeiro programa para uma civilização global. E nessa cidade democrática, baseada no debate, na liberdade e nas leis aportaram não só as mercadorias, mas as idéias vindas dos mais distantes lugares.

Entre os assíduos visitantes ilustres estavam os sofistas Górgias, Protágoras e Hípias, entre outros. E foi nesse ambiente acalorado pela discussão pública que floresceu o pensamento socrático, marcado de modo indelével pelo drama pessoal da sua morte. A democracia que fez surgir seu primeiro grande pensador, também o eliminou. A democracia torna possível o aparecimento das virtudes e dos vícios humanos, a grandeza e a mesquinharia, a coragem e a covardia, enfim, o bem e o mal.

Nesse entrechoque de valores forjou-se a figura ambígua de Sócrates que, com sua intervenção, deu um novo rumo à ontologia. A pergunta: “o que é o ente?” passou a ter a marca de Sócrates à medida que ele mostrou que o mais importante são as perguntas que os homens dirigem a si próprios e que não há como cuidar de si sem questionar a si mesmo.

Reverenciado por Xenofonte, endeusado por Platão, ridicularizado por Aristófanes: quem foi ele? Mais uma vez, não há uma resposta definitiva aqui. Mas, seja como for, a figura de Sócrates ficou tão associada à filosofia que o seu drama pessoal tornou-se o drama da própria filosofia.

LEITURA RECOMENDADA

CHATELET, F. A filosofia pagã. In: _____. *História da Filosofia I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

QUINE, W. V. Sobre o que há. In: _____. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO; XENOFONTE; ARISTOFANES. *Defesa de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

- Como surge a ontologia?
- O “que há” para Tales de Mileto?
- O “que há” para Anaximandro de Mileto?
- O que significa “devir” ou “vir-a-ser” para Heráclito de Éfeso?
- O que é “ser” para Parmênides?

CAPÍTULO 2

SÓCRATES

“Cada um tem o Sócrates que pode.”

Francis Wolff

Neste capítulo o aluno terá informações sobre a vida e morte de Sócrates. Seu modo de questionar os valores humanos, seu método maiêutico e a sua ironia. Entenderá também como, em filosofia, somos todos, em maior ou menor grau, “socráticos”.

2 SÓCRATES

O espanto que atingira os pré-socráticos ao perguntarem pelo cosmos, a sua inovação ao tentar explicá-lo racionalmente a partir de conceitos secularizados como a água, o indeterminado, os quatro elementos, o logos, o ser, o **nous**, agora muda e a pergunta se dirige ao papel da filosofia na vida do homem.

E o que se entende, desde então, por “filosofia” vinculou-se à vida e à morte de Sócrates. Ao tornar-se “antropocêntrica”, a filosofia marcou-se pelas virtudes e vícios humanos. O drama do cosmos ce-deu lugar ao drama humano. Por isso, o caso de Sócrates é exemplar. Sócrates nada escreveu, mas, principalmente pelas obras de Xenofonte e Platão, deixou-nos lições de filosofia e de vida. Desde a sua condenação à morte, a filosofia tornou-se a maior expressão intelectual da humanidade, mas também a sua iminência parda, provocando um misto de mal-estar e de fascínio. Esse mal-estar originou-se na atividade de Sócrates ao por em xeque os saberes, opiniões e as regras estabelecidas; ele levou os homens a indagar os fundamentos dos seus discursos e com isso a negar os saberes fossilizados pela tradição e as autoridades. E assim, pela primeira vez, surgiu o drama filosófico debatendo-se contra os limites da democracia.

A morte de Sócrates, ocorrida no período democrático, não constitui apenas um episódio e um impasse circunstancial, mas lança uma luz reveladora para o que viriam a ser as relações entre a filosofia e o espaço público. Como alertamos, o desenvolvimento intelectual de Sócrates coincide com a época de ouro de Atenas, com a

Nous

Termo filosófico grego que não possui uma transcrição direta para a língua portuguesa, e que significa atividade do intelecto ou da razão em oposição aos sentidos materiais. Muitos autores atribuem como sinônimo à Nous os termos “Inteligência” ou “Pensamento”. (Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Nous> - acessado em: 10/05/2007).

sua acentuada prosperidade econômica, a experiência da vitória e da derrota militar, mas principalmente pela abertura política que possibilitou chegarem a Atenas as mais diversas correntes de pensamento, concepções religiosas da Magna Grécia e de civilizações ainda mais distantes. Ali a constituição política passou a ser debatida abertamente na praça pública, os teatros encheram-se de cidadãos que iam apreciar as obras de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Esse teatro não se reduzia ao mero deleite dos espectadores, pois nele unia-se a mais desenvolvida expressão artística da Antiguidade e os problemas que os cidadãos enfrentavam no seu dia a dia.

Um dos testes mais marcantes da democracia ateniense, por volta de 425 a.C., em plena *Guerra do Peloponeso*, Aristófanes levou à cena a comédia *Lisistrata ou a greve do sexo*, onde zombava e escarnecia da loucura da guerra. Mesmo numa época das mais sombrias com grandes perdas humanas e materiais a democracia permitiu que os atenienses rissem da sua estupidez. Esse acontecimento artístico dificilmente poderia ter ocorrido em Esparta ou em cidades ou nações governadas por monarcas ou tiranos.

Com a abertura e liberdade democráticas, Atenas tornou-se um centro intelectual. À cidade, nos períodos de paz ou de guerra, continuava chegando uma romaria crescente de médicos, astrônomos, músicos e matemáticos. Surgiram também as figuras proeminentes dos sofistas como um signo da fermentação espiritual e retórica. Suas mais diversas concepções encontraram solo fértil na cidade cosmopolita. Essa liberdade, porém, estava, como nos dias de hoje, aliás, limitada pelos costumes e pela lei. A lei assegurava a liberdade, mas também a delimitava. E fora desses limites as atividades políticas e intelectuais podiam tornar-se perigosas e ameaçadoras. Ameaçavam a lei e esta as ameaçava. Ultrapassando os limites das leis da monarquia cresceu a democracia, e nos limites da lei democrática irrompeu o drama de Sócrates.

Ainda jovem, Sócrates (470 - 399 a.c) viu o filósofo Anaxágoras, por defender teorias que punham em dúvida a religião e os velhos costumes da pólis, ser perseguido e levado ao tribunal

Foi um conflito armado entre Atenas (centro político e civilizacional por excelência do mundo do século V a.C.) e Esparta (cidade de tradição militarista e costumes austeros), de 431 a 404 a.C. Sua história foi detalhadamente registrada por Tucídides e Xenofonte. (Informações retiradas do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/Guerra_do_Peloponeso - acessado em 10/05/2007).

como uma antecipação do que viria a ocorrer com ele mesmo; Diágoras de Melo foi igualmente processado por impiedade; Protagoras, também condenado como ateu, teve as suas obras queimadas em praça pública.

Foi em meio a essa atmosfera cheia de polêmicas públicas que o filho de um artesão e de uma parteira tornou-se o mais sábio e popular dos filósofos. O mais popular por que, mesmo não tendo transmitido nenhuma doutrina escrita, fez seu pensamento triunfar pelo exemplo; o mais sábio por que sua tarefa foi questionar as certezas estabelecidas numa atividade que se confundiu com a própria vida e que foi responsável pela sua morte. A sabedoria de Sócrates não é livresca. Sua vitalidade está vinculada às discussões mais acaloradas, mas também cheira a suor, ao azeite de oliva, ao vinho e ao peixe do mercado público. Como dissemos, entre os famosos personagens que circulavam pela cidade estavam os famosos sofistas. As discussões entre Sócrates e os sofistas dariam um capítulo à parte, mas é importante ter em conta que numa cidade democrática o poder está na assembléia e que nela se destacam e se impõem os oradores. E os sofistas eram mestres na eloqüência e fizeram um grande sucesso, mas foi contra o seu discurso ocasional e muitas vezes supérfluo que Sócrates reagiu perguntando “o que você quer dizer com isso?”, pois se é fácil discursar sobre tudo é bem mais difícil justificar o que se diz. Os sofistas, porém, mesmo com sua contribuição à arte de falar, foram, por vezes, além dela como foi o caso de **Górgias** que, pela primeira vez, afirmou o **niilismo** com uma ousadia que em muito distancia-se dos pré-socráticos. E por “**niilismo**”, entenda-se que no fundo de tudo não há nada. O ente é basicamente não-ser. O ser é o nada. Diz ele: “*Não há ser. Se há, não pode ser conhecido. Se pode ser conhecido, não pode ser **comunicado***”.

Ora, se Górgias estivesse certo, não haveria escapatória para o homem e tudo seria apenas encenação diante do vazio do não-ser. Os discursos seriam apenas aparência e não haveria como distinguir a verdade do erro, a justiça da injustiça. E foi contra isso que Sócrates reagiu a partir do momento em que encontrou-se com o oráculo de Delfos, quando a sua vida então sofreu uma reviravolta.

Górgias de Leontini (Leontini, 480 a.C. - Tessália, 375 a.C.). Demonstrou a confusão entre os dois sentidos do verbo “ser”: tal verbo pode tanto ser um verbo de ligação, quanto assumir o significado de existir. Diferenciou a realidade (o ser), o pensamento (o pensar) e a linguagem (o dizer). Ele percebeu que se pode pensar e dizer coisas irrealis; pode acontecer também que o real seja incognoscível (não pode ser conhecido) e incomunicável; e pode ocorrer também que o real, mesmo sendo cognoscível, seja incomunicável. (Informações retiradas do site: http://pt.wikipedia.org/wiki/G%C3%B3rgias_de_Leontini – acessado em: 10/05/2007).

Leia mais sobre a importância dos sofistas na formação da filosofia e da democracia, na obra de Werner Jaeger: **Paideia - a formação do homem grego**.

Conta-se que os anos de aprendizagem do jovem Sócrates chegaram ao fim quando fez uma excursão ao templo de Apolo, em Delfos. Aliás, diga-se de passagem, que ele poucas vezes saía da sua cidade e, quando o fez, foi para defendê-la; participou da guerra contra Samos em 440 a.C., presenciou a cruenta derrota de Délion e participou da batalha de Antífon, envergando a couraça, o escudo, o capacete e a lança de hoplita, como simples soldado da infantaria. Mas foi a pacífica excursão ao templo de Apolo que foi decisiva para a sua vida e para o rumo da filosofia. Lá ele encontrou inscrito nas pedras do templo o dito: **“Conhece-te a ti mesmo”**. E Sócrates o converteu em missão de vida.

Assim, quando o oráculo de Delfos proclamou Sócrates como o mais sábio dos homens operara-se também uma profunda conversão que fez com que o filósofo torna-se o lema da sua mensagem a inscrição no templo, mas dando um passo adiante ao reconhecer que nada sabia, isto é, que o primeiro passo da sabedoria é o reconhecimento da própria ignorância. De ora em diante estava definida a sua tarefa e sua missão de despertar a consciência dos atenienses levando-os a interrogarem-se a si mesmos. Seus passeios por Atenas agora tinham um objetivo e um método, pois, para despertar os seus conterrâneos do seu adormecimento espiritual tinha-se que, num primeiro momento, fazê-los reconhecerem sua própria ignorância e insensatez.

E assim Sócrates passou a polemizar com os militares que em seus discursos enalteciam a coragem no campo de batalha, mas que, quando interrogados sobre o que é a coragem, não sabiam responder; com os poetas que declamavam seus poemas, mas não sabiam o que é a poesia; com os políticos que não sabiam distinguir entre a prudência e justiça; com os juízes que aplicavam a justiça sem saber o que ela é; com os religiosos que condenavam os impiedosos sem saber o que é a piedade. Todos esses profissionais da vida pública paralisavam diante da interrogação socrática.

É claro que não se pode prontamente responder estas perguntas, mas tampouco é possível ficar sem colocá-las. A interrogação sobre o que fazemos retira a nossa confiança imediata, subtrai a nossa felicidade aparente e revela um fundo de ignorância que persiste até o fim das nossas vidas. Não é mais possível ser feliz sem nos interrogarmos a nós mesmos. Uma vez cientes disso, também descobrimos que todo conhecimento parte daí e aí também termina. A pergunta (ontológica) “que há?” agora está dirigida para o próprio ser humano. Ou seja, o “que há” é basicamente o resultado do conhecimento de nós mesmos.

E assim, numa cidade cheia de sábios e gente astuta nos discursos públicos, Sócrates foi proclamado como o mais sábio dos homens não por que sabia mais do que eles, mas precisamente por reconhecer que nada sabia. E é neste sentido que se tem de entender a assertiva: “*Conhece-te a ti mesmo*”. Isto é, conhecer-se a si mesmo é, antes de mais, saber-se ignorante. Esse é o primeiro passo para sabermos algo de nós. Chegar até aí, porém, não é fácil. Exige um “parto espiritual” (a **maiêutica**).

Vejamos como – no diálogo *Alcebiades – ou Sobre a natureza do homem* (128e-129a) - o jovem Platão descreve atividade do seu mestre.

Sócrates – Agora, qual será a arte pela qual poderíamos nos preocupar tanto?

Alcebiades – Isto eu ignoro.

Sócrates – Em todo o caso, estamos de acordo num ponto: não é pela arte que nos permita melhorar algo que nos pertence, mas pela que faculte uma melhoria de nós mesmos.

Alcebiades – Tens razão.

Sócrates – Por outro lado, acaso poderíamos reconhecer a arte que aperfeiçoa os calçados, se não soubéssemos em que consiste um calçado?

Alcebiades – Impossível.

Maiêutica

É o momento do “parto” intelectual da procura da verdade no interior do homem. A autorreflexão, expressa “conhece-te a ti mesmo” põe o homem na procura das verdades universais que são o caminho para a prática do bem e da virtude. (Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Mai%C3%AAutica> – acessado em: 10/05/2007).

Sócrates – Ou a arte que melhora os anéis, se não soubéssemos o que é um anel.

Alcebíades – De fato, não.

Sócrates – Então, por ventura podemos conhecer a arte de nos tornarmos melhores sem saber o que somos?

Alcebíades – Não, isso não é possível.

Sócrates – Entretanto, será fácil conhecer-se a si mesmo? E teria sido um homem ordinário aquele que colocou este preceito no templo de Pito? Ou trata-se pelo contrário de uma tarefa ingrata que não está ao alcance de todos?

Alcebíades – Quanto a mim, Sócrates, julguei muitas vezes que estivesse ao alcance de todos, mas algumas vezes ela é muito difícil.

Sócrates – Que seja fácil ou não, Alcebíades, estamos sempre em presença do seguinte fato: somente conhecendo-nos é que poderemos conhecer a maneira de nos preocupar conosco; sem isto, não o podemos.

Alcebíades – É muito justo.

(SAUVAGE, 1959, p. 131)

Nesse diálogo já se pode entender que no método socrático unem-se a discussão e a ironia. Sócrates empregará a ironia ao longo da sua missão e mesmo no momento da sua morte. A ironia não é uma teoria ou doutrina, mas um procedimento de intervenção sutil e corrosivo. Muitos de nós a empregamos no cotidiano. Mas, no caso de Sócrates, a ironia tornou-se um estilo de vida. Um estilo de vida que visava sacudir os preconceitos estabelecidos. A ironia tende a abalar tudo o que parece consistente e sólido. Ela ridiculariza a autoridade. Por isso, ela é irmã gêmea do riso. Nem todo riso é irônico, mas toda a ironia provoca o riso. A grandeza da ironia de Sócrates é a de que ele não a dirigia apenas aos outros, mas tomava a si mesmo como exemplo.

O famoso “*sei que nada sei*” é um dito irônico, pois ao reconhecer que nada sabe, ele sabe o que mais importa: que sabe da sua própria ignorância. Entre os que ele interpelava surgiram os que lhe questionavam assim: “Tudo bem, Sócrates, mas então o que você entende por coragem, por justiça, por lei, por piedade?”

E como lhes poderia responder Sócrates se não com um: “eu também não sei”. Assim, levar o interlocutor a entender a ignorância em que estava mergulhado era o real objetivo de Sócrates. Esse é o primeiro passo para o auto-conhecimento, mas, tenha ele a certeza que tiver, nenhum conhecimento de si está livre da ironia. Daí por que a ironia é mais importante do que o conhecimento.

Nas obras de Xenofonte e Platão são relatados inúmeros casos em que Sócrates usa da ironia para mostrar a fragilidade dos nossos atos e palavras. Ao sair do recinto do tribunal onde fora condenado à morte, Sócrates viu-se cercado pelos discípulos e amigos que lamentavam uma decisão tão terrível. Apolodoro aproximou-se afetuosamente do mestre e lhe disse: “De minha parte, Sócrates, o que me causa mais pesar é ver-te morrer injustamente”. Ao que Sócrates respondeu consolando docemente o amigo: “Meu caro, preferirias, então, ver-me morrer justamente em vez de injustamente?”. E Sócrates pô-se a rir. Seu riso, porém, não é um riso qualquer. É o riso do distanciamento, da sabedoria que não cerra fileiras com a maldade e a injustiça. É um riso libertador da opressão.

Na obra magistral *A defesa de Sócrates*, Platão trata da defesa do sábio perante seus acusadores Anito e Meleto. E a acusação contra ele era dupla: corrupção da juventude e impiedade. No texto de Platão, uma fina ironia marca todo o discurso. O momento em que Sócrates se dirige aos atenienses é tão pungente que vibra até hoje nos nossos ouvidos, pois nele encontra-se uma denúncia que nos persegue, como o entorpecimento e a indiferença diante da injustiça. Uma espécie de “consciência infeliz”, que nos recusamos a assumir, mas sem a qual já não teríamos nenhuma dignidade. Diz Sócrates:

“Cidadãos, não vos sendo fácil encontrar quem me iguale, caso nisto convenhais comigo, acabareis por vos decidir a me conservar preciosamente. Todavia, é bem possível que vos impacienteis, como acontece a sonolentos arrancados ao sono e, num ímpeto de cólera, prestando crédito a Anito, me obrigueis à morte impensadamente. Consumado esse fato passareis o restante da vida a dormir tranquilamente.” (29e-31b)

O fato é que, depois de Sócrates, não mais poderemos dormir tranquilamente. A sonolência não é um problema físico, mas a aceitação do mal. E, contra a sonolência, a ironia tornou-se uma arma poderosa da filosofia. Poder-se-ia dizer: a filosofia socrática é a terapia pela ironia. Diante do tribunal, do povo sonolento, das leis estabelecidas e até pondo-se a si mesmo em risco, Sócrates não hesitou em aplicar esse remédio muitas vezes amargo. Pois o riso da ironia não é o riso circense ou desopilador da mera diversão e que leva ao prazer desinteressado. A ironia fere. Ela abre a consciência como o bisturi abre a carne.

Hoje, têm-se mais informações sobre o processo contra Sócrates. Sabe-se que o sábio era amigo de muita gente ligada ao partido aristocrata e que, quando terminou a guerra do Peloponeso com a vitória de Esparta, o almirante Lisandro condenou à morte milhares de democratas, em 401 a.C.. Não foi por acaso que o processo contra Sócrates foi instaurado com a volta dos democratas ao poder em Atenas, por volta de 399 a.C.. É bem possível que Sócrates tenha sido um bode expiatório nesse processo de vingança entre as facções políticas atenienses. Seja como for, a sua defesa é um marco na história da humanidade por que lança uma suspeita eterna sobre as leis e os procedimentos da justiça. Não há lugar aqui para uma dramaturgia cósmica. Ela adquire a face humana. E mais, aqui o drama do homem se confunde com o drama da cidade.

O lema assumido por Sócrates “*conhece-te a ti mesmo*” não nos deve iludir como um apelo à individualidade, pois ele se dirige a todos, inclusive àqueles que aplicam a lei. Quando o sábio provoca os homens a olharem-se moralmente em si mesmos, sua intenção é a de que, ao fazerem isso, estarão lançando-se para além de si mesmos, nos outros. Esse amor à sabedoria só tem sentido quando leva os homens a preocuparem-se com a sua comunidade e com o aperfeiçoamento da sua vida civil.

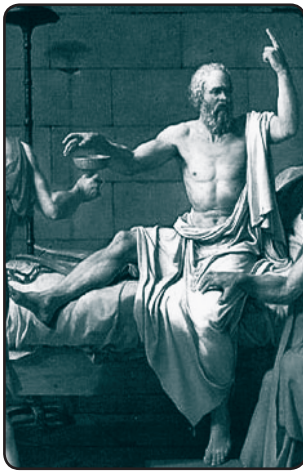
O destino de Sócrates associa-se ao destino da sua cidade. Por isso, o seu exemplo adquire a mais alta e comovente expressão no momento em que, julgado culpado, teve de escolher entre o exílio

e a morte. Sabiamente, escolheu a morte. Se tivesse preferido o exílio que significado teriam seus ensinamentos ao longo da sua vida pública? Fora da cidade onde vivera setenta anos, por quem lutara, onde cresciam seus filhos, fizera amigos e se educara discutindo com os homens mais brilhantes do seu tempo, ele nada seria. E que lhe importava a breve vida que lhe restava?

A morte de Sócrates é a derradeira demonstração de seu amor pela sua cidade e serviu como exemplo e provocação para que os atenienses refletissem sobre a legitimidade da sua condenação. Seu objetivo era refutar seus acusadores indagando pelas leis e a justiça que levavam à sua condenação. A crítica aos discursos desvairados, aos preconceitos estabelecidos e as opiniões apressadas abriu a possibilidade de toda a filosofia que se seguiu e não é por acaso que a filosofia se divida antes e depois dele.

A figura de Sócrates que irrompeu no cenário histórico há 2500 anos é, paradoxalmente, a que nos está mais próxima. Fazer filosofia será sempre estar próximo de Sócrates. Essa proximidade torna a filosofia não um privilégio de poucos, mas um ofício de todos. Ele a exercitou na praça, no mercado e na casa dos amigos. Hoje podemos exercê-la através dos meios de comunicação que transformaram o planeta numa *polis* complexa e vertiginosa. Uma aldeia global onde tendem a esfumar-se a diferença entre a essência e a aparência, o ser e o não-ser, o real e o virtual.

A filosofia, para Sócrates, não se restringe à erudição e à razão pura. Seu pensamento foi associado à razão, mas nele também havia espaço para o sagrado. No diálogo *Fédon – ou da alma*, Platão narra o últimos instantes do mais sábio dos gregos, rodeado como sempre pelos seus diletos amigos e discípulos. Quando o efeito do veneno começou a paralisar-lhe os membros e sabendo que quando chegasse à altura do coração seria o fim, o filósofo chamou Críton que se apressou a ouvir suas últimas palavras: “Críton, devemos um galo a Asclépios; pois bem, pagai minha dívida, não esqueçais dela” (116e - 118). Mas, se Sócrates abriu o caminho da razão não o fez eliminando totalmente as relações dos homens com os deuses que, aliás, desde seu mundo inacessível para os mortais,



Detalhe de “A morte de Sócrates”. (Foto retirada do site: <http://www.fortunecity.com/campus/anlaby/155/socrates.jpg>. “Sócrates no leito de morte”, por: Jacques-Louis David, 1787. Acessado em 07/05/2007).

podariam mandar outros que, como ele, continuariam impedindo que se adormeça diante da injustiça. Ou seja, para Sócrates o conhecimento de si não é suficiente para que se possa dispensar o sagrado.

Sócrates deixou-nos uma lição que ultrapassou os limites da *pólis* para se inscrever no destino da humanidade: uma vida não examinada não vale a pena ser vivida. Esse conhecimento de si é também um domínio de si. Cuidar de si mesmo é examinar-se a si mesmo. Lá no fundo desse exame está a marca de Sócrates. Ele fez parte da nossa memória coletiva que guardaremos enquanto existir nossa civilização. Desde sua morte teve uma legião de admiradores e um ou outro detrator como F. Nietzsche que via em sua dialética o pior de todos os males. Mas suas críticas não conseguiram apagar aquilo que foi a lição mais importante do sábio: **é impossível ser um homem sem questionar-se a si mesmo.**

E assim como cada um de nós tem um maior ou menor poder, maior ou menor sucesso em seu auto exame, também cada um de nós “tem o Sócrates que pode”; isto é, cada um tira algo da sua lição uma advertência sobre aquilo que somos e fazemos. Isto é, em cada um de nós desenvolve-se constantemente montado e remontado o tribunal em que Sócrates foi julgado; assim, ao nos conhecermos, estamos julgando-o novamente. Sócrates não foi absolvido e nem nós nunca mais o seremos. A procura pela inocência perdida no drama de Sócrates está incorporada ao nosso estilo de vida. Não foi por acaso que dos seus ditos e exemplos surgiram as mais variadas escolas filosóficas como a Academia de Platão e o Liceu de Aristóteles, e também as escolas dos “socráticos menores”, como das dos cínicos, cétricos e estoicos. Cada modo de viver, se for autêntico, terá lá no fundo uma figura de Sócrates chamando a atenção de que, apesar da errância das nossas vidas mundanas, não podemos aceitar o mal. Mas o mal não poderá ser eliminado sem reconhecermos que temos uma relação de cumplicidade com ele. Esse tribunal em que cada um de nós se transformou, como mostrará o discípulo Platão, estará sempre nos alertando que a maior desgraça para um homem não é ser objeto da injustiça, mas de cometê-la.

A sabedoria de Sócrates deu lugar à filosofia de Platão. A morte do mestre foi tão marcante para Platão que poder-se-ia dizer que a sua obra foi uma tentativa de encontrar uma resposta para esse acontecimento extraordinário. A morte do mais sábio dos homens tornou-se o assunto do maior dos filósofos. E se filosofia, a seguir, tornou-se platonismo, então ela carregará para sempre o peso do drama socrático. Como foi possível condenar à morte o mais sábio dos homens? A morte de Sócrates, semelhante a de Jesus Cristo, mostrou que este mundo é um lugar suspeito e condenável.

A ontologia platônica baseada na procura pelas ideias eternas e perfeitas tem a ver com um mundo em que sábios como Sócrates não estariam mais sujeitos à injustiça e à imperfeição. Obviamente, o mundo suprassensível tem pouco a ver com o mundo sensível e precário em que Sócrates morreu. Mesmo tendo uma morte injusta, a alma de Sócrates libertou-se dele. Com seu drama, porém, o problema da morte tomou direções distintas. Entre os estóicos, o homem terá de cuidar prudentemente de si na juventude para chegar à velhice e, nesta, tem de cuidar para que sua morte não o atormente. E se, mais tarde, o cristianismo considerou a morte como o pecado e o mal, para Platão ela não é um problema sentimental, mas teórico.

Soteriologia

A soteriologia é a área da Teologia Sistemática que trata da doutrina da salvação humana. Deus, em seu infinito amor e misericórdia, destinou todos os homens à salvação, sendo, pois pró-ativo em busca do pecador, enviou Seu Filho, Jesus Cristo à terra, para morrer pelos pecadores, e assim lhes assegurar o perdão. (Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Soteriologia> - acessado em: 10/05/2007).

Em Platão, a redenção da alma não se dá pelo perdão, pelo amor ou pela sabedoria prática da vida, mas pelo **conhecimento**. A morte não é o fim de tudo, mas ao contrário, é o começo do fim da mais terrível das escravidões: a ignorância. Através das sombras deste mundo é preciso conhecer o Bem maior e, então, a morte será apenas uma etapa da libertação ou da salvação. A filosofia platônica tornou-se, então, **soteriologia**.

A tarefa da filosofia passa a ser a busca da salvação através do conhecimento. O mérito de Sócrates foi ter indicado esse caminho, que Platão, a seu modo, resumiu na famosa expressão: “**filosofar é aprender a morrer**” (*Fédon* 81 a: μελέτη θανάτου).

LEITURA RECOMENDADA

CHATELET, F. A filosofia pagã. In: _____. *História da Filosofia I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

QUINE, W. V. Sobre o que há. In: _____. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO; XENOFONTE; ARISTOFANES. *Defesa de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

REFLITA SOBRE

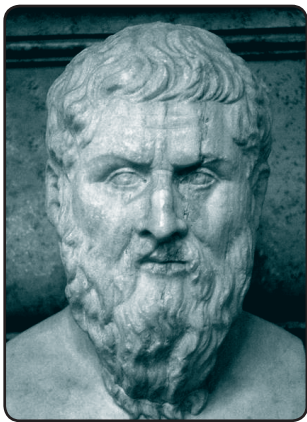
- Qual a diferença entre o questionamento de Sócrates e o dos pré-socráticos?
- Qual a função da ironia?
- Qual é o significado da expressão “conhece-te a ti mesmo”?
- Qual é o significado de morte de Sócrates?

CAPÍTULO 3

PLATÃO

Neste capítulo o aluno terá um exemplo do modo como o jovem Platão empregou o método interrogativo socrático, mas também encontrará as preocupações do filósofo em definir um conceito fundamental para a sua ontologia: a virtude. Veremos que a lição de Platão é de que não se pode ensinar o que não se sabe.

3 PLATÃO



Platão

Aprender a morrer é aprender a viver, não neste mundo, é claro, mas num outro não mais afetado pela injustiça e as vaidades vazias, originadas na ignorância; ou melhor, como Sócrates alertou, na ignorância da ignorância. Nesse outro mundo, alcançado pelo conhecimento, tampouco haverá lugar para deuses cheios de humores e vícios demasiadamente humanos. Feito de ideias perfeitas, nele não haverá lugar para almas errantes que padecem entre a liberdade e a opressão. Ao indicar esse caminho, Sócrates não morreu em vão. A sua morte, porém, só pode ser compreendida e expiada no mundo implacável do pensamento. Um mundo onde, ironicamente, não haverá lugar para a emblemática figura do próprio Sócrates, pois trata-se da salvação, não de pessoas, mas do que lhes é mais puro: o pensamento. As almas que habitam esse reino da pura razão não têm rosto e nem semblante. **A morte é, portanto, a total liberdade da errância.**

Aprender a morrer é ir preparando-se para o melhor dos mundos: o mundo onde impera a razão ou o logos. Mas tal aprendizado, pelas seduções e ilusões deste mundo sensível, não é um caminho fácil de trilhar. E não é um lugar para todos, só alguns podem percorrê-lo, pois pensar é o mais difícil. Por isso, apenas os grandes filósofos são os príncipes no reino do pensamento. A rigor só os filósofos saberiam morrer, pois só eles realmente podem atingir aquilo que não morre.

Seria, porém, um grave erro supor que Platão tivesse interesse apenas pelo mundo mais puro do intelecto. Sua obra não perde de vista a *polis*. Na *Sétima Carta* ele descreve suas tentativas de realizar na vida prática as suas especulações teóricas e afirma: “**os males não cessarão para os homens antes que a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos chegue ao poder ou que os chefes das cidades, por uma graça divina, se ponham verdadeiramente a filosofar**”. Este mundo é suspeito, mas **aprender a morrer é também tentar administrá-lo**. Essa foi sempre uma preocupação central para Platão.

A sua última obra foi um longo tratado sobre as leis. No entanto, está fora do propósito da disciplina de ontologia estender-se para a obra política de Platão, embora nunca seja demais lembrar que o problema de Sócrates com a justiça é um problema político e que a originalidade de Platão foi buscar a sua resposta na ontologia. Uma ontologia de cunho moral que parte do dito socrático: “ninguém pratica o mal voluntariamente”. Ninguém quer ser mau. É-se mau por ignorância. O mal surge do desconhecimento de si mesmo. Sócrates, porém, fiel a seu método irônico nada escreveu que pudesse converter-se em “doutrina socrática”. Esse passo foi dado principalmente por Platão.

Mas elaborar conceitualmente o legado socrático de modo ainda mais convincente não foi uma tarefa fácil. O desenvolvimento da obra de Platão é um testemunho desses percalços e dificuldades. Na juventude, quando esteve muito próximo da influência do mestre, os seus diálogos são maiêuticos ou socráticos, isto é, são basicamente interrogativos. Neles buscam-se respostas para as mais variadas questões. As respostas, porém, ficam em aberto e, às vezes, terminam em **aporia** ou contradição. Nessa fase apenas prepara-se o caminho para as definições mais rigorosas; na obra madura, Platão atinge o máximo de proximidade com esse mundo da inteligência e da razão, não só ele encontra definições mais plausíveis, mas estabelece as relações entre elas segundo a sua relevância em relação ao ser ou ao bem; na velhice, porém, quando tudo indicava que o acesso ao ser estava definido e garantido Platão reconhece suas próprias dificuldades e vê-se obrigado a enfrentar as aporias da sua obra anterior.

Para um estudo mais apurado envolva-se na leitura de François Chatelet: “A filosofia pagã”, in: *História da Filosofia*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p.74.

Aporia

(do grego: ἀπορία)
Esse termo é usado no sentido de dúvida *racional*, isto é, de dificuldade inerente a um raciocínio, e não no de estado subjetivo de incerteza. É, portanto, a dúvida objetiva, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio. (Fonte: Abbagnano, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Martins Fontes; São Paulo, 2000.)

Pode-se dizer que a ontologia de Platão tem esses três momentos; e, como não podemos aqui tematizar toda a sua obra, nos limitaremos aos diálogos que melhor caracterizam o desdobramento das etapas do seu pensamento ontológico: o *Mênon*, a *República* e o *Sofista*.

Esses três momentos da obra de *Platão* são o desdobramento de um mesmo fio condutor: o dualismo ontológico. Isto é, o crescente afastamento parmenídico entre o mundo inteligível e o mundo sensível, entre a essência e a aparência.

Num primeiro momento, o afastamento é feito em nome da tentativa de salvar a essência frente às ilusões do mundo sensível; num segundo momento, Platão supõe ter conquistado a ciência do Bem contra a opinião sensível; e, num terceiro momento, viu-se às voltas com a perspectiva de isolar totalmente a filosofia na vida solitária da alma e, portanto, se quisesse, todavia manter o diálogo filosófico vivo e atuante teria que “salvar as aparências”. Para trilhar esse longo e difícil caminho, Platão deparou-se com um problema que atravessará a história da ontologia.

A pergunta socrática tem a forma da pergunta “**o que é isto?**”, mas para formulá-la é preciso responder à pergunta: como se sabe que isto é isto e não aquilo? Ou como se sabe que uma coisa é uma coisa e não outra coisa? Por exemplo, o enunciado “**Sócrates é bom**”. Para fazê-lo tem-se de conhecer o que é a bondade, pois como pode-se afirmar o que é bom se não se sabe o que ele é. E, mais ainda, como se pode distinguir o que é o bom do que não é? Se se sabe, então não se precisa procurar, mas, se não se sabe, como se poderia reconhecer o que é bom e não confundi-lo com o mal? **Esse tema crucial é desenvolvido no diálogo *Mênon*, ou da virtude.** Nesse diálogo, trata-se de saber se a virtude pode ser ensinada e, portanto, se se pode defini-la. **Isto é, definir o que faz com que a virtude seja virtude e não outra coisa qualquer.**

3.1 MÊNON

... perguntar, não ensinar. (Men. 84d)

O diálogo *Mênon* é a chave que abre a obra principal de Platão, mas isso por que, com ele, culmina o seu pensamento juvenil onde,

Nasceu em Atenas entre 428/27 a.C. Foi discípulo de Sócrates, fundou a Academia e foi mestre de Aristóteles. Desenvolveu a noção de que o homem está em contato permanente com dois tipos de realidade (A Teoria das Idéias): a inteligível (realidade imutável) e a sensível (acotencimentos que afetam os sentidos, realidade mutável, as imagens das realidades inteligíveis). (Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Plat%C3%A3o> Acessado em: 12/05/2007).

através de uma série de diálogos breves, mantinha em ação o método socrático, a maiêutica (a arte de parir ideias). É com esse estilo que no diálogo Hípias maior, discute-se sobre o falso; no Hípias menor, sobre o belo; no Alcebiades, sobre a natureza do homem ou o conhecimento de si; no Górgias, sobre a retórica; no Lisis, sobre a amizade, e assim por diante. Nessa etapa, destaca-se um avanço quando, no Eutífron, ou sobre a piedade, Platão faz um giro ao indagar se **“o que é piedoso, é aprovado pelos deuses por ser piedoso ou é piedoso por que é aprovado pelos deuses?”** (Eutífron, 9d).

Ou seja, conclui-se aí que os deuses não decidem sobre o que é o piedoso e se o aprovam é por que o que é piedoso não depende mais da aprovação de ninguém, exceto da razão. Ama-se o piedoso por que é piedoso, mas não é por que ele é amado que ele é piedoso. Em suma, o que define o piedoso enquanto tal independe do que se possa querer ou desejar dele. A definição da piedade é o que permite apanhar o que é comum a todos modos dela mostrar-se.

Definir é, por conseguinte, alcançar o logos, recolhê-lo entre aquilo que aparece, o que é comum a todos. O logos não pode ser confundido com a aparência ou a opinião. É preciso buscar a razão das coisas. É assim que Platão aborda o tema da virtude. O que é isto: a virtude? A resposta a essa questão irá afastar cada vez mais o mundo inteligível do mundo sensível. O mundo sensível parece estar disponível, mas como pode ser alcançado o mundo inteligível? Platão começará a mostrar que o mundo sensível é uma ilusão que impede que se chegue ao que realmente importa, o mundo das ideias. A pergunta, porém, continua: como chegar lá? E, para isso, é preciso aprender a definir. E esse “aprender” não é um saber qualquer, mas aquele que leva à essência, à idéia, ao ser.

Como logo veremos, porém, no Mênon as exigências de Platão são de tal ordem que não se pode contar com a aprendizagem simplesmente por que não se sabe o que é a virtude. Mas, como esse diálogo faz parte das tentativas em alcançar o ser ou a ideia de Bem, pode-se entendê-lo no conjunto da obra, como um passo para a compreensão de que, a rigor, não se pode criar o ser, que só

se chega a ele afastando as aparências que o encobrem, corrigindo-se os discursos que dele se desviam. E isso consiste principalmente em encontrar a exatidão das palavras, afastando-as dos seus empregos flutuantes e aleatórios.

A correção, porém, não se dá por que a linguagem seria algo puramente aparente, mas por que em seu exercício armam-se muitas armadilhas onde caem os incautos e ingênuos. Corrigir é dismantelar as armadilhas da linguagem e, portanto, fazer algo que está fora do alcance e do interesse dos demagogos, retóricos e seus mestres, os sofistas. A sedução do sofista teria de ser substituída pela precisão do filósofo. A linguagem, porém, é feita de sons e traços na lousa, no papiro ou no papel, por isso mesmo ela guarda as marcas do mundo sensível. Seja como for, não há como chegar ao ser senão purificando e corrigindo a linguagem, afastando-a dos discursos falsos. Essa é a tarefa da dialética.

A palavra “**dialética**” é da mesma família da palavra “diálogo”, ou seja, pertence à arte de perguntar e responder. O exercício do diálogo logo tornou-se, para Platão, o lugar da filosofia, mas isso por que a dialética, ao refutar as opiniões inconsistentes e falsas, vai purificando o diálogo.

Se a filosofia, gradativamente, torna-se a arte de dominar a dialética é por que ela parte da correção das **palavras**.

Essas palavras não tratam do mundo natural, mas de ações morais. Por isso, já é importante destacar que o “**ser**”, para Platão, culminará, em **República**, por ser entendido como o “Bem”. **Ora, por enquanto, tem-se de entender que corrigir basicamente significa definir.** Mas se se trata de definir, então é inevitável perguntar: como se pode definir o que não se sabe? Não há outro caminho senão o da linguagem; mas como segui-lo para chegar ao ser das coisas expresso pelas palavras? Aqui mostra-se, pela primeira vez, o poder de Platão dando seus primeiros passos na construção do seu modo próprio de pensar. Dissemos que a revolução filosófica fora colocar em questão as narrativas míticas; mas agora, para poder abrir a porta do ser, Platão outra vez vê-se obrigado, como Parmênides no seu poema, a recorrer ao mito. Porém, não se trata de simplesmente voltar ao mundo mítico, pois o recurso ao mito aqui é uma “astúcia da razão” que já opera de modo independente. Uma astúcia para

Dialética

(do grego διαλεκτική)
era na Grécia Antiga a arte do diálogo, da contraposição e contradição de idéias que leva a outras idéias.
“Aos poucos, passou a ser a arte de, no diálogo, demonstrar uma tese por meio de uma argumentação capaz de definir e distinguir claramente os conceitos envolvidos na discussão.”
(Konder, 1987, p. 7).
Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Dial%C3%A9tica> – acessado em: 15/05/2007).

Para aprofundar o seu estudo sobre este assunto leia o diálogo: Crátilo - ou da exatidão das palavras.

situar-se no mundo supra-sensível, pois como chegar a ele se os homens estão presos na falta de exatidão das palavras, nas ilusões do mundo sensível? Ora, o esforço de Platão para abrir a porta para o mundo supra-sensível, num certo momento, passou pela discussão sobre a definição da virtude (ἀρετή), o assunto do diálogo *Mênon*.

O diálogo se passa num ginásio ou praça pública numa época próxima do fim da guerra do Peloponeso; a discussão é conduzida por um Sócrates que, a certa altura, é comparado ao peixe torpedo, isto é, a alguém cujo poder de sedução pelo exercício da palavra, é capaz de dar um choque paralisante no interlocutor. A paralisia aqui é levar o interlocutor a ficar sem poder responder ou cair em contradição. No entanto, esse Sócrates já é bem platônico, pois começa a dar soluções que pouco tem a ver com o Sócrates histórico. Assim a dialética platônica vai recorrer aos procedimentos comuns aos geômetras pitagóricos que, para poder demonstrar seus teoremas, avançavam fazendo tentativas e suposições, formulando hipóteses (ὑπόθεσις).

Até hoje as ciências humanas e naturais funcionam assim. Uma pesquisa parte sempre de uma hipótese que se quer provar. Assim também trabalha a polícia ao desvendar um crime. Ao longo da investigação as hipóteses podem ser comprovadas ou afastadas, dando lugar a outras. Ora, de modo semelhante procedeu Platão, mas com uma diferença marcante, ele não recorria à evidências ou experiências empíricas, pois suas “suposições” estavam vinculadas à busca pela verdade do logos, contavam principalmente com a habilidade de refutar hipóteses que se mostravam incabíveis e inverossímeis. Ou seja, a discussão avançava até chegar às aporias, situações em que a refutação caía em contradição ou num beco sem saída. **Esse modo de busca da definição é o exercício da dialética.**

Ocasionalmente, Platão recorreu à geometria, mas para pô-la à serviço da dialética. Desse modo, a dialética pode ser comparada como a arte de subir uma montanha afastando-se cada vez mais do mundo sensível na direção do suprassensível. As hipóteses são, portanto, tentativas de abrir caminho no mundo entevado das opiniões. Semelhante ao alpinista que lança um gancho para alcançar um lugar mais alto e, tendo-o alcançado, parte para um lugar mais alto ainda.

No *Mênon*, o Sócrates platônico formula hipóteses que o levarão a aperfeiçoar a dialética na direção do ser (CROMBIE, 1988, p. 511-561). Nesse diálogo, os interlocutores do mestre são Mênon, um sofista do círculo de Górgias, um escravo deste e Anito, político que, alguns anos depois, será um dos acusadores do mestre.

A questão inicial é se a virtude pode ser ensinada. Sócrates imediatamente afirma que nunca conheceu alguém que soubesse o que é a virtude. Com isso, coloca-se a questão: como se pode ensinar algo que não se sabe? Ora, essa questão surpreende Mênon, jovem rico oriundo de Farsalo próxima à cidadezinha de Larissa, tornada famosa neste diálogo. Mênon que, segundo Sócrates, “é belo e ainda tem apaixonados” (Mn 76b), mais do que um sofista, é político e amigo de políticos, como o democrata Anito. Apesar da juventude, o seu trato com a coisa pública e o convívio com oradores ilustres não deixa dúvida que ele também pode falar sobre o que seja a virtude. Mênon sabe o que é a virtude por encontrá-la abundantemente na vida pública e privada. Está de passagem por uma Atenas famosa pela virtude da sua gente. Ou seja, uma cidade onde as pessoas adquirem virtude não só espelhando-se nos exemplos dos seus grandes homens, mas também nos das pessoas simples.

Assim, para Mênon, o caminho mais disponível para tratar da virtude é o de defini-la a partir daquilo que lhe parece mais óbvio, isto é, daquilo que pode-se testemunhar nas mais variadas ações humanas. E como existem vários exemplos de virtude, seria uma insensatez reduzi-las a uma só. Portanto, se há dificuldade em defini-la, isso se deve à sua grande quantidade.

Como exemplos de virtude, Mênon cita a habilidade em administrar a cidade, fazendo o bem aos amigos e mal aos inimigos, preservando-se de sofrer injustiças e maledicências; a virtude da mulher é cuidar bem da casa, dos filhos e ser obediente ao marido; as virtudes também se distinguem quando se é homem livre ou escravo, ou quando se é criança, adulto ou ancião. As virtudes também estão no trabalho, pois é virtuoso ser competente, isto é, fabricar boas redes de pesca, produzir barcos velozes e seguros, curar enfermidades, construir casas confortáveis e belos templos. Ou seja, há tantas virtudes que é difícil dizer o que elas são.

Ao invés de uma só definição, o que importa mesmo é contar, na vida pública e privada, com a sua abundância.

Para Sócrates, porém, em seu discurso Mênon diz de tudo um pouco sobre a virtude, menos o que ela é. Ao invés de dar uma definição precisa, Mênon acabou admitindo uma multiplicidade de virtudes, como se tivesse um enxame de abelhas zunindo em torno de sua cabeça. Ora, objeta Sócrates, há diferentes tipos de abelhas, mas o enxame é de abelhas e não de outro inseto. É possível distinguir, entre as várias formas de abelhas, aquela que diz respeito ao ser da abelha e não o dos marimbondos ou das libélulas. **Portanto, há algo comum entre as abelhas; algo que determina as abelhas enquanto abelhas. E isso vale também para a virtude.**

Haveria uma virtude para a mulher diferente da do homem? Do mesmo modo, haveria uma saúde para o homem e outra para a mulher? Uma virtude para o velho diferente da virtude da criança? **Ora, as diversas formas das virtudes têm um caráter único que as reúne.** Se, como afirmara Mênon, a virtude é bem administrar a cidade ou o lar, então isso vale também para justiça, para a prudência e para ser bom. Ora, como administrar uma cidade ou um lar se cada um fosse justo ou bom ao seu modo? Só se pode administrar, seja cidade ou o lar, se a virtude pertencer a todos. Assim, em ser justo, em ser prudente e em ser bom encontra-se a virtude. E isso é mais um indicativo de que a virtude tem **um caráter único**, isto é, de que a sua multiplicidade converge para a unidade e suas várias manifestações podem ser resumidas, recolhidas, numa só definição que dá conta do que é a virtude em si mesma. Mas o que é a virtude em si mesma? Ninguém o sabe.

E não tendo Sócrates uma definição precisa, a questão inicial permanece a mesma, pois não se sabendo definir o que é a virtude não se está autorizado a ensiná-la. Poderia haver maior insensatez do que ensinar o que não se sabe? Mas, se não sabe e, todavia insiste-se em saber, como avançar senão fazendo suposições ou formulando hipóteses?

Mênon insiste dando exemplos que lembram o procedimento de Górgias: virtude é comandar os homens; é também ser justo e ter coragem. Ao que Sócrates indaga “a justiça é virtude ou uma virtude?”. Essa pergunta mostra que o objetivo de Sócrates é definir a virtude e não a justiça, isto é, a justiça é justiça por que, antes de tudo, é virtude. Portanto, não se poderia falar de justiça aqui sem antes ter-se assegurado a definição de virtude. Como não se a tem, Sócrates recorre à geometria indagando:

Sócrates - Por exemplo, se quiseres, a respeito da redondez, eu diria que é uma figura, não simplesmente que é figura. E diria assim, pela razão de que há outras figuras.

Mênon - E corretamente estarias falando, pois também eu digo que não há somente a justiça, mas também outras virtudes.

Sócrates - Quais dizes serem elas? Nomeia-as, assim como eu, por exemplo, também te nomearia outras figuras, se me pedisses; tu também, então, nomeia-me outras virtudes.

Mênon - Pois bem, a coragem me parece ser uma virtude, e também a prudência, a sabedoria, a grandeza d’alma e numerosas outras.

Sócrates - De novo, Mênon, acontece-nos o mesmo. Outra vez, ao procurar uma única, eis que encontramos, de maneira diferente de há pouco, uma pluralidade de virtudes. Mas a única virtude, a que perpassa todas elas, não conseguimos achar. (PLATÃO, 2001, 74b).

Sócrates, portanto, confessa que não tem uma definição para virtude, o que leva Mênon a desconfiar da sua habilidade em encontrar aquilo que seria comum a todas as virtudes. Sócrates insiste em suas “suposições” e continua a perguntar se a redondez é “a” figura ou apenas uma figura, se a reta e a redondez não seriam ambas figuras; assim como o branco não seria “a” cor, mas uma cor, em meio a outras cores, inclusive opostas, como o preto. Desse modo, tanto a redondez como a reta são figuras, como o preto e o branco são cores. Ora, nem o redondo é mais figura que o reto, nem o reto mais figura que o redondo. O mesmo vale para a cor, pois nem o branco é mais cor do que o preto, nem o preto é mais cor do que o branco.

Mênon, porém, não se dá por satisfeito com as respostas de Sócrates na sua busca pela definição da virtude. Ele recorreu à cor para dar conta da figura, mas para isso teria de defini-la. Isto é, não se sabe nem uma coisa nem outra, nem o que é figura, nem o que é cor. Frente a insistência de Mênon para definir “figura”, como avançar, então? Nem tudo é trevas neste mundo, pois Sócrates tem de avançar recorrendo a expressões reconhecidas por todos que tem alguma noção de geometria, como “sólido”, “término”, “limite”, “superfície”. Ora, como toda figura tem limites, Sócrates elabora a definição: “a figura é o limite do sólido”. Mas como não há figura sem cor é preciso também definir esta. Se o discípulo de Górgias insistisse, exigiria que Sócrates definisse não apenas as noções geométricas, mas a vasta rede das palavras ordinárias. Isso possivelmente colocaria Sócrates em maus lençóis, mas, como foi Platão quem escreveu o diálogo, esse assunto é dispensado. O seu personagem “Sócrates” passa por alto sobre esse tema relevante.

As dificuldades, porém, já se encontram na pergunta de Mênon sobre o que é cor. E Sócrates num misto de ironia e humildade afirma: “Que impudente és, Mênon! A um ancião atribuis como tarefa questões penosas para responder, ao passo que tu mesmo não te dispões a relembrar e dizer o que afinal Górgias diz sobre o que é a virtude” (Men. 76b). A discussão podia ficar por aí, mas a beleza do jovem Mênon seduz Sócrates, que reconhece que facilmente “deixa se vencer pelos belos”. De passagem, Sócrates procura agora responder à maneira de Górgias.

Não seria a beleza, então, uma virtude? Ora, para apreciar a beleza é preciso vê-la. Isto é, ver figuras belas. Como é possível ver? Sócrates recorre a uma teoria atribuída a Empédocles para quem os sentidos são receptáculos das emanções dos seres. Ora, assim como os sons são emanções que reverberam nos ouvidos, os odores, no nariz, a visão tem, por sua vez, emanções que lhe correspondem. Isso permite uma definição de cor: “A cor é pois uma emanção de figuras de dimensão proporcionada à visão e assim perceptível”. (Men 76d).

Ora, se a definição “à maneira de Górgias” satisfaz prontamente Mênon para Sócrates ela é desastrosa, isto é, um retrocesso em relação à definição anterior para a qual a figura é o limite de um

sólido. Ou seja, embora recorra à figuras geométricas, para Sócrates, uma definição que recorre a dados empíricos é suspeita. Considerando isso, no que a beleza pode ajudar na definição da virtude? Para Mênon, é virtude desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las. Para Sócrates, só se procura o belo por que ele é bom. O agrado produzido pelo belo é bom. Mas para responder o que é o belo é preciso antes definir o que é bom. Todos desejam o que é bom. Mesmo os maus não querem o mal para si.

E assim, Sócrates condescende com Mênon em que “a virtude é poder de conseguir as coisas boas”. Assim seria virtude o poder de conseguir reconhecimento público, honrarias, postos de comando na cidade, fama e riquezas.

Mas seria virtude consegui-las injustamente? É claro que não. Por outro lado, não conseguir esses bens de maneira injusta e desleal não seria também virtude? Isto é, não fazer o mal também não é virtude? Certamente. O que, porém, avançou-se aqui para definir a virtude? Fazer justiça é bom, administrar a cidade também, ganhar dinheiro honestamente idem, ser piedoso e prudente, igualmente são ações boas. Mas, postos nestes termos, a busca pela virtude, pela afirmação das ações boas e pela negação das ações más, não são o todo da virtude, mas apenas partes dela. Ao invés da virtude tem-se apenas pedaços dela, ou melhor, a virtude aos pedaços. Ora, assegurar cada parte da virtude ainda não é assegurar o que é comum a elas. E assim, mesmo tendo Sócrates dado dicas do caminho a seguir, a definição do que é mesmo a virtude não foi todavia conseguida. A questão crucial continua: como definir o que não se sabe? A disputa desemboca, então, num impasse:

Mênon – E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás que tipo de coisas entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontraste é aquilo que não conhecias?

Sócrates – Compreendo que tipo de coisa queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece?

Pois nem procuraria aquilo que precisamente conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem sabe o que deve procurar. (Men. 80e).

Mênnon reconhece que seu discurso está cheio de aporias e que Sócrates, tal como o peixe elétrico torpedo, está na mesma situação, pois ambos estão paralisados e incapazes de definir a virtude. Mas Sócrates logo entende a habilidade sofisticada de Mênnon, que tenta colocá-los no mesmo plano, pois ambos estão agora em meio a um enxame de aporias. Estariam, então, o filósofo e o sofista no mesmo nível? Sócrates, porém, assume com ironia o caráter que o assemelha ao torpedo, mas para se assegurar antes de paralisar os outros ele dirige o choque elétrico contra si próprio, isto é, reconhece ter caído em aporias – sabe que não sabe. E mais: sem aporia não se pode avançar no conhecimento. Mas, embora isso lhe dê liberdade para continuar investigando, ainda é pouco; é preciso encontrar uma saída.

Lembremos que Mênnon é discípulo de Górgias para quem, a rigor, o ser não pode ser conhecido e, portanto, não pode ser definido e ensinado. As perguntas continuam: o que é a virtude? Como conhecê-la? Onde procurá-la? Então, quando o impasse tornava-se insuperável, Sócrates encontra uma saída exemplar: a recordação (ἀνάμνησις).

Mênnon recorrera a exemplos tirados da vida pública e privada, mas agora os exemplos de Sócrates dizem respeito a pessoas sábias e espirituosas, gente que tem um fino trato com as coisas divinas, isto é, exemplos de homens que empregam “palavras belas e verdadeiras”. Homens excelentes e elevados. Homens cujas ações são cantadas pelos poetas. Enfim, homens cuja alma não foi todavia corrompida pelos vícios deste mundo. Pois o que há de mais puro que o sábio?

Ora, aqueles que lidam com tal excelência são sacerdotes e sacerdotisas, isto é, lidam com o sagrado. E que nos dizem eles? Eles nos dizem que a alma do homem é imortal, que os corpos humanos nascem e morrem, mas que a alma continua. E mais: que as almas podem transmigrar entre corpos e, desse modo, renascerem. E ainda que nesse constante renascer das almas que estão aqui ou no *Hades* elas aprendem um sem número de coisas, e que, por isso mesmo, elas têm de “rememorar justamente aquelas coisas que já antes conhe-

· Hades era conhecido como
· o reino dos mortos ou
· simplesmente o submundo.
· Este era um lugar onde
· imperava a tristeza. Hades
· era o senhor do submundo
· e usa-se seu nome para
· designar também a região
· das profundezas, Erebus.
· (Informações retiradas do
· site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hades> - acessado em:
· 15/05/2007.).

ciam”. Como não há nada que elas já não conhecessem, basta lembrar de uma coisa para, com algum esforço, lembrar de todas as coisas. Assim, o conhecimento é, antes de tudo, um reconhecimento. Nesse sentido, “o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração” (Men. 81d). Obviamente, isso também vale para a virtude.

3.1.1 A OPINIÃO VERDADEIRA

Vimos que ninguém pratica voluntariamente o mal. **O mal surge da ignorância. E esta do esquecimento.** Mas, por que então, todos os homens não rememoram? Ora, por que esquecem, seria a resposta. Mas por que esquecem? Esquecem pela indolência e a preguiça. Como um corpo cansado que se abandona ao sono, assim também a alma não solicitada pela curiosidade esquece o que já sabia. E espicaçado pela novidade do argumento de Sócrates, Mênon, parece aceitar que o que se chama aprendizado é mesmo uma rememoração, mas, então, astuciosamente, pergunta “podes ensinar-me como é isso?” Ou seja, procura manter Sócrates preso a aporia inicial, pois se recordar é conhecer e a virtude torna-se conhecimento pela rememoração, então ela pode ser ensinada e, com isso, dar-se ia um fim ao problema de que não se pode ensinar o que não se sabe. Mas, para Sócrates, isso ainda não está garantido e, prontamente, reafirma ao seu “traíçoeiro” interlocutor: “o que digo é que não há ensinamento, mas sim rememoração”. Isto é, a virtude não pode ser ensinada por que não é conhecimento, pois o ensinamento é basicamente rememoração. Por isso, não se trata de ensinamento e conhecimento, mas de reconhecimento.

Mênon, então, pede que Sócrates mostre isso. E o filósofo vê-se obrigado a explicitar seu argumento recorrendo a um escravo que estava por ali. Não se trata de ensinar geometria ao escravo, mas de ajudá-lo a rememorar o que já sabia. Isto é, embora falasse dos sábios e divinos, o que tem de mostrar sobre a rememoração deve ser tão convincente que pode ser encontrado até mesmo na alma de um escravo. A alma mais errante no mundo das aparências. Escravos são aqueles seres cuja transmigração das almas desembocou num caminho escuro. As suas almas decaídas, prisioneiras de corpos submetidos aos trabalhos mais pesados e humilhantes, tornaram-nos os homens menos aptos a aprender, mas não menos

aptos a rememorar. E, para provar isso, Sócrates põe-se a perguntar ao escravo. Perguntar, não ensinar.

As interrogações passam a serem feitas com Sócrates *desenhando com um bastão sobre a areia*. Traça ele ali a figura de um quadrado e, a partir dela, vai conduzindo o escravo responder de modo mais simples até que o leva a cair em aporia. Isto é, o escravo que estava seguro de suas respostas vê-se inesperadamente incapaz de responder. O choque do torpedo à primeira vista parece paralisar, mas ele é um avanço, pois ajuda a reconhecer que aquilo que se sabia é apenas aparente. E assim, cair em aporia é uma atividade fundamental para que se possa legitimar o caminho do conhecimento. Isto é, ao saber-se em aporia está-se numa posição melhor a respeito de um assunto que se julgava conhecer, mas que efetivamente não se conhecia. Cair em aporia não é sofrer um dano, mas curar-se de uma falsa segurança.

A demonstração por Sócrates da figura geométrica pode ser encontrada em detalhes nas notas da tradução do Mênon para o português, por Maura Iglesias. Para um estudo detalhado veja especialmente as notas de 4 a 26, p. 113 a 115. É uma demonstração bem simples e que exige um conhecimento mínimo de geometria.

No entanto, embora a rememoração não seja conhecimento, tampouco é ignorância. Afinal, se houve um diálogo, é por que houve também algum entendimento. O escravo não manifestou um conhecimento, mas não deixou opinar sobre o assunto. E aqui surge um outro detalhe importante, pois a expressão “sabe que não sabe” tem de ser também questionada. Como pode-se saber que não se sabe?

A rigor, o Sócrates histórico privilegia o dito **“conhece-te a ti mesmo” como modo de reconhecer que “sabe que não se sabe”**. Mas, posto nesses termos, tal saber não seria a virtude das virtudes? Ora, como ainda não se sabe o que é virtude, ele tampouco poderia ser professado, pois de que natureza é esse saber que tampouco pode ser ensinado? A interrogação do escravo, permite a Sócrates dar uma deixa, pois, o escravo, ao lidar com a figura geométrica, expressa opiniões que, embora não sejam “o” conhecimento, tampouco são meras aparências e disparates; por isso, não sendo nem rigorosas, nem contra-sensos, elas são chamadas de **“opiniões corretas” ou “opiniões verdadeiras”** (ἀληθεῖς δόξαι). E assim o saber de si mesmo é também uma rememoração de si mesmo e, enquanto tal, é ter uma opinião verdadeira sobre si.

O reconhecer-se em aporia é fundamental para poder sair dela pela rememoração; e isso também permite entender agora que a famosa expressão “sei que nada sei” tampouco é um saber rigoroso, mas apenas ter uma opinião verdadeira sobre si. Esse novo conceito é tão importante no contexto deste diálogo e na obra subsequente de Platão que vale a pena acompanhar as palavras de Sócrates:

Sócrates – Que te parece, Mênon? Há uma opinião que não seja dele e que este menino deu como resposta?

Mênon – Não, mas sim dele.

Sócrates – E, no entanto, ele não sabia, como dizíamos um pouco antes.

Mênon – Dizes a verdade.

Sócrates – Mas estavam nele, essas opiniões; ou não?

Mênon – Sim, estavam.

Sócrates – Logo, naquele que não sabe, sobre as coisas que por ventura não saiba, existem opiniões verdadeiras – sobre essas coisas que não sabe?

Mênon – Parece que sim.

Sócrates – E agora, justamente, como um sonho, essas opiniões acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém.

O escravo, portanto, tem uma ciência (ἐπιστήμη) de coisas que não aprendeu, mas que pelo questionamento rememorou. Ninguém na casa de Mênon lhe ensinou geometria, mas ele foi capaz de recordar a partir de si mesmo. Foi capaz de expressar opiniões verdadeiras que, bem conduzidas pelo questionamento, podem tornar-se ciência. Mas, como e onde ele adquiriu essa ciência? Onde estava então essa ciência se na vida atual ninguém a ensinou? Ora, não parece óbvio que a possuía já em outro tempo, senão como poderia tê-la recordado? Nesse outro tempo em que ele, todavia não era fisicamente um ser humano existia apenas a sua alma. Sua recordação

só é possível por que aquilo que é recordado já estava em sua alma. Na alma que existia antes e que existirá depois da morte encontra-se a ciência que apenas com muito esforço pode ser lembrada nesta vida. E acrescenta Sócrates: “*E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não é?*” (Men. 86b).

Toda essa argumentação, porém, ainda não foi suficiente para responder se a virtude pode ser ensinada. Sócrates demonstrou que não se pode ensinar, mas apenas recordar. A discussão, por hipóteses e suposições, parece retornar ao começo do diálogo, pois se não se sabe o que é a virtude, não se pode ensiná-la. Se esse é o caso, então não se aprenderia a virtude “por natureza”? Ou seja, se a virtude é estabelecida “por natureza” tampouco é necessário o recurso à razão, pois o que é virtuoso o é “por natureza”. Alguns sofistas, como Antifonte, defendiam essa posição que, para Platão, é arbitrária e muito pobre em dialética.

Não é “por natureza” que se é bom, mas pelo entendimento. E isso valeria também para a virtude, pois só se seria virtuoso através do uso da razão. E o uso da razão indica o domínio de uma ciência.

Por conseguinte, algo parece certo: só a ciência pode ser ensinada. Mas para que haja ensino-aprendizagem, é preciso haver mestres e alunos. Mas, então, quem seriam os mestres da virtude? Quem eram os mais renomados mestres daquele tempo senão os sofistas? Protágoras havia enriquecido ensinando. Mas o que ensinavam eles? Virtudes? Aqui, instado por Sócrates, entra em cena Ânito, em cuja casa Mênon estava hospedado. Ânito, que seria um dos acusadores de Sócrates, não poupa crítica aos sofistas. É bom lembrar que os contemporâneos de Sócrates não distinguiam claramente entre filósofo e sofista. Sócrates mesmo chega a declarar-se discípulo de *Pródico* (Men. 96d). A distinção entre eles foi a tarefa de Platão, aliás, com muito prejuízo para os sofistas. Em *As Nuvens*, Aristófanes ridicularizara Sócrates tomando-o por um deles.

As reprovações de Ânito são bastante duras contra os sofistas, mas por motivos distintos. Sócrates os refuta para dar conta dos seus enganos, mas Ânito os despreza por serem fonte de corrupção da cidade. Há um ponto em que ambos partilham contra os sofis-

Pródicos, nascido c. 465 ou 450 a.C. foi um filósofo grego do primeiro período do movimento sofista, conhecido como o “precursor de Sócrates”. (Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Pr%C3%B3dico> - acessado em: 15/05/2007).

tas: “eles cobram para ensinar”. Mas, o que eles basicamente professam? Quem pretende estudar medicina, deve ter os médicos como professores, quem quer estudar a arte da guerra, os oficiais; quem quer dominar a arte de fazer sapatos, os sapateiros; a arte da flauta, os músicos; a arte da pesca, os pescadores, e assim por diante. Mas quem, pagando caro, procura os sofistas? E aprende o que com eles? Ora, os sofistas apresentam-se como mestres da virtude e pretendem claramente ganhar dinheiro com isso. Pode haver algo pior do que lucrar em nome da virtude? Os que assim o fazem são, para Ânito, tão ignominiosos que ele não quer ver amigo ou cidadão algum envolver-se com eles.

Mais imbecis e degenerados do que os sofistas são os que pagam para serem corrompidos. Nenhum sofista fez mal a Ânito, mas simplesmente por que este jamais se aproximou de um deles. Isto é, ele era “totalmente desprovido da experiência com esses homens”. À medida que os recusava, tampouco entrava em debate com eles. Com isso, não tinha a habilidade de virar contra eles as suas próprias armas. O bem educado Ânito não se rebaixaria a entrar num debate com gente tão desclassificada. Sua boa educação provinha daquilo que vira nos homens públicos virtuosos. Entre os atenienses existem muitos homens de bem, cujo exemplo pode ser gratuitamente imitado. Evitando os maus, e vivendo entre os bons, eis como se pode aprender o que é a virtude. Mas isso ainda está longe de defini-la. Como saber se que o que se imita é ou não virtuoso?

Para Sócrates, ela só poderia ser ensinada se fosse definida e, portanto, conhecida. Mas os homens de bem não são também bons ou habilidosos em ensinar a virtude? Sócrates, então, recorre à lembrança dos grandes políticos atenienses, como Temístocles, Aristides, Péricles e Tucídides. Todos eles foram homens de bem e virtuosos, mas não conseguiram ensinar para seus filhos a grandeza das suas virtudes; alguns conseguiram ensinar algumas das suas práticas virtuosas, mas outros simplesmente fracassaram. Ou seja, esses homens de bem não conseguiram ensinar a virtude nem para os que lhes eram mais próximos. E isso reforça a suspeita de Sócrates. Sem saber o que é a virtude não se pode ensiná-la. Como não há ciência da virtude tampouco há mestres e alunos. Os sofistas que seriam os mestres da virtude ensinam a discursar, mas não sabem o que é a virtude.

Os poetas tratam dela dos mais diferentes modos e, com isso, aumentam a confusão. No entanto, não há como não reconhecer que existem homens de bem que administram exemplarmente a cidade. Eles não têm a ciência da virtude, mas apenas opiniões verdadeiras. Sócrates reconhece que eles podem fazer coisas boas mesmo que não saibam defini-las e, portanto, ensiná-las. Mas, se não há uma ciência da virtude, tampouco se pode dizer que tudo o que se faz em seu nome seja disparate ou tolice. O personagem Sócrates, então, volta a ocupar-se da mais importante conquista de Platão neste diálogo: a noção de “opinião verdadeira” ou “opinião correta”.

3.1.2 O CAMINHO DE LARISSA

A falta de uma ciência rigorosa não impede que os homens sejam bons e virtuosos. É claro que se se dispusesse de uma ciência rigorosa, as ações seriam muito melhores e mais seguras, mas a falta dela em nada prejudica as ações virtuosas. A falta de uma ciência da virtude não torna os cidadãos bárbaros e insensatos. Mesmo não sabendo definir o que fazem, os homens bons continuam sendo úteis para guiar os outros na administração da vida política. Isto quer dizer que não seria possível guiar corretamente se os próprios líderes não fossem cientes do que estão a fazer. Desse modo, se alguém que, sem nenhuma ciência rigorosa, sabe o *caminho de Larissa* e que para lá conduzisse outros, que problema haveria se ele os levasse até lá sãos e salvos? E se alguém tendo informações sobre esse caminho formasse uma “**opinião correta**” de como segui-lo e, mesmo não tendo uma ciência exata disso, levasse os outros até lá, poder-se-ia dizer que não os guiou corretamente? É claro que não.

Sócrates tem de se retratar da exigência de uma ciência rigorosa. Não se precisaria que, para seguir o caminho para Larissa se tivesse de recorrer ao salvo conduto de um logos infalível. Pois “**a opinião verdadeira, em relação à correção da ação, não é em nada menos útil que a ciência**”. Sócrates que chamara a atenção sobre a lembrança havia esquecido que não é apenas a razão que pode conduzir às boas ações, pois “a opinião verdadeira tem o mesmo privilégio” (Men 97d). Portanto, mais uma vez, **o homem não é virtuoso “por natureza”, mas por ter opinião correta ou por buscar uma ciência**. No entanto, como não se chegou a uma

· Estrada que conduz as pessoas
· até a cidade de Larissa,
· atualmente, capital da
· periferia de Tessália.

ciência da virtude, resta então reconhecer para a virtude algo semelhante ao que permite percorrer o caminho de Larissa, ou seja, de que mesmo não se tendo uma ciência rigorosa da virtude pode-se considerá-la como uma “feliz opinião”.

A questão inicial, porém, permanece. Não se tendo uma ciência da virtude, ela não pode ser ensinada. Pois, para Sócrates só uma ciência pode ser ensinada. Como a virtude – a “feliz opinião” – pode ser encontrada nesses homens divinos como Temístocles, Tucídides e Péricles. Não há outra resposta senão a bondade dos deuses que lhes deram uma sabedoria prática para fazer o que eles próprios, a rigor, não sabem. Tiveram a sorte de a divindade acorrer em seu auxílio. A resposta à questão “o que é a virtude?”, porém, ficou em aberto. A “concessão divina” desse importante saber foi dada aos homens bons de presente pelos deuses, mas isso ainda não é suficiente, pois quem pode assegurar-se no humor inconstante dos deuses? É preciso uma ciência da virtude. Ela não será dada, mas conquistada. Para isso, alguns passos importantes já foram dados como a descoberta do papel decisivo da reminiscência e a distinção entre ciência e opinião verdadeira.

A concessão de Sócrates à opinião verdadeira, exemplificada pelo caminho de Larissa, não tornou menos importante a busca pela ciência que, semelhante as belas estátuas de *Dédalo*, tem de ser “bem encadeada” para que não seja corrompida pelo transitório e pela errância.

Dédalo, na Mitologia Grega, era um famoso arquiteto e inventor cuja uma das suas obras mais famosas é o famoso labirinto do Minotauro que construiu para o Rei Minos, de Creta. Era pai de Ícaro, com quem acabou ficando preso no próprio labirinto que criou.
(Informações retiradas do site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9dalo> – acessado em: 15/05/2007).

Nas palavras de Sócrates: “E isso, amigo Mênon, é a reminiscência como foi acordado por nós nas coisas ditas anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciência, em segundo lugar, estáveis. É por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta” (Men. 98b). Esse “encadeamento” remete a investigação dialética de Platão para além do diálogo Mênon. É preciso um caminho ainda mais seguro que o de Larissa.

O argumento de Sócrates, como vimos, é o de que a virtude não pode ser ensinada por que não é um conhecimento. Ora, isso

foi facilmente admitido pelo sofista Mênon que via um enxame de virtudes públicas e privadas. Mas, se dela não se pudesse dizer mais do que isso, prevaleceria então o argumento de Górgias de que o ser não pode ser conhecido. Não tendo uma ciência da virtude, Sócrates, para refutá-lo, teve de formular o argumento da “opinião verdadeira” e, com isso, preparou o caminho para, desde a rememoração, alcançar o Bem ou o ser. **Aprender a morrer para a ignorância é basicamente colocar-se na situação de recordar.** O Sócrates desse diálogo já tem pouco a ver com o Sócrates histórico. Esse Sócrates já é Platão, não apenas procurando às cegas em meio a um acúmulo de aporias, mas recorrendo a exemplos, formulando hipóteses e dando respostas para elas.

As suas hipóteses foram produtivas, pois alcançou-se um nível mais seguro no caminho do Bem ou do ser: a virtude não é conhecimento, mas “opinião verdadeira”. Para obter-se um conhecimento superior é preciso continuar avançando no “encadeamento” a partir daí. Suas refutações baseiam-se em conjeturas e, embora procure a exatidão, elas não seguem uma trajetória linear. Há avanços e recuos. A noção de “**opinião verdadeira**” expressa muito bem que, nessa altura da ontologia platônica, embora não se tenha todavia uma ciência do ser, nem por isso se pode afundar no niilismo do não-ser. Algo novo pode ser conhecido e incorporado nos encadeamentos futuros. E foi assim que a evolução de Platão, rumo à ideia de Bem, passou pelo “caminho de Larissa”.

Não é próprio do logos “recolher”? Não é recolhendo e unindo pequenos fios que se faz uma corda resistente? A busca de uma definição da virtude através de suposições e das suas refutações é a tentativa de recolher a multiplicidade das suas manifestações na unidade mais consistente da razão. A disseminação dos entes organiza-se no recolhimento do logos. O logos, porém, está todavia marcado pelo valor; por isso, ao fim e ao cabo, ele desemboca no mundo das ideias. O ser mesmo, o logos mesmo, culmina na ideia de Bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). A ideia de Bem é onde está recolhida a unidade do conhecimento. É preciso, portanto, uma ciência do Bem. A melhor expressão dessa doutrina, como veremos a seguir, encontra-se no mais importante diálogo de Platão, *A República*, especialmente no livro VII.

3.2 A REPÚBLICA

Do filósofo, diremos que deseja não esta ou aquela parte da ciência, com a exclusão do resto, mas toda a ciência. (Rep. livro V, 474b)

Neste tópico abordaremos o que geralmente entende-se como o núcleo da ontologia de Platão, ou seja, a sua doutrina das ideias. Faremos uma exposição da sua famosa alegoria da caverna. Aqui veremos, ao contrário do Mênon, que só se pode ensinar o que se sabe de mais importante. E o mais importante é a ideia de Bem.

A *República* é um dos mais extensos diálogos de Platão e possivelmente a sua obra mais conhecida. Seu assunto principal é a justiça. O personagem Sócrates aqui debate com Glauco, Polemarco, Trasímaco, Céfalo e Adimanto. Cada um deles tem uma pré-definição da justiça.

A justiça é dizer a verdade e pagar as dívidas; a justiça é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos; ser justo é aplicar a lei do mais forte, e assim por diante.

Ora, essas iniciativas estão ainda muito longe de definir o que é a justiça. Esse problema é político e, por isso, é preciso pensar uma cidade ideal que seja a mais justa. E, para o filósofo ateniense, isso só será possível se se entrar novamente no grande confronto sobre o ser, isto é, se se puder conceber uma ontologia que garanta essa cidade ideal e, desse modo, a justiça e a verdade. Portanto, sem uma ontologia seria impossível dirimir essas questões.

Nosso objetivo limitar-se-á a entender a ontologia no seu momento principal, isto é, no que diz respeito à famosa “alegoria da caverna”. Mas isso será feito sem perder de vista que esse tema está vinculado com a educação e temas afins. Estão em jogo, portanto, a educação na *polis* ideal, as funções da poesia, da matemática e, o que é mais importante e decisivo, a função da filosofia.

Nessa obra está possivelmente o maior elogio já feito aos intelectuais, pois, para Platão, sem o intelecto estar-se-ia condenado irremediavelmente a andar nas trevas. No mundo rigoroso do pensamento já não há lugar para os poetas. Não é por acaso que nessa obra também são estudadas as formas de governo e feita uma contundente crítica à democracia. Essa crítica, aliás, foi feita por muitos outros pensadores ao longo da história; a diferença, porém, está em que a crítica de Platão às várias formas de governo como a

tirânica, a aristocrática e, principalmente, a democrática foi feita a partir da ontologia, isto é, do discurso filosófico mais elaborado.

Em a República, Platão, a seu modo, acerta as contas com o drama que o impressionou e o levou a fazer filosofia: a morte de Sócrates. Como veremos, a sua ontologia alcança aí um ponto decisivo e poder-se-á então entender porque Sócrates morreu. A morte do sábio deveu-se à incapacidade de compreendê-lo. A sua sabedoria é tão distinta e sublime que para os homens comuns é insensatez e loucura. Por isso, para Platão, não foi por acaso que o mestre morreu em plena democracia.

O aristocrata Platão será um infatigável crítico da forma de governo da plebe. Mas ele tampouco é um aristocrata qualquer, pois trata de pensar um outro tipo de aristocracia em que, aliás, os ricos são colocados também no nível da plebe, pois os seus interesses, seu egoísmo e suas ganâncias são tão corrompidos quanto a estupidez das massas. A aristocracia é o governo dos melhores, isso é certo; mas o que pode haver melhor do que o conhecimento ou a razão?

A unidade da razão, porém, está na constituição hierárquica do ser, do poder e do saber. A cidade é concebida em ordem crescente desde os de baixo, os camponeses, comerciantes e artesãos, aos intermediários, os guardiões e, num primeiro degrau, os filósofos; quanto mais alto, menores são as paixões e as ilusões que nascem delas. Por isso, mais do que a serenidade de um guardião diante do perigo, está o filósofo na posse da ideia de Bem. A cidade racional lembra a rigidez de uma pirâmide. Na parte de baixo estão os que trabalham, na intermediária os que lutam e na de cima os que pensam.

Enganam-se, porém, os que acreditam que o povo é a base; ao contrário, a sustentação dessa cidade ideal, está na razão e, portanto, é a filosofia a pedra angular em que tudo se sustenta. Sem ela, todo o resto andaria na confusão e na cegueira. Todas as atividades, da mais humilde à mais relevante, têm na filosofia a sua orientação, embora apenas o filósofo saiba disso. Por isso, ainda que cada classe da cidade racional seja justa ao desempenhar aquilo a que está destinada, a rigor, só o filósofo entende a justiça de cada parte, pois as partes só podem ser entendidas a partir de um todo.

Aliás, a imagem da cidade pode também ser comparada à figura do corpo humano onde a cabeça equivaleria à razão, o peito à coragem e, as partes inferiores, às paixões e à concupiscência. É claro que um corpo não poderia existir sem uma delas, mas quem sabe disso é a cabeça. E quem então deve governar o corpo senão ela? A democracia é a entrega dos assuntos públicos às paixões inferiores e, por isso, é pior de todas as formas de governo.

Em *A República*, Platão tentará provar que o único governo justo e correto é o dos filósofos. Só eles podem dar conta de uma cidade racional a qual, aliás, a justiça deve estar adequada.

Como disse Cornélius Castoriadis, “Platão é o maior filósofo da democracia e o mais antidemocrático de todos os filósofos”. E aqui por “maior de todos” deve-se entender aquele que concebeu a mais poderosa ontologia, isto é, aquele que, no seu tempo, levou o “gigantesco confronto sobre o ser” à sua maior resolução possível.

Em *A República*, Platão já é um filósofo que tem pensamento e estilo próprios e, embora ainda empregue o personagem Sócrates, este é agora basicamente seu porta-voz. No famoso “**mito da caverna**”, mais uma vez, as habilidades literárias do filósofo permitem-lhe andar na direção do logos ou do Bem recorrendo à forma figurada da alegoria. Essa ficção, porém, faz parte da “astúcia da razão” que permite falar de um objeto para dar conta de um outro, isto é, de recorrer a um discurso cheio de imagens para dar conta de um outro discurso ou de usar metáforas para melhor alcançar a verdade em si.

Para entender isso, convém situarmos melhor esse Platão maduro, que já não emprega tanto a ironia socrática, mas que ainda guarda fortes ressentimentos pela morte de seu memorável mestre e que, para dar uma explicação cabal para ela, teve de projetar uma cidade ideal onde todos os homens são justos e, portanto, onde não sobra espaço para as almas errantes. E isso só lhe foi possível à medida que procurou encadear sua vivência política ateniense com os conhecimentos que fora adquirindo ao longo da vida e que provinham das mais diversas fontes e lugares. Com o “encadearamento” dessas múltiplas vertentes da tradição filosófica, matemática, médica e política a ontologia de Platão atinge seu ponto culminante.

Conta-se que após a morte de Sócrates, Platão foi afastando-se de Atenas. Lutou na batalha de Corinto (394 a. C.) e depois empreendeu viagens pelo Egito, sul da Itália, Creta e pelas cidades gregas da Ásia Menor. Foram certamente viagens de estudo que lhe permitiram entrar em contato com sábios dos mais diversos matizes e aprender sobre astronomia, música e matemática. É possível que a rígida monarquia do Egito, junto com a fechada sociedade de Esparta, servissem-lhe como o modelo político de *A República*. Na Sicília, onde voltaria mais tarde, teve um contato mais próximo com as escolas pitagóricas que o inspiraram na fundação, em 387 a. C., da sua própria escola filosófica – a Academia. Provavelmente conheceu o pitagórico Arquitas de Tarento. Arquitas era líder da sua cidade e reunia duas coisas importantes para o filósofo: o conhecimento da matemática e a habilidade na política. Em *A República*, a primeira supera a segunda, principalmente por que prepara o caminho para verdades filosóficas muito mais abrangentes do que pode a própria matemática.

A **matemática**, porém, será decisiva na constituição do pensamento do Platão maduro. Por isso, pode-se dizer que, além de Sócrates, ele teve, ainda que num nível ligeiramente inferior, um outro mestre, Pitágoras de Samos, cuja doutrina, como vimos, aprendeu em suas viagens. O que deve ter maravilhado Platão no pitagorismo foi sua combinação entre matemática e misticismo. Sua filosofia supõe que o mundo é regido pelos números. A sua astronomia é baseada em princípios harmônicos semelhantes aos da música. Os astros mais longínquos são regidos pela harmonia das esferas. Portanto, os números são entidades totalmente distintas das coisas materiais.

Os pitagóricos também elaboraram uma medicina baseada na noção de harmonia do corpo, isto é, de que para se ter saúde é preciso manter o equilíbrio na alimentação e nos exercícios. Também supunham que a cidade, enquanto corpo político devia ser também harmônica e, por isso mesmo, governada por sábios ao seu estilo. Também acreditavam na transmigração das almas, isto é, que as almas são eternas e podem reencarnar em corpos diferentes segundo a justiça e a injustiça, a harmonia e a desarmonia. Essas doutrinas serviram como uma luva para Platão que as incorporou e, desde o dialogismo socrático, deu-lhes uma marca própria.

Platão é um filósofo com características inconfundíveis por que entende a matemática a partir do todo da ideia de Bem. Sem ela, a matemática, a religião, a música e a medicina seriam parciais, isto é, saberes carentes de um todo unificador. Por isso, a principal escola em que seu pensamento se desenvolveu foi a que ele mesmo fundou; pois foi a Academia, através do constante diálogo com seus pares e alunos, o verdadeiro laboratório da ontologia de Platão.

O debate com as mais antigas correntes do pensamento é agora feito num clima intra-acadêmico e Platão, num reconhecimento explícito da importância do pitagorismo, mandou escrever na fachada do prédio da sua escola: “Aqui só entra quem sabe geometria”. Mas o filósofo também exercitou ao máximo, como no exemplo do *Mênnon*, a arte socrática do diálogo, concatenando essas duas vertentes principais. E exercitou essa arte da vivacidade da palavra a ponto de, em nome da verdade, acabar por suprimi-la. Mas, seja como for, só se chega ao Bem pelo diálogo, ou melhor, pelo seu exercício metódico e rigoroso, a dialética.

Embora provindas de Parmênides e Pitágoras, as distinções entre ciência e opinião, mundo inteligível e mundo sensível, idéia e imagem, essência e aparência, não caíram do céu para Platão; ele teve de forçar as palavras ordinárias a operar de modo distinto do habitual. Seu procedimento por hipóteses, ou seja, através de conjecturas e refutações, levou-o à criação de novos conceitos. Esses novos conceitos são modos de apanhar a realidade; e, para Platão, a realidade são as ideias. Como isso lhe foi possível?

A ideia de “Bem”, obviamente surge dos vários usos da palavra bom e bem, como “bem construído”, “bem planejado”, “bem e mal não se misturam”, etc. De modo semelhante, a palavra bom em “homem bom”, “boa ação”, etc. Ora, o objetivo de Platão é atingir a ideia de Bem, isto é, um conhecimento do mundo inteligível por oposição à corrupção do mundo sensível. Nesse sentido, a noção de “ideia de” tem uma função decisiva, pois não se trata deste ou daquele bem, nem desta ou daquela bondade, mas da ideia que reúne em si o múltiplo e as diferenças. E o supra-sumo das coisas boas é a ideia de Bem. Esse novo emprego da palavra “ideia”, portanto, mostra a habilidade de Platão em forjar conceitos que permanecerão na base da nossa forma de pensar até hoje.

O que, porém, quer dizer “*ideia*” (εἶδος / eidos)? O significado usual dessa palavra e o modo como Platão a usa parecem criar um paradoxo, pois na língua grega ela está relacionada à visão, isto é, “eidos” significa “forma”, “imagem”, “aspecto” e “figura”. Possivelmente, Platão já operava a partir do significado de “figura” mais refinado dos geômetras, isto é, ela é um recorte sobre um plano.

As formas geométricas do triângulo e quadrado, por exemplo, são recortes distintos que inscrevem em si um conteúdo determinado. As figuras geométricas, diferentemente das imagens enganosas da visão empírica, são figuras ou ideias mais precisas. À distância um tijolo pode parecer um cilindro, uma pirâmide egípcia parece um cone, mas, enquanto figuras geométricas, elas são rigorosamente distintas e claras. Assim são as ideias que reúnem em si a multiplicidade informe à simples visão. E, na arquitetura ideal, para além das figuras geométricas, destaca-se, como veremos, a ideia de Bem.

Para saber mais sobre a noção de “*idéia*”, veja em HEBECHE “*O escândalo de Cristo*”, 2005, p. 228 a 238.

Com a habilidade em lidar com esses novos conceitos, a ontologia de Platão vai além do *Mênon* podendo, então, retomar a noção de opinião, mas agora desde uma ciência mais desenvolvida que lhe permite ampliar ainda mais o fosso entre o inteligível e o sensível. Para melhor ilustrar essa argumentação, o filósofo ateniense concebeu a “alegoria da caverna”. Nela há um desdobramento da oposição parmenídica e pitagórica entre o ser e o não-ser, entre a verdade e a opinião. Mas isso foi feito de modo tão notável que, para Heidegger, determina até hoje a “essência da verdade”, isto é, aquilo que entendemos como o que caracteriza a verdade enquanto tal. A verdade como “*ideia*”, e esta como a representação da realidade (HEIDEGGER, 2000, p. 197). A verdade como razão, certeza e esclarecimento. A verdade como luz, a falsidade como trevas.

3.2.1 A ALEGORIA DA CAVERNA

No diálogo *Mênon*, Platão mostrara que não é possível ensinar o que é virtude quando não se sabe o que ela é. Ou seja, só se pode ensinar algo quando se tem a posse da sua essência. E, por conseguinte, ninguém estaria autorizado a ensinar o que não sabe. Em *A República* (Πολιτεία), o cenário é totalmente distinto,

pois aí tem-se a ciência de algo ainda mais importante do que a virtude, ou seja, a essência de todas as essências; a essência que faz com que tudo o que há de bom e virtuoso exista: a ideia de Bem. Mas, mesmo que ela tenha aspectos divinos, não é dada nem pelos deuses, nem pela natureza. Ela é dada pela educação ou formação do homem (παιδεία). Ou seja, “natureza do homem” está na sua formação. É a formação que decide o que é um homem. Diferentes formações, homens diferentes.

Desse modo, como já destacamos, a pirâmide da cidade ideal é feita por três tipos básicos de educação. Seu critério é o maior ou menor domínio da ciência. Os camponeses, comerciantes, artesãos tem uma formação mais grosseira que corresponde às partes inferiores do corpo como o aparelho digestivo e o “assoalho pélvico”, os guardiões tem um saber mais rigoroso e aprimorado, pois dominam a geometria e a coragem, que corresponde à parte do corpo onde situa-se o coração, enquanto que os filósofos, por dominarem a dialética, têm o mais alto saber: a ideia de Bem, que corresponde à cabeça. E é desde esse conhecimento supremo que pode-se alcançar a essência da *politeia*, pois as educações parciais exigem uma formação que diz respeito ao todo. É, mais uma vez, a conhecida metáfora de que cabeça governa o corpo.

Essa unidade da diversidade tem diferentes exigências intelectuais, pois, para Platão, o maior esforço é sempre o da inteligência, destaca-se sobretudo a árdua tarefa teórica da alma escapar da prisão do corpo. E isso não é dado num arrebatamento, mas num paciente treinamento físico e principalmente intelectual. Esse esforço tem a ver com a rememoração da ideia de Bem, pois só se chega a ela por que, a rigor, ela já sempre esteve lá, encadeando a arquitetônica do mundo das ideias que lhe são mais afins e que, como veremos, é o único mundo real. E esse assunto diz respeito principalmente à formação do filósofo.

Para melhor explicitar isso, Platão nos convida a pensar a “**natureza do homem**”; isto é, a condição em que a sua alma está aprisionada pelo corpo, assim como a cidade está aprisionada pelos demagogos e pela plebe ignorante. Ele nos convida, então, a imaginar que a vida do homem neste mundo errante e enganoso assemelha-se a de alguém que está dentro de uma caverna escura. E o

que é pior: crê que esse é o único mundo verdadeiro. Por isso, só através de um paciente esforço poderá sair para fora da caverna e, depois, na tentativa de salvar seus semelhantes, terá novamente de voltar a ela. Portanto, tem-se aí um duplo movimento de dialética ascendente e descendente. Neste trecho do livro, Sócrates dialoga exclusivamente com o atônito Glauco.

Imaginem, diz Sócrates, uma caverna subterrânea. A sua entrada é larga e aberta à luz do dia. Dentro da caverna há homens que desde a infância têm as pernas e o pescoço amarrados em postes de tal modo que não conseguem mover nem mesmo a cabeça, só podendo, portanto, olhar para a frente. Atrás deles, a uma certa distância e num estrado superior, arde uma fogueira. Entre a fogueira e os postes, onde os prisioneiros estão amarrados, ergue-se um muro que serve como um tabique semelhante a esses pequenos palcos que os titereiros usam para o seu teatro de marionetes. Nesse estrado homens movimentam-se carregando uma grande variedade de utensílios, como estátuas, figuras de animais esculpidas em pedra, escudos, lanças, cadeiras, mesas, etc. Entre esses homens, há alguns que conversam e outros que caminham em silêncio.

Para Glauco, Sócrates pinta um quadro estranho, com prisioneiros não menos esquisitos; mas logo é advertido que não há aí nada de extraordinário ou insólito, pois esses “homens são como nós”. Isto é, somos, desde o nosso nascimento, semelhantes a esses homens que nada mais viram na vida nem de si nem dos seus companheiros outras coisas que não fossem as sombras projetadas pelo fogo na parede à sua frente. Suas cabeças presas os impediram, inclusive, de conversarem entre si. Vêem apenas sombras e escutam apenas ecos de vozes; mas, mesmo se pudessem conversar entre si, julgariam e falariam apenas segundo as sombras que têm diante de si. O assunto da sua possível conversa seriam as sombras e o eco de suas vozes. E, não tendo acesso a outra realidade, tomariam essas sombras como a única realidade, ou, pior ainda, pois como o que vêem são apenas sombras de utensílios, atribuiriam realidade apenas às sombras; isto é, sem acesso às coisas mesmas, tomariam as sombras dos objetos fabricados como se fossem as coisas mesmas. A sombra do martelo, como o martelo mesmo; a sombra de um cachorro, como o próprio cachorro, e assim por diante.

Imagine, continua Sócrates, o que aconteceria se fossem soltos de suas amarras e curados do seu entrechecimento? Como estão, desde a infância, presos no escuro, empedernidos na mesma posição, sentir-se-iam como que forçados a levantar, virar o pescoço e, com maior dificuldade ainda, caminhar em direção à luz da fogueira. As dores intensas desses movimentos são acrescidas da dificuldade de ter a vista ofuscada, pois estavam acostumados a ver apenas tênues sombras. E que aconteceria se lhes dissessem que passaram a vida vendo apenas sombras e que, agora, com os olhos voltados para os utensílios iluminados diretamente pela fogueira, tinham uma visão mais correta e nítida das coisas? E mais ainda, se lhes fossem apontados utensílio por utensílio e lhes pedissem para defini-lo com precisão, o que aconteceria a esses homens acostumados à penumbra? Eles certamente teriam grandes dificuldades e ficariam tão embaraçados que considerariam que o que viam antes era tranquilamente mais verdadeiro do que os utensílios que agora lhes são mostrados.

Imagine, então, se um homem desses fosse obrigado a olhar a própria luz da fogueira o quanto doer-lhe-iam os olhos e se lhe turvaria ainda mais a visão? Sua tendência seria a de desviar a vista, acostumada ao seu mundo sombrio, voltando-se outra vez àquilo que via sem maiores incômodos. Imagine algo ainda pior para esse homem entrevado. O que aconteceria se ele fosse forçado a escalar a subida íngreme da caverna e arrastado à força para ver as coisas iluminadas pelo próprio sol? Ele certamente sofreria e indignar-se-ia ainda muito mais. E pior ainda, seus olhos ficariam tão ofuscados que, num primeiro momento, sequer poderia discernir as coisas agora consideradas mais verdadeiras. Só depois de habituar-se à nova situação poderia ir saindo de seu ofuscamento para ver as coisas com nitidez.

Nesse habituar-se veria primeiro as sombras, depois as imagens dos homens e das outras coisas refletidas na água e, finalmente, as próprias coisas. À noite, com a vista mais afeita às sutilezas e aos detalhes, ele poderia contemplar o brilho da lua e das estrelas mais distantes. Mas o grande feito a que ele é forçado, como que obrigado a fazer, é, sem nenhum reflexo na água, contemplar o próprio sol, tal como ele é. E, como não é possível ver uma luz mais

intensa, ele volta-se novamente para as coisas e vê-se obrigado a reconhecer que tudo o que é visto apenas reflete a luz do sol e que, portanto, é o astro-rei que governa o mundo visível e que, inclusive, é a causa daquilo que via-se dentro da caverna, e que mesmo as chamas da fogueira dependem dele para brilhar. Ou seja, até as vagas sombras projetadas na parede da caverna são originadas pela luz do sol, sem ele tudo estaria na mais completa escuridão.

Depois de todo esse esforço e sofrimento, o homem da caverna chega a essa verdade e é libertado por ela. E, não mais desejando ocupar-se das ações humanas, teria uma alma purificada e iluminada que preferiria ficar nas alturas livre, leve e solta de toda ignorância e maldade. Deslizaria sem a resistência dos desejos, das imagens ruins, dos maus cheiros, das coisas nojentas e asquerosas. Esse estado, porém, ainda não é totalmente puro, pois o homem liberto, quando já não se sente obrigado a mais nada, lembra-se, então, dos seus companheiros que continuam presos no mundo das sombras. Como poderia comprazer-se na liberdade sabendo que eles continuam lá embaixo na escravidão? Não lamentaria a sua triste condição? Não procuraria ensinar-lhes também o caminho da saída? E como faria isso senão descendo novamente? Mas o que acontece àquele que sai da luz do sol e entra num lugar escuro? Não sofre ele também um ofuscamento? Por algum tempo, antes de habituar-se à escuridão, não andaria ele às cegas e tateando? E até adaptar sua visão deturpada não seria objeto de gozação e zombaria? E não achariam que, ao sair da caverna, teria ficado ele próprio cego? E, numa clara alusão à morte de Sócrates, algo de pior aconteceria: “E não matariam, se pudessem, a quem tentasse libertá-los e conduzi-los para a luz?” (Re 517b).

Embora o recado da alegoria da caverna até aqui já seja bastante compreensível, pode-se todavia continuar indagando sobre o seu sentido. O que quer dizer essa linguagem figurada?

Platão mesmo encarrega-se de explicar. Para isso, retoma o fim do **livro VI** onde já havia feito uma descrição prévia da alegoria, pois a saída da caverna para a luz e a contemplação das coisas lá fora representa a ascensão da alma em direção ao mundo inteligí-

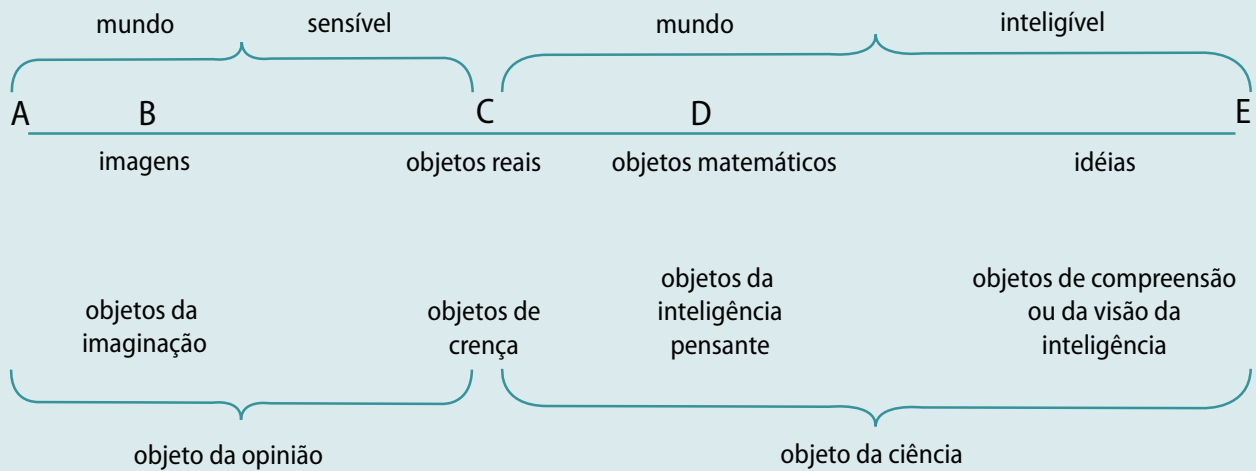
vel. **O sol é o ápice da luz no mundo visível, assim como a ideia de Bem é o máximo no mundo inteligível.** Mas aqui a comparação da idéia de Bem e do sol termina, pois a alegoria que invoca a luz solar é ela própria também concebida desde a ideia de Bem. Portanto, Platão vai além do astrônomo que acredita ser o sol a causa de tudo o que existe, inclusive do lusco-fusco no interior da caverna. Nada disso. **É a ideia de Bem que é soberana e todo ente depende dela. Ela é a causa, isto é, a explicação de tudo o que é ente; sem ela nem mesmo a luz sensível existiria, sem ela não se seria capaz nem mesmo de distinguir as tênues imagens na parede da caverna.**

A ideia de Bem, no mundo inteligível, é afigurada pelo sol no mundo sensível, mas esta comparação ou figuração é feita a partir do mundo inteligível. Ou seja, se alguém acreditasse que a realidade é dada pelos sentidos e, principalmente pelo sentido da visão otimizado pelo sol, isto ainda só seria possível devido à ideia de Bem. E isso mostra que, recorrendo aos dados dos sentidos, e sem a dialética não se conseguiria sair do mundo da caverna.

Uma **teoria do conhecimento** que se baseasse nos sentidos seria extremamente deficiente e desceria praticamente ao nível do senso comum. O homem da caverna acredita estar vendo a mesa, a cadeira, o livro, a faca, enfim, utensílios fabricados, sem suspeitar que o que vê são apenas imagens depauperadas das ideias; ele vê apenas imagens de entes fabricados, mas não os entes em si mesmos; portanto, tudo o que vê, sente, escuta, degusta e toca são apenas sombras das ideias. Preso a essas sombras como se fossem os entes mesmos, ele sequer desconfia que a única realidade são as ideias. Tomou a aparência pela essência e reage com indignação a quem tenta demovê-lo da sua segurança ilusória.

O filósofo e o homem da caverna têm uma relação conflituosa, pois, desde a ciência do Bem, o senso comum é uma loucura, e vice-versa. Mas até isso só pode ser entendido pela ciência. Isto é, a oposição entre o mundo inteligível e o sensível só poderia ser explicada pela ciência do Bem. Que outra ciência poderia fazê-lo? O homem da caverna crê estar pisando em solo firme, mas anda de cabeça para baixo; do ponto de vista da ciência, seu mundo está invertido. Por isso, a metáfora: vê sombras como se fossem luzes e estas como se fossem sombras.

Platão, no livro VI, expusera sumariamente sua doutrina a respeito desses dois mundos, traçando paralelos e comparações entre eles. Assim como sem o sol não haveria vida no mundo sensível, sem a ideia de Bem não haveria vida no mundo inteligível e, por conseqüência, no mundo sensível. O mundo sensível é feito de miragens de ideias. Essa comparação pode ser expressa pela seguinte analogia:



É importante ter em conta que se trata apenas de uma alegoria, pois, a rigor, até o mundo sensível depende da **ideia de Bem**. A representação poderia ser também entendida assim: {[(mundo sensível) iluminado pelo sol] mundo inteligível}iluminado pelo Bem.

A alegoria da caverna nos ajuda a entender a analogia, mas, do mesmo modo, esta pode agora nos ajudar a esclarecer por que o filósofo recorreu à linguagem figurada. E, como estamos mostrando, já se está longe da distinção parmenídica entre o ser e o não-ser, ciência e opinião, pois a arquitetura da ontologia platônica é mais complexa. Agora é possível distinguir melhor os âmbitos da ciência e da opinião. O caminho de Larissa ficou bem para trás.

Segundo o relato da alegoria, o sol é a origem de tudo o que se vê, inclusive das chamas da fogueira e das suas bruxuleantes figuras ou imagens projetadas na parede em meio à penumbra da caverna; mas também vimos que, tanto na subida como na descida do filósofo à caverna, há estágios de adequação em que a visão vai lentamente se adaptando à luz ou à escuridão, vendo não os entes em si mesmos, mas apenas seus reflexos na água; ou seja, nesse momento, em que

nem a luz nem a escuridão são plenas, é possível, porém, ver algo; não a cadeira mesma, mas imagem da cadeira, não a mesa em si mesma, mas a imagem dela etc. **Ou seja, não se pode dizer que elas são os entes mesmos, mas tampouco se pode afirmar que elas são meras ilusões e falsidades. O que quer dizer Platão com isso? Qual é o estatuto ontológico daquilo que não é ente nem não-ente?**

Para explicitar isso, Platão criou a imagem de uma linha em que outra vez estabelece a analogia entre os diversos graus de conhecimento, pois quanto mais clara é uma imagem refletida na superfície da água mais ela participa da luz do sol, assim também quanto maior for o conhecimento, maior será sua participação na ideia do Bem. A linha é dividida em dois segmentos e estes subdivididos em outros dois segmentos menores. O primeiro representa o **mundo sensível** e seus subsegmentos representam as imagens e os objetos reais, as imagens seriam objetos da imaginação e os objetos reais seriam objetos da crença, e este seria o âmbito da opinião.

O outro grande segmento corresponderia ao **mundo inteligível**, dividido, por sua vez, em dois segmentos, a matemática e as ideias, a matemática seria objeto da inteligência (*dianoia*) e as ideias, por sua vez, seriam objetos de uma inteligência superior que trata do todo (*dialética*).

Há, portanto, na imagem da linha uma hierarquia de saberes divididos em dois grupos, aqueles que são objeto da opinião e aqueles que são objeto da ciência. Entre estes últimos, o conhecimento matemático ainda opera por hipóteses e suposições, mas a ideia de Bem é não-hipotética, isto é, todo o conhecimento depende dela, mas não há nenhum conhecimento que lhe seja superior.

A rigor, a ideia de Bem, sem qual nada pode ser conhecido, ela própria não pode ser conhecida; assim como o sol que tudo ilumina no mundo sensível, ele mesmo não pode ser iluminado por nenhum outro astro. Ou seja, não se pode olhar diretamente para o sol, não se pode também dar conta da ideia de Bem, pois além dela, não há mais hipóteses e conjeturas, não há nada mais para concatenar (Re 510a-511d). Isso pode ser entendido melhor com o seguinte esquema da linha subdividida entre os graus ascendentes do conhecimento.

Nessa analogia, mais detalhada, fica claro como o mundo sensível, ou da opinião (δόξα) (AC), está para o mundo inteligível, ou da ciência (CE), assim como os objetos da imaginação (AB), estão para os objetos reais da crença (πίστις) (BC), e, os objetos da matemática (CD), estão para as ideias (DE). Ou seja, $AC/CE = AB/BC = CD/DE$ (PIETRE, 1989, p.35):

Obviamente, não há uma ciência da opinião. Ou, em outras palavras, lidando apenas com o âmbito da opinião e seus objetos não se pode fazer ciência. Embora, no âmbito da opinião, a crença nos objetos ou utensílios seja importante para as atividades da grande maioria dos homens (artesãos, comerciantes, agricultores etc.), a ciência mesma começa com a matemática, isto é, com os objetos da matemática. Portanto, não havendo ciência no mundo da opinião ou sensível, a educação, aquilo que pode ser ensinado, teria de começar com a matemática.

Se no *Mênon* não se tratava de ensinar, mas de questionar, agora, Platão, de posse da ciência do Bem, pode formular uma concepção geral de educação, baseada principalmente na formação dos guardiões e dos filósofos. Já chamamos a atenção que, para Platão, em *A República*, a liderança da cidade ideal não se constitui pela política ou pela retórica, mas pela educação. Para tirar os homens da caverna em que vivem é preciso educá-los. Mas a educação perde o caráter sofisticado e retórico para adotar tons militarizados.

De posse da ciência do Bem, Platão pode mostrar o caminho que, aliás, só pode ser trilhado por aqueles que desde a mais tenra infância demonstram apreço e curiosidade pelo saber e já começam a dominar as matemáticas, isto é, aquela ciência que é rejeitada pela grande maioria dos alunos. “*Aqui só entram geômetras*”. A formação, portanto, começa na infância por que as crianças tem tanto a espontaneidade para as brincadeiras como o espírito aberto para o aprendizado das ciências, pois, para Platão, “é mais fácil o velho correr do que aprender” (Rep 536b).

A porta de entrada para essa ciência é **artimética**. Com ela, aprende-se a calcular, sem recorrer aos sentidos. Platão realiza, então, uma militarização da matemática, pois embora nem todo o

guardião seja filósofo, não há como ser filósofo sem antes ter sido guardião. Uniu, desse modo, a filosofia ateniense com a rígida formação militar espartana.

É interessante observar que Platão também pensa no treinamento militar do ponto de vista da **ginástica** e da **música**, pois o corpo, na juventude principalmente, deve ser bem constituído e harmônico. Mas, como a ginástica lida com a formação e decadência do corpo, está, todavia muito longe da “ciência procurada” (Rep 520d). E o corpo tem de ser submetido à razão, se quiser levar mais longe o controle dos instintos. No entanto, a ciência procura o ser e, para Platão, ser e Bem são mesmo, ou seja, a ciência deve andar na direção da ideia de Bem, por isso a formação mais importante é a intelectual. **Essa formação exige talento da inteligência e submissão dos instintos.**

A matemática faz parte da “astúcia da razão”, pois seu estudo exige concentração e desprendimento dos prazeres e desejos. No domínio do cálculo, independente dos sentidos, mostra-se a verdadeira utilidade da aritmética que é a de **“atrair a alma para a essência”**. O passo seguinte é o conhecimento da **geometria**, pois os guardiões devem dominá-la se quiserem colocar seu exército e sua frota em formação de combate. Assim, **sem o domínio desses setores da matemática, não se poderia formar um general.**

Essa ciência, por sua vez, não serve apenas para comandar exércitos, pois é ainda mais útil à medida que “facilita a contemplação da ideia do Bem”. As figuras geométricas como a reta, o ponto, o quadrado, o triângulo são eternas, fixas e imóveis. Esse “conhecimento do que já existe sempre” ajuda a contemplar a essência. As ciências, porém, vão além, como a geometria espacial e, mais elaborada ainda, a astronomia.

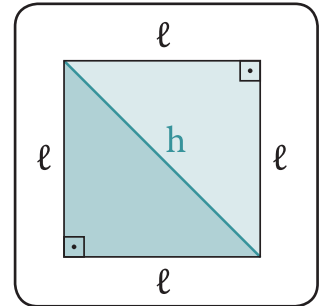
Vemos as estrelas, mas o seu movimento perfeito é o que menos pode ser visto; esta ciência tem por objeto o ser e o invisível. Mas qual é a ciência que pensa todas essas ciências? Qual é a ciência que se pergunta pela essência da matemática e da astronomia? Qual é ciência que pensa suas diferenças na hierarquia do saberes? A resposta só pode ser a ciência que dá unidade a todas as outras:

a dialética. O objeto da dialética é a ideia de Bem. O número dos que a dominam é reduzidíssimo. Eles são os filósofos. E assim se entende que tudo aquilo que nas outras ciências se avançava “por hipóteses” ou “conjeturas” levava ao mais importante de todos os empreendimentos, a formação do filósofo.

Enquanto “dialética”, a recordação alimenta-se do debate e do diálogo produtivo. Tudo o que, a muito custo, nas outras ciências era lembrado, levava à recordação do mais importante: a ideia de Bem. Sem ela, as recordações seriam apenas delírios em meio às trevas. E as ciências não serviriam para nada. E aqui Platão distingue-se dos filósofos matemáticos, pois, em seu tempo, já se sabia que o “**irracionalismo**” também existia na matemática.

Um dos exemplos mais famosos pode ser encontrado na aplicação do **Teorema de Pitágoras**. Tendo-se um quadrado com lados iguais a um, segundo Pitágoras, o quadrado da hipotenusa (h) deve ser igual a soma dos quadrados dos catetos; assim $h^2 = 1^2 + 1^2$, isto é, $h^2 = 2$, mas a raiz quadrada de 2 é 1, 414213562..., ou seja, é irracional, inexata até ao infinito e, portanto, imperfeita. Outro exemplo também provém da matemática grega; trata-se do número mais famoso do mundo, o π (pi). Esse número é tão estranho e curioso que passou ser representado por uma letra; ele resulta da divisão do comprimento de uma circunferência pelo seu diâmetro, o que dá “aproximadamente” 3, 1416... até o infinito. Ou seja, considerando a figura “perfeita” dos círculos, a divisão dos seus perímetros pelos seus respectivos diâmetros dava como resultado universal um **número irracional**.

Desde Arquimedes que conseguiu demonstrar até a quarta casa decimal, passando por Ludolf van Ceulen, que, na era moderna, dedicou a vida inteira à caçada desse número, até os supercomputadores atuais que já calcularam milhões de casas decimais, o π continua infiltrando-se explicita ou clandestinamente no cálculo matemático e na pesquisa científica. Desde os tempos da filosofia clássica grega ele desafia a inteligência humana. Ora, **nada é mais oposto ao perfeccionismo do pensamento grego que o infinito**, pois o indefinidamente inacabado não pode ser verdadeiro, simplesmente por que, para eles, a verdade coincide com a perfeição.



A diagonal h divide o quadrado ($l = 1$ cm) em dois triângulos retângulos congruentes. Desta maneira podemos definir que:

$$h^2 = l^2 + l^2$$

$$h^2 = 2l^2$$

$$h = \sqrt{2l^2} \rightarrow h = \sqrt[2]{2l^2}$$

$$h = l\sqrt{2} \rightarrow \text{se } l = 1$$

Então:

$$h = 1\sqrt{2} \rightarrow h = \sqrt{2}$$



A irracionalidade de π foi demonstrada matematicamente em 1961 por Johann Heinrich Lambert, matemático francês radicado na Alemanha.

E a perfeição é fixa e não um calcular que se processa interminavelmente. As idéias são eternas e, por isso, perfeitas; os números irracionais são infinitos e, por isso, imperfeitos. A matemática é uma ciência superior, mas, como mostram os exemplos dos números irracionais, ela não pode tratar da perfeição em si mesma. No mundo das ideias não há aproximação, mas exatidão. Por isso, a filosofia é mais perfeita do que a matemática, pois, como disse Parmênides, “a verdade é bem redonda”.

Mas essa metáfora serve agora para expressar a ciência do ser e não a matemática. Ela também poderia ser uma boa metáfora para a ideia de Bem, isto é, para a ideia mais harmoniosa, mais perfeita e mais bela. E, mais uma vez, tem-se de salientar que tudo isso só pode ser dito por que quem recolhe e supera os ensinamentos da matemática é a dialética.

Ao orientarem-se pela dialética que tem como meta a ideia de Bem as ciências particulares prestam-se à educação justa. Ou seja, não há como ser justo sem uma devida formação. É uma justiça distributiva. O sapateiro justo é aquele faz um bom sapato, o camponês é justo quando domina a arte do plantio, o guardião justo, o que domina a matemática e arte da guerra, e o filósofo justo aquele que domina corretamente a dialética. Descer à caverna é basicamente ensinar isso. No entanto, descer à caverna não é uma arte fácil. O filósofo pode ser morto, como Sócrates. Mas chamamos a atenção do quanto, nesta obra, Platão já se afastara do seu mestre. Até mesmo a figura do filósofo mudou bastante. Sua formação militar não é um mero acaso. Ele voltará armado com a razão e a espada.

A caricatura que Nietzsche fez de Sócrates como o polichinelo que foi levado a sério, como o criminoso decadente, aquele que sacrificou os instintos pelo proselitismo da razão, que ironicamente seduzia a todos, e que, mesmo sem nenhuma beleza física – baixinho, gordo, barrigudo e de nariz chato – representava o máximo do sedutor. O “grande erótico” que, ironicamente, aprisionou os sentidos. Pois, “tudo nele era exagerado, bufão, grotesco, tudo ademais pleno de segundas intenções, de subterfúgios” (NIETZSCHE, 1976, p.19).

Ora, essa imagem tem pouco a ver com o filósofo da cidade ideal. É claro que Nietzsche não pode aceitar um debate “dialético”, pois, nas suas próprias palavras, entraria no jogo de Platão e teria que provar que o que diz não é apenas insensatez e idiotice. Mas, se é certo que Platão submeteu os instintos à razão, não é menos certo que o fez concebendo uma imagem bem distinta de filósofo. O filósofo da cidade ideal tem o aspecto de um jovem general bem mais preparado do que o “ingênuo” Sócrates histórico, que mais se parece a um profeta desarmado.

Como vimos, **nem todo guardião é filósofo, mas é necessário que todo filósofo tenha a formação matemática e ginástica do guardião.** Ou seja, de posse da **ideia de Bem**, o filósofo teria de descer à caverna para impor a **verdade e a justiça**. Embora, nenhuma criança seja obrigada a aprender matemática à medida que se desenvolve a sua formação maior será sua inteligibilidade da ordem piramidal da cidade, onde os que pensam governam. A razão tem de impor-se, mesmo com o uso da força. Pois, em sua volta à caverna, o sábio agora está prevenido e preparado.

Governar é coisa séria. O novo filósofo já não aceita paciente e ironicamente, como o Sócrates histórico, a gozação e a zombaria da plebe ignara, que pode levar até mesmo ao seu assassinato. Não mais se trata, portanto, de um velho lerdo e inútil, mas de alguém que não só é versado na dialética, mas capaz de impô-la com o treinamento da formação militar. **O filósofo une agora a razão e a espada.** O problema é que essa nova imagem do filósofo está em conflito com a ontologia que a originou. A dificuldade para descer está no engessamento da ontologia na imobilidade da ideia.

O obstáculo para a descida à caverna, portanto, não estaria, a rigor, na nova imagem do filósofo, mas na ontologia que a sustenta. Quais são os fundamentos ontológicos dessa imagem? Ora, aqui a imagem dinâmica do novo filósofo entra em conflito com o mundo das ideias fixas. Como conciliá-los? Como se pode, desde o mundo inteligível, tratar do mundo sensível? Como unir a razão suprasensível e a espada sensível? Qual a relação entre ciência e opinião? Como superar o estranhamento radical entre esses opostos?

Na **ontologia** de Platão, expressa na alegoria da caverna, um fosso enorme havia sido aberto entre esses dois âmbitos dos entes. Mesmo recorrendo a uma arquitetônica mais detalhada e complexa, **o dua-**

lismo ontológico entre ente e não-ente acentuara-se desmesuradamente. Ou seja, a ontologia platônica permanece todavia em dívida com a de Parmênides, onde um abismo separa ciência e opinião, ser e não-ser.

Heidegger afirma que “fora da caverna a sofia (sabedoria) se transforma em filosofia”, (HEIDEGGER, 2000, p. 196), isto é, a **filosofia é uma amizade dirigida às ideias. A filosofia tornou-se familiar ao mundo das ideias (HEIDEGGER, 2000, p.196). O mundo das ideias tornou-se a querência ou a terra natal da filosofia.**

Para Heidegger, ao sair da caverna o filósofo tornou-se livre, passou a transitar num âmbito livre. Mas, no fim do seu percurso, quem pode afirmar que sua adesão ou adequação ao mundo das ideias é um trânsito livre? Não é o mundo das ideias o lugar mais imóvel e fechado? Heidegger pretende dizer que a filosofia tornara-se “metafísica”, mas, para o próprio Platão, essa amizade também tornara-se suspeita. Pois que tipo de querência haveria na rigidez autossuficiente da ideia? Que querência seria essa onde já não se escutam as vozes do diálogo? Que querência é esta regida pela ideia que vê tudo, mas que não pode ser vista? Que lugar é esse onde a verdade não deixa espaço algum para a opinião? Que querência é essa onde tudo é obrigação e nada mais dádiva? Ao contrário do que dá a entender Heidegger, a Platão não passara despercebido que essa seria uma prisão perfeita. **O filósofo, que libertara-se das amarras do mundo sensível, tornou-se prisioneiro no mundo das ideias.**

Já na alegoria da caverna havia um duplo ofuscamento. A cegueira na escuridão e no olhar-se diretamente para o sol. A ignorância do mundo sensível e o não mais poder saber no mundo inteligível. Se quisesse pensar a ideia de Bem ter-se-ia de ir além dela, mas isso seria ir até o infinito. Mesmo assim, o conhecimento não-hipotético da ideia de Bem era provocador. No livro VI de *A República*, Platão considerou a possibilidade de “ir para além do ser”. Ou seja, mesmo que nessa obra a ontologia tenha alcançado o maior desenvolvimento, ele já desconfiava que uma doutrina rígida sobre o ente não estaria isenta dos graves problemas do dualismo ontológico. Ou seja, se a ideia de Bem não oferecesse maiores problemas, tampouco haveria motivos para continuar o debate filosófico. Mas, caso os houvesse, como saber disso sem o debate filosófico?

A acentuação do **dualismo ontológico** tendia a tornar o diálogo filosófico algo praticamente impossível, pois não há como voltar à caverna sem que a ciência pague um alto preço. Na caverna, as ideias se desvanecem e perdem o brilho.

Em *A República* e no diálogo *Fédon* escrito na mesma época, as exigências do ideal de pureza chegam a um ponto tal que, desde o inteligível, não há mais como dialogar ou escrever, pois os signos lingüísticos fazem parte do mundo sensível e, portanto, dependem dos olhos e dos ouvidos. Para libertar-se deles, a alma precisa ir além da linguagem. Para manter a pureza do mundo inteligível não resta à alma outro caminho senão o de recolher-se em si mesma. E, nessa sublimidade, manter-se num diálogo silencioso consigo mesma. A dialética, que começara no diálogo vivo, termina no silêncio. Mas, como os conceitos utilizados por Platão, ao fim e ao cabo, partiram do solo áspero da prática da linguagem, o castelo de pureza do Bem, não resistiu por muito tempo.

A rigidez da dialética - **a verdade como correção e adequação à ideia**: - não havia ainda silenciado por completo as vozes do diálogo. Lembremos que a alegoria da caverna é um relato feito por Sócrates a Glauco e, como tal, está vinculado ao cenário discursivo. As metáforas visuais que cristalizaram a “essência da verdade como correção e nitidez das ideias” surge de um fundo dialógico. As vozes do diálogo tendem a ser encobertas pela univocidade da dialética, mas esta não consegue aplacar por completo a errância da alma humana em seu trânsito entre o mundo das ideias e o mundo sensível.

A errância não é a mera negatividade de um erro, mas uma luta entre a tendência para luz e a tendência para as trevas. Essa errância, expressa pelo diálogo, perturba a dialética platônica. Se a dialética deu um passo importante ao direcionar o homem para fora da rudeza do mundo sensível, agora lhe é preciso libertá-lo das amarras do mundo suprassensível.

A pirâmide da cidade ideal não era um bloco tão monolítico assim. E Platão, que já havia reconhecido indícios das suas fraturas ontológicas, volta a enfrentá-las na idade madura. A sua autocrítica, porém, não resultou de uma atividade solitária; certamente esses problemas foram debatidos com vivacidade na Academia e fora dela. E o filósofo ateniense teve de continuar buscando res-

postas. Um dos momentos mais marcantes da sua trajetória é o livro *O Sofista* no qual, com o “gigantesco confronto sobre o ser”, o filósofo coloca em questão o seu próprio pensamento. Nesse livro, ele reavalia a ontologia parmenídica, um dos pilares da sua filosofia, mas também a origem de muitos dos seus problemas.

Tem-se aí um primoroso documento da dialética platônica às voltas consigo mesma. Essa exigência de pensar, inclusive contra si mesmo, mostra, como veremos, que, para o filósofo ateniense, aprender a morrer não é coisa fácil.

3.3 O SOFISTA

“... pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ser’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, estamos perplexos e em aporia”. Sof. 244a

Neste tópico trataremos de um diálogo da velhice de Platão. Ou seja, de uma época em que o filósofo longevo começou a discutir os fundamentos da sua ontologia expressa na doutrina das ideias. Mostraremos que não é possível combater o sofista a partir de uma separação absoluta entre o ser e o não-ser. Com isso, mostraremos também que, embora o filósofo não possa converter-se em sofista, não pode existir sem ser, de algum modo, sofístico. O filósofo, como o sofista, tem também que ser hábil na arte do discurso.

O diálogo *O Sofista* foi escrito numa época da vida de Platão em que se combinavam acirrados debates acadêmicos e desilusões políticas. ***Gigantescos combates sobre o ser, grandes desilusões sicilianas. Como realizar a ideia no mundo flutuante das opiniões? Como realizar a cidade ideal no mundo instável da vida política?*** Esta é a situação de Platão no começo da sua velhice. Longevidade, aliás, que lhe permitiu debater consigo mesmo, isto é, aperfeiçoar a sua ciência corrigindo suas aporias acentuadas pelo dualismo ontológico.

Para saber mais sobre as desventuras políticas de Platão em Siracusa, veja a famosa carta escrita por este filósofo intitulada: “Sétima Carta”, in Diálogos; Trad. Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, 1975, p.137-167. Eis uma síntese da doutrina filosófica de Platão.

Esse diálogo faz parte de um grupo onde cruzam-se temas semelhantes, como *O Político e Parmênides*. Como está fora do nosso propósito uma exposição geral da obra de Platão, trataremos aqui dos momentos mais importantes dos seus combates ontoló-

gicos tais como são relatados em *O Sofista*. Já o seu nome chama a atenção, pois depois de haver mostrado o caminho das ideias e de haver-se afastado ao máximo da figura dos sofistas, Platão lhes dedica um diálogo. Isto é, a experiência em debater com esses homens não terminara. Ainda é preciso caçá-los.

O assunto desse diálogo, por um lado, não está muito mais distante das preocupações sofísticas, pois, na Academia, ainda reverbera o dito gorgiano de que o ser não existe, que se existisse não poderia ser conhecido e que, se fosse conhecido, não poderia ser comunicado. Por outro lado, o que mais calara fundo aí fora a afirmação de Parmênides de que o ser é e o não-ser não é.

Do ponto de vista platônico a questão é: **como caçar o sofista sem que a ideia se desvaneça em mera opinião? Como apanhar o sofista sem que o filósofo se torne parecido com ele? Mas como realizar a ideia sem que ela possa ser comunicada e, portanto, debatida?** A experiência da proximidade dos sofistas já se faz distante, mas não o que eles todavia representam. Ou seja, mesmo sem a presença viva e marcante de um Protágoras ou de um Górgias dos primeiros diálogos platônicos, a comunidade de sábios acadêmicos não dera o assunto por encerrado. E, como veremos, depois de terem sido preteridos com desprezo, agora os sofistas voltam com grande força e servem para que a filosofia se coloque ela própria em questão. Mas isso por que, em sua origem, esse assunto, não estava na sofística, mas nas **fraturas da ontologia** que, em grande parte, fora formulada como resposta a ela. E a base dessa ontologia radicalizada era parmenídica. E, neste diálogo, ela será novamente testada.

Os personagens desse diálogo são um **Sócrates** já bastante apagado, que cede a palavra a **Teeteto**, **Teodoro** e o “**estrangeiro de Eleia**”, isto é, um representante do pensamento de Parmênides e que, nas palavras de Teodoro, confirmadas por Sócrates, “é realmente um filósofo” e que, por isso mesmo, “se parece a um ser divino” (Sof. 216 a). Por aí já se tem, mais uma vez, uma noção da relevância do pensamento parmenídico na obra do filósofo ateniense. Sua presença reservada impõe-se de tal modo que mesmo os acadêmicos tendem a apequenar-se diante dela. Simples e comedido, ele, segundo Sócrates se contrapõe “a nós que somos fracos pensadores”. Essa fina

ironia, porém, não é dirigida aos sofistas, mas aos filósofos, especialmente àqueles mais renomados entre todos, os eleatas.

No início do diálogo uma questão já logo se coloca, pois, vindo de Eleia, o estrangeiro se parece a muitos que também são considerados “divinos”. Isto é, se parece àqueles que, como os sofistas, “andam de cidade em cidade” e são considerados, pelo juízo ignorante da multidão, como também pertencendo ao gênero divino. Entre esses viajantes há aqueles que parecem nada valer e outros que parecem valer tudo; entre eles há realmente aqueles que são filósofos e que “observam da altura em que estão, a vida dos homens de nível inferior”. No entanto, no “mundo da caverna”, a sua figura tende a confundir-se com outras menos louváveis, como as figuras dos políticos e dos sofistas. **Como, então, indaga Sócrates, pode-se distinguir o filósofo das outras figuras? Como o sábio estrangeiro é chamado em Eleia, isto é, de que modo o tratam na sua própria cidade? Como, na cidade de um dos pais da filosofia, Parmênides, reconhece-se um filósofo? Como saber que trata-se de um filósofo e não de alguém que apenas se parece com ele? E mais ainda: como lá se distinguiria entre o filósofo, o político e o sofista? Ora, o que é “reconhecer” ou “distinguir” senão “definir”?**

Assim ao nomear-se alguém como sofista, político ou filósofo se está nomeando ou designando três gêneros distintos. E, embora isso seja aparentemente fácil de ser entendido, não é tão simples dar a definição de cada gênero. Mas enquanto isso não for feito não se poderá caçar sofista nenhum, e tanto ele como o político e o filósofo continuarão confundidos na generalidade vazia do “divino”. Depois de haver introduzido assunto, Sócrates passa a palavra ao jovem acadêmico Teeteto que dialogando com o Estrangeiro de Eleia tenta, então, uma definição do sofista.

A “**caça ao sofista**” é, como veremos, uma tarefa difícil e penosa. Para isso, é preciso cercá-lo, o que deve ser feito aos poucos. Por isso, o método recorrido pelo Estrangeiro de Eleia é de avançar a partir dos exemplos mais simples para se chegar aos temas mais grandiosos. Por “**método**” deve-se entender esse andar à procura do mais verdadeiro. E nesse trajeto tem-se de recorrer aos modelos ou paradigmas mais fáceis de ser reconhecidos e incorporados à discussão.

Por exemplo, o pescador com anzol. Ora, pescar com anzol é uma arte que diz respeito mais a aquisição do que a produção. Isto é, a arte da produção é relacionada ao trabalho de fazer casas, móveis, enfim, utensílios. A arte da aquisição tem duas formas: a troca e a caça. A troca é, por exemplo, transações comerciais como trocar uma casa por um terreno, ou uma junta de bois por alguns escravos, transações comerciais de compra e venda, ou simplesmente a troca de presentes. A arte da pesca faz parte da arte da aquisição. A arte da aquisição, porém, está subdividida ainda em arte da captura e arte da caça. A arte da caça, por sua vez, envolve “tudo o que é feito às claras e com luta” (por exemplo, a caça de javalis e de escravos) e a arte que se faz com armadilhas que não envolve uma violência tão direta.

Nesse sentido, a pesca, empregando o anzol e a isca é uma arte que pertence à arte da caça. Com isso, o Estrangeiro “cercou o pescador”, ou seja, o definiu melhor, mostrando que a pesca com anzol é uma forma de caça. E esse é o procedimento que empregará para definir o sofista.

O exemplo do pescador não foi escolhido por acaso, ele já indica metodologicamente uma aproximação ao objeto de estudo: **o sofista**. Pois não há uma afinidade entre o pescador com anzol e o sofista? Não parecem ambos caçadores? O pescador com anzol diferencia-se da violência do pescador com arpões, do mesmo modo o sofista diferencia-se dos caçadores violentos, pois a sua arma é mais sutil e civilizada, **a persuasão**. A persuasão é a isca do sofista. Quem mordê-la ficará preso no anzol. Mas é uma isca cara, pois os sofistas só fisingam quem pode pagá-los. Sua caça é seleta. E temos assim uma primeira definição do sofista: **ele é um caçador interesseiro de jovens ricos**.

Empregando o mesmo método é preciso ir refinando a definição. É preciso ir avançando para aquilo que seria a verdade do sofista, ou seja, para a essência do sofista. Não seria essa a façanha que permitiria distingui-lo do filósofo e apanhá-lo? A partir da primeira definição, o Estrangeiro elabora uma segunda. Isto é, ele parte da distinção de duas formas de troca, uma é ato de apresentar e a outra é troca comercial.

A troca comercial é basicamente feita entre cidades e se chama “importação”. E se importa de tudo. Isto é, se importa coisas para o

corpo e para a alma. Alimentos corporais e espirituais. Trigo e azeite de oliva, bem como artigos para a alma que podem ser para seu divertimento, mas também para “estudos mais sérios”. Assim como há comerciantes que vendem diversão como teatros de fantoche e pantomima, há comerciantes que vendem por atacado as ciências. São como os vendedores de livros e enciclopédias. Uma parte dessas atividades de importação espiritual poder-se-ia chamar de “arte de exibição”. Ora, o que se vende? Pode-se vender conhecimentos de medicina, de agricultura, de tecelagem, mas há também os que vendem a virtude. E quem é especialista na venda por atacado da “ciência da virtude” senão o sofista? Portanto, a segunda definição do sofista é esta: **o sofista é um comerciante da virtude.**

A terceira e quarta definições estão diretamente ligadas à segunda, pois **a troca comercial da virtude pode ser feita diretamente pelo produtor ou por alguém que o imita, isto é, um sofista habilidoso** pode ele próprio produzir modos de vender a virtude enquanto que outros menos criativos teriam de comprar dos primeiros. Ou seja, o sofista seria como um pequeno comerciante. Assim como há pequenos comerciantes das mais diversas mercadorias espirituais, também há, entre eles, os pequenos negociantes da “ciência da virtude” e, entre estes, os de primeira e os de segunda-mão.

Para a quinta definição do sofista, o Estrangeiro de Eleia relembra que na arte da aquisição havia luta. E esta se divide em simples rivalidade e em combate explícito. O combate é feito corpo a corpo, recorrendo-se à força bruta; mas na rivalidade apenas opõem-se argumentos contra argumentos. Esse confronto entre argumentos leva o nome de “contestação”. E o “gênero de contestação” pode ser ainda dividido em contestação pública ou judiciária e em contestação privada ou contraditória. Ora, a contestação diz respeito aos contratos comerciais, patrimoniais, etc. E, portanto, envolve dinheiro. A contestação conduzida com arte se chama “erística”. Ela pouco tem a ver com as contestações privadas que, para ela, seriam apenas tagarelice. Quem domina a erística não pode perder tempo com tagarelices privadas. O domínio dessa “arte de disputar” a respeito de contratos e tendo em vista o dinheiro, fornece a quinta definição do sofista; nas palavras do Estrangeiro de Eleia: **“o gênero que recebe dinheiro, na arte da erística, da contradição, da**

contestação, do combate, da luta, da aquisição, é o que, segundo a presente definição, chamamos de sofista” (Sof 226a).

As definições do sofista vieram num crescente. Está-se mais próximo de saber o que vem a ser um sofista, mas ainda não se chegou lá. Do exemplo do pescador com anzol já se abarcou um âmbito conceitual bem mais extenso que envolve a contestação, o combate, a luta por ganhar dinheiro, mas isso é, todavia insuficiente, pois afirmar que a essência do sofista é ganhar dinheiro ainda é filosoficamente irrelevante. Trata-se de saber o que lhe permite ganhar dinheiro vendendo a virtude. As definições anteriores foram necessárias, mas não suficientes. **Portanto, é preciso ir além das definições que associam o sofista à briga, à aquisição e à luta por ganhar dinheiro vendendo a virtude. É preciso definir o que lhe permite fazer isso.** Um passo a mais nesse objetivo é dado pela sexta definição.

Para a caça ao sofista emprega-se o método da divisão que avança por conjecturas ou hipóteses que recorrem a exemplos mais facilmente compreensíveis. A arte da divisão é também semelhante às tarefas domésticas de escolher, filtrar, debulhar, etc. Isto é, a arte de separar o trigo do joio, a azeitona do caroço, etc. Trata-se, portanto, de uma arte de purificação.

Ora, esse também é o procedimento que não só separa a alma das impurezas do corpo, mas separa a alma pura da impura. A alma boa daquela alma escravizada pelo mal. Como já se viu, **o mal é a ignorância. E não há outro modo de sair dela senão pela educação.** Ninguém é voluntariamente ignorante. Por isso, a educação é a saída.

A **educação**, porém, tem duas formas básicas de ser realizada: por **punição** ou por **refutação**. Ora, ninguém afasta a ignorância pela punição, mas pela refutação da ignorância e do mal. A refutação, portanto, é o ponto de partida para se chegar à pureza, à beleza e à verdadeira beatitude. **O que significa, porém, reconhecer isso?** Tanto os sofistas como os filósofos e os homens de ciência são versados nesse método. Se ele é tão importante, então há algo valioso na prática da sofística. Paradoxalmente, quando se chega à maior de todas as artes, a da refutação, com a qual se poderia efetivamente cercar o sofista, acaba-se reconhecendo que, por dominar essa arte, ele também tem um grande valor. Mesmo com algum receio, não há como negá-lo. Como no trecho de Sof 231a:

Estrangeiro – Pois bem! Que nome daremos aos que praticam esta arte? Pois eu tenho receio de chamá-los de sofistas.

Teeteto – Que receio?

Estrangeiro – De dar muita honra aos sofistas.

Desse modo, a arte da refutação, sem a qual, aliás, também não há filosofia, é um “gênero extremamente escorregadio”. As fronteiras entre o filósofo e o sofista tendem a desaparecer. E precisamente na arte de purificar pela refutação, base da educação, o sofista ajuda a “purificar as almas das opiniões que são um obstáculo às ciências” (Sof 231e). Desse modo, o Estrangeiro de Eleia, o filósofo por excelência, vê-se levado a reconhecer “a sofística autêntica e verdadeiramente nobre” (Sof 231b). A sexta definição que deveria ser a cacetada final termina elogiando o sofista como um grande refutador e colaborador para o avanço das ciências.

Reconhecer o sofista como educador e refutador não seria uma confissão de fracasso do filósofo? Nada disso. Ao reconhecer, por refutação, o caráter nobre do sofista, o filósofo, mais uma vez, enobrece a sua própria caçada. Isto é, o sofista é aquele que, embora ganhe dinheiro dos jovens ricos, é também aquele capaz de, por vezes, não só colocar o filósofo em aporia, mas servir de filtro para o avanço das ciências. E o que o torna capaz disso é o domínio da arte da refutação. A sua ajuda na arte da educação está em formar bons discutidores em todos os âmbitos do conhecimento, já que “nenhum assunto lhes escapa” (Sof 232e).

Pode, porém, o sofista entender a base da sua atuação como refutador? Pode entender o que o torna um refutador tão eficaz? Ora, a essência do sofista não pode ser pensada pela sofística. A essência da sofística só pode ser alcançada desde a filosofia. Se o sofista é um nobre refutador, mais nobre ainda é a missão de refutá-lo. Há muitas armadilhas aí, pois diversas são as faces da arte da sofística. Por isso, é mister ir mais longe no esforço de apreensão da sua essência. Para isso, é preciso então insistir sobre aquilo que torna o sofista, ao falar brilhantemente sobre todos assuntos, um ser quase divino. Isto é, tem-se de insistir na pergunta: **“O que então dá à sofística esse poder tão prestigioso?”** (Sof 233a).

Ora, o que faz com que o sofista pareça alguém tão competente como um médico, um político ou um religioso? Todas as profissões têm algo da sofística, pois o que seria um médico se não pudesse convencer os seus pacientes a tomar tais medicamentos e a fazer tais tratamentos? O que seria do religioso que não fosse capaz de proclamar a sua fé? E do político que não soubesse convencer uma assembleia? Em tudo isso é versado o sofista. O que, porém, o faz passar por competente nos mais diversos assuntos e profissões? O que o faz passar por um grande conhecedor de medicina sem ser médico? Ou que se pareça a um estadista sem sê-lo? A um sacerdote piedoso, mas sem de fato ter fé alguma? Como os sofistas conseguem incutir, principalmente nos jovens, um saber sobre todos os assuntos e por isso mesmo passam a ser vistos como os maiores sábios do mundo?

Qual é, então, a especialidade do sofista que o torna capaz dessas proezas? Ora, o sofista domina a arte das aparências, mas não a da coisa mesma. Domina a arte do que se parece ao real, mas não a realidade mesma. Portanto, não tratando da realidade mesma, ele é especialista nas artes que produzem ilusões, ou melhor, na “arte mimética”. Ora, essa arte tem subdivisões, pois “mímese” quer dizer imitação da realidade. E tal imitação pode ser a cópia, que apenas tenta retratar ou pintar a realidade, mantendo-se o mais fiel possível a ela, e ainda a arte que vai além da cópia tentando, para impressionar, distorcer ainda mais a realidade, ampliando a impressão de perspectiva, carregando nas cores, alterando o sentido cômico ou grotesco, etc.

Esta arte que simula uma cópia, que é uma cópia distorcida de uma cópia, chama-se a **arte do simulacro**. Ora, tais artes que não são atividades sérias, pois não tratam da realidade mesma, são as artes que melhor definem o sofista.

Sua atividade principal não é o desenho ou a pintura, mas a de produzir simulacros de discursos, isto é, de ter um tal domínio da arte de falar que é capaz de, como numa seção de magia, encantar os ouvidos mais jovens, de “apresentar ficções verbais, dando-lhes assim a ilusão de ser verdadeiro tudo o que ouvem e de que, quem assim lhes fala, conhece tudo melhor que ninguém” (Sof 234c).

Tendo-se, portanto, entendido o sofista como um prestidigitador do discurso, como o criador de simulacros capaz de encantar e seduzir seus ouvintes, não se terá então encerrado a sua caça? Nada disso, reconhece o Estrangeiro, pois essa definição do sofista torna a sua caça ainda mais problemática e a tal ponto que “não se vê, claramente, uma solução, pois esse homem é verdadeiramente um assombro e é muito difícil apanhá-lo completamente, pois ainda desta vez, lá está ele, belo e bem refugiado, em uma forma cujo mistério é indecifrável” (Sof 236d). Que forma é essa misteriosa e indecifrável? **É a arte do simulacro.** E o que tornou tudo mais difícil e assombroso? Nas palavras do Estrangeiro: “Que modo encontrar na realidade para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição?” (Sof 236e). Em outras palavras, se o sofista domina a arte do simulacro e este é falso em comparação com a realidade, como é possível afirmar que **“o falso é real”**? Como é possível afirmar, sem contradição, o que é falso? Ora, falar do simulacro e da cópia só seria possível se essa fala mesma não for um simulacro. Se ela o é, então não se poderia falar, mas se não o é, como poderia ela tratar daquilo que não passa de um simulacro? Enfim, como dizer o que não é, sem, de algum modo, comprometer-se com ele?

Torna-se visível que o problema da caça ao sofista é, efetivamente, uma caçada que o filósofo faz a si mesmo, pois o problema da essência do sofista é um problema ontológico. Isto é, para poder dar conta desse problema o filósofo tem de tematizar as suas certezas e dogmas. Entende-se, então, por que sequer há sofistas nessa discussão. A essência do sofista só pode ser enfrentada por filósofos, pois só eles poderão arriscar-se a tratar do problema do erro, do falso e, portanto, do não-ser. Postos nestes termos, a caça ao sofista tornou-se muito mais difícil. Para o representante do pensamento eleata, é preciso ter coragem para avançar no rumo que tomou o debate, pois “é preciso supor ou conjeturar o não-ser como ser, pois nada de falso seria possível sem esta condição” (Sof 237a).

Afirmar que não se pode afirmar que algo é falso sem que, de algum modo, o não-ser seja ser é chocante para o Estrangeiro por

que vai de encontro ao mestre Parmênides que cantara em prosa e em verso: **“Jamais obrigará os não-seres a ser. Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação”**. Essa sentença, porém, é o que torna impossível caçar o sofista. Ora, tentar dizer o não-ser seria nada dizer; ocorre que já se disse que o sofista é um artista do simulacro. “Se não se encontrar um modo de tratar do falso e do não-ser, então ter-se-ia que confessar a derrota, pois da maneira mais astuciosa do mundo, o sofista escondeu-se num refúgio inextrincável” (Sof 239c).

Teeteto é ainda muito jovem e não teve a experiência de convívio com os sofistas. O Estrangeiro de Eleia lembra que eles estavam num impasse que seria um prato feito para o sofista que não perderia a oportunidade de voltar contra seus interlocutores filósofos as suas próprias armas, pois não o haviam chamado de mestre da imagética e do simulacro? Pois bem, indagaria o espertalhão, o que vocês entendem por imagem?

Todas as respostas possíveis teriam de recorrer às imagens que, ao fim e ao cabo, são cópias da realidade. São figuras que se assemelham aos objetos reais. **A imagem não é o objeto real, mas tampouco dela se afirma que não existe**. Em suma, o sofista obrigará o filósofo a reconhecer um **“não-ser irreal”**, ou seja, algo que não é ser, mas tampouco não é puro não-ser. E assim, bastante a contragosto, o sofista fê-los engolir algumas conclusões bem amargas **“que, de algum modo, o não-ser é”** (Sof. 240c) e de que se tem de “conceber os não-seres como sendo de algum modo; e isso é o que se impõe se se quer que o erro, por menor que seja, seja possível” (Sof 240e). Portanto, o sofista imaginário deu um rumo inesperado à investigação. Agora, se se quiser continuar a caçada desse astuto criador de simulacros é preciso, ao Estrangeiro de Eleia, avançar com audácia, nem que para isso ele tenha de tornar-se um “parricida”.

3.3.1 PARRICÍDIO: A REALIDADE DO NÃO-SER

A caçada ao sofista parecia ir a contento, mas precisamente quando se tentou mostrá-lo como simulador e criador de imagens fictícias a dificuldade cresceu a tal ponto que os filósofos passaram à defensiva, pois aquilo que parecia simples agora os leva a contestar precisamente a tese central de seu pai espiritual, Parmênides.

Ora, contestar a tese seria o equivalente a cometer um **parricídio**, a assassinar o próprio pai, um crime hediondo e terrível no mundo grego. O preço de um fracasso na caça ao sofista colocaria em apuros e descrédito a própria filosofia. Será que isso explica o cenário acadêmico em que se passa o diálogo? Teeteto, como sabemos, nunca vira um sofista. E, entre os debatedores, era um fato bastante familiar que o velho Parmênides há muito tornara-se um mito. Mas, fosse como fosse, antes dos mitos está a verdade. Era preciso dar um passo a mais e diminuir o abismo ontológico permenídico estabelecendo uma ponte entre o ser e o não-ser que permitisse continuar caçando o sofista, isto é, era preciso **“demonstrar, pela força dos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é”** (Sof 241d). Sem, portanto, ter a coragem para levar a cabo esse “parricídio” não se poderia falar, sem contradição, de discurso falsos, imagens, opiniões e simulacros.

O Estrangeiro de Eleia começa, então, a expor os motivos do seu “crime”. Ele não só vem de longe geograficamente, mas também no convívio com a história da filosofia. Ele sabe das contendas sobre o ser. Assunto muitas vezes relatado em fábulas e nas misturas com narrativas de deuses e confusões doutrinárias, que resultaram da falta de análises mais cuidadosas. Foi assim que procederam muitos desses pensadores que do alto da sua “glória e autoridade”, sem aceitar o debate crítico, defendiam a unidade entre o uno e o múltiplo, a mistura do quente e do frio, enfim, levando as almas a uma grande confusão.

Ora, o que é a mistura e a confusão senão não-ser? Era fácil designar a falta de harmonia e clareza como não-ser. O Estrangeiro de Eleia faz uma confidência: **“Quanto a mim, quando jovem, eu acreditava, todas as vezes que se falava deste objeto que ora nos põe em dificuldade, o não-ser, compreendê-lo exatamente. E agora, tu vês que dificuldades ainda encontramos a seu respeito”** (Sof 243b). Ou seja, a afirmação de Parmênides que tanto o tranquilizara na juventude tornou-se agora um problema. Ao retornar o problema do ser, a alma volta ao estado de confusão semelhante àqueles que misturavam tudo.

Como, porém, responder a eles? Ora, o que dizem eles basicamente? Eles afirmam: “O todo é quente e frio”. Esse par “**quente**” e “**frio**” está unido pela cópula “**é**”. O que quer dizer, então, esse “**é**”? Representa ele uma terceira entidade sem a qual não é possível fazer a afirmação da unidade dos pares? Sem ele não seria possível afirmar a unidade do par, pois não é ele que faz com que o par “seja”? Isto é: “**Seria, pois o par, que pretendeis chamar de ser?**” (Sof 243e). Ou melhor ainda, nesse caso, “dois é um”.

A dificuldade desse assunto reside em dizer o que se entende com o vocábulo “ser”. Lida-se familiarmente com ele, mas ao encará-lo de frente ele torna-se a coisa mais estranha e leva a grandes dificuldades. No entanto, ao dar unidade ao par na expressão “O todo é quente e frio”, ele foi importante na rejeição daqueles doutrinários da pluralidade e da mistura dos seres, embora aquilo que garanta tal unidade – o “é” ou o “ser” – continue sendo um mistério. Nessa expressão, aliás, esta também a deixa para que o Estrangeiro de Eleia avance para a questão seguinte: “O todo é mais que um?”. A resposta de Teeteto é obviamente sim. Ou seja, ao contrário dos que afirmavam a mistura entre entes distintos, como o quente e o frio, estes agora defendem a doutrina da unidade dos seres. Para este, o “todo é uno”. Essa é, aliás, a concepção de Parmênides. O uno é totalmente cheio de si, pois não há fissuras no ser. Como afirma no seu poema “a esfera bem redonda, em todas as suas partes, do centro, igualmente distante, em todos os sentidos, pois é impossível que de um lado, seja maior ou menor do que do outro”.

Mas, como diz o poema, não é possível conceber tal unidade senão como aquilo que se sobrepõe ao conjunto das suas partes. Parmênides defende que essa unidade é completa. No entanto, a afirmação que “o todo é uno” só pode ser feita pela cópula do “é”, ou seja, pelo “ser”. Isto é, seria o “ser” a ligação entre o sujeito e o predicado, o Todo e o Uno. “Mas, posto assim, ter-se-ia um impasse, pois então o ser não é o Todo, em virtude da unidade que recebeu do Uno; e se o Todo absoluto existisse apenas em si mesmo, segue-se que o ser falta a si mesmo” (Sof 245c). Isto é, haveria um espaço ou um hiato entre o ser e o todo. Mas, por esse raciocínio, reconhece o

Estrangeiro de Eleia, “o ser privado de si mesmo, não seria ser”. É o que se chega a partir da afirmação “O todo é mais que um”. Ela acaba levando, portanto, a colocar o ser de um lado e o todo, de outro. Um ser que falta a si mesmo é ainda um ser submetido à geração e à corrupção e, portanto, ao não-ser.

Ora, todo o ser que veio a ser, o fez na forma do todo e, portanto, apenas este é mesmo real. Postos nestes termos, no todo estaria ainda a unidade daquilo que veio-a-ser. O parricida não pode eliminar isso, pois seu crime deve-se basicamente a tentativa de abrir fissuras no ser monolítico. E, pelas dificuldades em que se meteu, tudo indica que não perpetrrou um crime perfeito.

Desse modo, tanto do ponto de vista dos que defendem a pluralidade e a mistura dos seres, como dos que, contrariamente, defendem sua unidade, não se consegue dar conta do problema da definição do ser. **Tentar defini-lo como par ou como unidade é meter-se em intermináveis dificuldades.**

Pode-se entrever, nas palavras do Estrangeiro de Eleia, que “as dúvidas que surgem em cada solução são cada vez maiores e mais inquietantes” (Sof 245e). Ou seja, as dúvidas originam-se da suspeita de que o argumento contra a tese de Parmênides deixa muito a desejar, pois, se é fácil aceitar a identidade entre o ser e o uno, é bem mais difícil ser convencido que o todo e o ser são distintos. E mais ainda: é difícil lidar com a afirmação de que qualquer geração ocorre sob a forma do todo. Afinal, para Parmênides, o ser, o uno e o todo são o mesmo. O que se pode reconhecer aqui é que não há como enfrentar o problema do ser sem meter-se em confusão e aporias.

A maior inquietação entre os debatedores surgiu não só do reconhecimento de que não é fácil dizer o que é o não-ser, como também dizer o que é o ser. No entanto, essa dupla dificuldade tem de ser enfrentada sob pena do triunfo definitivo dos mestres da imitação, os sofistas. Sua caça permitiu aos filósofos tentar sacudir o mundo duro e implacável do ser parmenídico. Assim o problema do sofista envolve uma disputa filosófica do mais alto nível. Nessa disputa tem-se de destacar que o avanço “por hipótese” não só tornou-se ainda mais difícil, como frequentemente desembocou em contra-

sensos. Nesse confronto de gigantes, já conhecemos algumas das soluções platônicas, como a disputa entre os “amigos das formas” e os materialistas, isto é, aqueles tipos “intratáveis” que afirmam que só existe o corpo e a matéria. E é óbvio que Platão, frente a eles, jamais abrirá mão do princípio da imaterialidade da alma. Os “amigos das formas” são ferrenhos inimigos dos “amigos da matéria”.

O debate torna-se mais sutil entre os que defendem a tese da imobilidade do ser e os que aceitam a do movimento. Ora, só há movimento quando há ser, mas o repouso seria carência de ser? Um ser em repouso também é ser. O ser, portanto, é repouso e movimento? Isso é um absurdo. Será, então, o ser uma terceira entidade separada do repouso e do movimento? Para Teeteto, porém, isso “é a coisa mais impossível entre todas” (Sof 250d). Pois, se existe uma terceira entidade separada daquelas, não haverá uma outra terceira entidade separada desta separação? E uma outra separada desta última, e assim indefinidamente? Ora, o regresso ou o progresso ao infinito é, para Platão, uma péssima definição. **De qualquer modo, mais uma vez, anda-se aqui às voltas com a dificuldade de definir o ser sem cair em contra-sensos.**

O entendimento desses contrasensos, porém, só é possível por que, mesmo sem saber explicitamente, está-se empregando, com alguma destreza, a única ciência capaz de esclarecê-los, isto é, a **dialética**; nas palavras do Estrangeiro de Eleia: “não estaremos, sem o sabermos, dirigindo-nos, para a ciência dos homens livres e correndo o risco, nós que procuramos o sofista, de haver, antes de encontrá-lo, descoberto o filósofo?” (Sof 253c).

Como já salientamos, o problema do sofista é um problema que pressupõe o autoesclarecimento do filósofo que, se quiser caçar aquele espertalhão, terá de manejar uma ciência que tenha o seu discurso orientado para, com exatidão, aproximar os gêneros afins e distinguir os incompatíveis. A dialética é a ciência que permite “dividir os gêneros”. Ora, há muitos gêneros, animados e inanimados, racionais e irracionais, humanos e animais, etc. Mas, qual é o gênero dos gêneros, a forma das formas? Essa pergunta é assunto do filósofo, nas palavras do Estrangeiro: “é à forma do ser que se dirigem perpetuamente seus raciocínios, e é graças ao resplendor dessa região que ele não é, também, de todo fácil de ver. Pois os

olhos da alma vulgar não suportam, com persistência, a contemplação das coisas divinas” (Sof 254a).

Embora o sofista fosse reconhecido como aquele que, de algum modo, prepara o caminho para as ciências, a ideia do filósofo exposta acima se contrapõe a dele. E ajuda a seguir ao seu encaicho.

A arte da dialética, portanto, permite tratar dos gêneros supremos. Mas mesmo aí há gêneros que têm relação de comunidade e de exterioridade. Ora, assim como o homem e o cavalo participam do gênero animal. O homem participa do gênero racional e o cavalo do irracional. Obviamente que ser e não-ser não participam do mesmo gênero, mas qual a relação entre eles? Pois, pelo jeito, o não-ser só pode ser tratado a partir do ser. Mas, é preciso insistir na pergunta: qual é então a relação entre eles?

Para responder a essa questão, o Estrangeiro volta às relações entre o ser, o movimento e o repouso. Segundo ele, a esses três gêneros ou formas dever-se-ia considerar mais dois, pois cada um deles é, para si, “o mesmo”, mas para os outros “o outro”. Assim, a forma do movimento é totalmente outra que não a forma do repouso. O movimento é o mesmo por que participa da forma do “mesmo”, mas também é o “não-mesmo” à medida que participa da forma “outro”. O movimento, portanto, está em repouso na forma do “mesmo”. Desse modo, “o movimento é outro que não o ser” (Sof 256d). Ou seja, tudo o que há é ser, mas o movimento participa do ser sem ser o ser mesmo. Faz parte da forma do ser, mas não coincide totalmente com ele. Isto é, aquilo que não coincide totalmente com o ser é o não-ser.

O movimento é não-ser ainda que participe da forma do ser. Ora, o que serve para o movimento serve também para todos os outros gêneros. Não se poderia falar desses outros gêneros se não houvesse diferença entre eles, a diferença entre uma forma e uma não-tal-forma. O que se quer dizer com isso senão que o não-ser não é um puro nada ou um puro vazio de ser? O **parricídio** é isto: há alguma realidade no não-ser. Nas palavras do Estrangeiro de Eleia: “Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente do movimento, mas em toda série de gêneros; pois na verdade, em

todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres” (Sof 256e).

É importante, porém, entender-se que a relação se dá entre o ser e o não-ser. Isto é, a relação é estabelecida principalmente a partir do ser. O Estrangeiro de Eleia afirma algo que será retomado por Aristóteles: “o ser é outro que não o resto dos gêneros”. Toda a ciência é ciência de um gênero, mas o ser não é um gênero. Tal como a ideia de Bem, o ser não pode ser enquadrado por uma forma que lhe seja superior. Assim quantas forem as formas ou os gêneros que não o ser mesmo, tantas serão os modos do não-ser. Nada é mais próximo ao ser do que o não-ser, mas tal proximidade jamais poderá abolir sua radical diferença.

E disso depreende-se algo ainda mais importante: o não-ser não é contrário ao ser, pois isso o colocaria no mesmo nível do ser, o que faria com que o mal fosse do mesmo nível que o bem. Ou seja, o que se está esclarecendo é que “o não-ser é outra coisa qualquer que não o ser”. O não-ser é apenas “diferente”, mas não algo que pudesse equivaler-se ao ser para contraditá-lo. E que não-ser é este que é apenas diferente do ser senão precisamente aquele “não-ser” que se precisava para continuar caçando o sofista?

Para continuar a caçada, foi preciso cometer parricídio, pois o próprio Estrangeiro de Eleia, isto é, Platão, reconhece que “há muito deu adeus a não sei que contrário do ser, não nos importando saber se ele é ou não, se é racional ou totalmente irracional”... Ao contrário, agora o filósofo aceita que “o outro, participando do ser, é, por essa participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser” (Sof 259a). E, com esse passo, pretende o filósofo estar mais habilitado para apanhar o sofista ou, como veremos, apanhar dele.

O parricídio de um mito da filosofia como Parmênides mostrou que ao entrar na arena com um sofista o filósofo corre o risco de levar uma surra. E de predador virar uma presa. Mas, como não

há nenhum grande sofista na discussão, o filósofo sente-se livre para continuar sua caçada ao espertalhão que o levou a cometer um crime hediondo.

3.3.2 CERCANDO O SOFISTA

Aonde e como pode-se agarrar o sofista? Qual é o meio preferido pelo sofista para mostrar suas habilidades ilusionistas? Ora, o sofista não é escultor, pintor ou retratista. Ele é um mestre na arte do discurso. É com o discurso que ele afasta preferencialmente os jovens da verdade das coisas e com palavras mágicas, com ficções verbais, ele produz a ilusão do verdadeiro. Assim, se se quiser cercá-lo é mister apanhá-lo pelo discurso.

O Estrangeiro de Eleia, porém, chama a atenção para a tendência para a dispersão e por separar tudo de tudo, “ofendendo as musas e a filosofia”. Ora, com isso, ao isolar-se o discurso perder-se-ia de vista que é precisamente pela combinação das formas que ele existe. Ou seja, sem o discurso literalmente não se poderia discorrer sobre nada. O discurso, portanto, tem seu lugar entre os gêneros do ser. E **“privar-nos disso, com efeito, seria, desde logo – perda suprema – privar-nos da filosofia”** (Sof 260a). Mas cabe ao filósofo, se quiser cercar o sofista, mostrar que o não-ser também pertence ao discurso, isto é, mostrar que também a opinião (doxa) pertence ao discurso, pois se não fosse assim e tudo fosse verdadeiro então não se poderia cercar o sofista naquilo que lhe é mais próprio: **a arte de simular pelo discurso.**

É preciso, portanto, mostrar que a opinião e o discurso falsos são possíveis. Pois, onde há falsidade há engano e, portanto, trânsito de cópias, imagens e simulacros. Ora, foi precisamente aí que se refugiou o sofista negando a existência da falsidade e provocando o filósofo lembrando-o do que estabelece a doutrina parmenídica, isto é, de que não se pode nem conceber nem comunicar o não-ser, pois, o não-ser não tem relação alguma com o ser. Esse é, em última instância, o refúgio gorgiano do sofista que agora vira as armas do filósofo contra ele e o desafia a mostrar que o não ser ou a imitação existem e podem ser comunicados, caso contrário não se teria, pelo discurso, como objetá-lo e desmascará-lo.

O Estrageiro de Eleia faz então uma preleção sobre o que entende por discurso. Que ele é composto basicamente de nome e verbo, que o nome indica o sujeito e o verbo a ação. E que um enunciado só tem sentido se essas duas partes estão bem combinadas. Que, por exemplo, o enunciado “Teeteto está sentado”, é verdadeiro; e que “Teeteto voa”, é falso. Portanto, uma unidade mínima de discurso, o enunciado, já pode mostrar que o discurso falso diz outra coisa que aquela que é e, portanto, diz aquilo que não é. Ou seja, **no discurso discrimina-se o que é falso do que é verdadeiro.**

Para o Estrangeiro de Eleia, diga-se Platão, há uma hierarquia no discurso. Ora, discursar é falar, mas há um conhecimento que só a alma tem acesso. Trata-se, nesse caso, do pensamento. O pensamento é algo sublime que não tem contato algum com os sentidos, por isso o pensar é muitas vezes entendido como um discurso silencioso da alma consigo mesma. Nele, não há opinião. Diferente, porém, é o discurso sensível em que se combinam a imaginação e a sensação. Muitas dessas imagens são distorções e falsidades. É daí que surge o poder da imaginação em produzir cópias e simulacros. Essa é a arte mimética que, basicamente, produz imagens e não a própria realidade.

Um carpinteiro, por exemplo, produz uma cadeira, mas o artista mimético pinta a cadeira, fazendo uma cópia dela. Mas a partir de onde o carpinteiro produz a cadeira, senão da ideia de cadeira? Quem cria a ideia é Deus, quem cria a cadeira e sua cópia é o homem. Portanto, há dois modos de produção, um divino, outro humano. **Tudo o que é real, isto é, a ideia, provém ou é criada por Deus, mas o que produz o homem é uma cópia daquilo que foi criado por Deus.** Sem que Deus tivesse criado a própria coisa tampouco haveria a imagem da coisa; por isso, pode-se dizer que Deus criou a coisa mesma e tornou possível para o homem criar a sua imagem.

A criação de imagens, por conseguinte, é domínio humano e baseia-se na cópia das coisas reais. Copiar é imitar. Entre os imitadores, porém, há os que sabem e os que não sabem. Os imitadores que sabem apoiam-se na ciência (mimética sábia) e os que não sabem apoiam-se na opinião (doxomimética). Ora, a este tipo de imitação pertence o discurso do sofista. As habilidades discursivas do sofista, porém, o afastam do simples imitador. Ele é um “imitador irônico”, ou seja, alguém que se parece com Sócrates.

A habilidade em dominar a arte da ironia torna o sofista um exímio imitador dos homens divinos, inclusive do mais sábio dos homens. Ele reúne e encanta as multidões por que tem a pinta de sábio. Quanto talento discursivo para, com o domínio das opiniões e dos simulacros, criar a ilusão da verdade! Quanta habilidade tem este malandro que, ao manipular a arte humana da mera imitação, chega a parecer-se com os seres divinos! Quanto talento deve ter esse homem que, sem saber nada, faz-se passar por sábio! Esse é, para o Estrangeiro de Eleia, o verdadeiro sofista.

Cercou-se, por fim, o sofista; mas ter-se-á acabado com ele? Dificilmente. E o próprio Estrangeiro de Eleia o reconhece explicitamente, pois cada problema enfrentado na caça ao sofista cria novos problemas e “parece que jamais veremos o fim” (Sof 261a). A dificuldade da caça ao sofista, mais uma vez, está no novo patamar da ontologia platônica, pois para que pudesse ser dada a cacetada final no sofista seria preciso ter uma ciência ainda mais rigorosa do ser. Ora, uma ciência é sempre ciência de um gênero determinado, mas, como vimos, o ser não se adequa a nenhum gênero.

Na linguagem da alegoria da caverna, o Bem permite a visão de tudo, mas com a condição de que ele próprio não possa ser visto. Olhar para o sol causa a maior escuridão. Mas como pode ser desconhecido aquilo que permite conhecer? A caça ao sofista, como mostramos, tornou-se a caça ao filósofo, isto é, **a identidade do filósofo passa pelo reconhecimento da identidade do seu outro**. Não é possível situar-se na essência afastando completamente a aparência. Caminho de mão dupla, pois então não é possível desmascarar o sofista sem também desmascarar a pretensa sabedoria do filósofo.

O mais antidemocrático dos filósofos deparou-se com problemas ontológicos de tal ordem que teve de reconhecer que seria impossível liquidar com o sofista sem abalar suas próprias convicções filosóficas. Ironicamente, ele não pode eliminar aquele que o imita sem se destruir a si próprio. Pois, se não quiser viver num mundo à parte, místico, mergulhado num discurso silencioso consigo mesmo, então ele próprio, se quiser chamar a atenção e ser compreendido, terá de apelar para as habilidades sofísticas.

A luta da dialética platônica pela consumação final da filosofia nunca se completa. **A dialética surge do diálogo**. É impossível

acabar com o sofista simplesmente por que não se pode monitorar todo o fluxo do discurso. Se a dialética não pode se impor como a ciência unívoca do ser é por que resta um âmbito do discurso nunca totalmente preenchido e esse âmbito livre é constituído pelas vozes do diálogo. A ânsia de conclusão da dialética é mantida em suspenso pela vitalidade do diálogo. Uma pergunta logo se impõe: o que seria um diálogo que não levasse a lugar nenhum? Ora, essa pergunta pode ser contrabalançada por outra: o que seria uma ciência que levasse ao fim do diálogo? Nessa ambiguidade situa-se a ontologia de Platão. O conflito entre essas duas tendências, porém, passa a ser entendido a partir de um outro lugar que provisoriamente chamamos de “gramática da faticidade”, mas que está fora de nosso propósito desenvolver aqui.

O tom encantacional de todo o discurso sobre aquilo que é a vocação da filosofia guarda todavia as marcas da sofística e, por isso mesmo, filósofo e sofista, não são personalidades totalmente separadas; pois sem a habilidade sofística para encantar pelo discurso como poderia o filósofo realizar a sua própria vocação, isto é, como poderia tratar daquilo a que é publicamente chamado a questionar e a discutir? O filósofo e o sofista não são iguais, mas não podem ser separados. Pode o sofista viver sem o filósofo? É bem possível. Mas é impossível, sem suicídio, o filósofo viver sem o sofista. Que quer dizer isso senão que a filosofia nunca poderá deixar de colocar-se em questão? Como mostramos, a caça ao sofista tornou-se caça ao filósofo. Nesse sentido, filosofia e sofística são como as duas faces de uma mesma moeda e a sua contenda continuará em suspenso na abertura e no inacabamento do diálogo.

E assim termina nosso breve comentário sobre O Sofista, obra composta por Platão na entrada da velhice. Ele certamente expressa um dos momentos decisivos da discussão filosófica na Academia que, por essa época, era frequentada pelo jovem Aristóteles de Estagira (384-322a.C.). E, pelo que sabemos, ele lá ficou estudando por quase vinte anos. Se a filosofia aristotélica já parte de uma crítica ao núcleo central da teoria platônica das ideias é por que o mais brilhante dos alunos de Platão acompanhara e participara dos debates em que o filósofo ateniense repensara a sua doutrina.

E, como veremos a seguir, não é por acaso que o ponto de partida da ontologia de Aristóteles está resumido na sentença: “o ser se diz de vários modos” (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς) (Met Γ 2 1003a).

LEITURA RECOMENDADA

CHATELET, F. A filosofia pagã. In:_____. *História da Filosofia I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990.

REFLITA SOBRE:

- Quais são as dificuldades para dar uma definição clara de “virtude”?
- Porque, no diálogo Mênon, perguntar pela virtude, é mais importante do que ensiná-la?
- O que é “recordação” e qual sua importância para o pensamento de Platão?
- O que entende Platão por “opinião verdadeira”?
- Porque, para Platão, a verdade é luz e a falsidade escuridão?
- Qual é a importância da matemática para Platão?
- O que ele entende por “ideia”? Porque tudo o que existe e se conhece depende da “ideia”?
- Qual a diferença entre ciência e opinião?
- Qual é a imagem do filósofo no mito da caverna?
- Porque a ontologia de Platão pode ser considerada antidemocrática?
- Porque é tão importante caçar o sofista?
- O que você entende pelo “parricídio” do Estrangeiro de Eleia?
- Qual é a arte que domina o sofista?

- Porque elogia-se o sofista?
- Porque é tão difícil caçar o sofista?
- Qual a relação entre o filósofo e o sofista?

CAPÍTULO 4

ARISTÓTELES

“A opinião de todos é medida do ser.”

Ética a Nicômaco X, 2, 1173 a 1.

Neste capítulo faremos uma breve incursão na ontologia aristotélica. Mostraremos que a pergunta pelo “que há” pode ser objeto de várias disciplinas como a teologia, a aitiologia, a usiologia, mas que a grande preocupação do filósofo foi dar conta de uma ciência do ser enquanto ser.

4 ARISTÓTELES

A Academia, depois da morte de Platão, foi dirigida por Teofrasto e alguns parentes do filósofo. Aristóteles rompeu com eles e afastou-se para seguir o seu destino e construir sua própria carreira. Escreveu que entre os “amigos das formas” e a verdade, ficaria com esta. Suas polêmicas, portanto, não são dirigidas especificamente a Platão, mas àqueles que professavam a sua doutrina e que centraram-se principalmente na teoria das ideias.

Mas, fosse como fosse, muitos dos problemas enfrentados por seu mestre continuaram repercutindo em sua ontologia. A ontologia é o estudo do ser, mas, como alertamos, esse também é o assunto da metafísica. Para muitos filósofos ambos os termos querem dizer o mesmo, mas isso não é consenso. Pois, para alguns deles, haveria uma distinção simplesmente por que nem toda ontologia seria metafísica. Por exemplo, em *Ser e Tempo* Heidegger elabora uma ontologia fundamental baseada na existência humana e, para isso, tem de “destruir a metafísica”. O mesmo vale para a ontologia de Quine ou Carnap. Mas poder-se-ia indagar se essas tentativas ainda não seriam metafísicas à medida que seu assunto é, ao fim e ao cabo, a pergunta pelo que existe ou pelo ser. A nosso ver, não há maiores problemas aqui, pois o termo “metafísica” permaneceu, de um modo ou de outro, fiel à sua origem nos escritos de Aristóteles.

Hoje, sabe-se bastante sobre a origem da expressão “metafísica”. Embora aqui também haja diferentes posições, a mais comumente aceita é a que refere-se a Andrônico de Rodes como o cunhador

da expressão. Sabe-se que, bem depois da morte do Estagirita, Andrônico de Rodes organizou todos os escritos do filósofo numa ordem que vai dos escritos sobre lógica até uma tal de “ciência do ser enquanto ser”. Ocorre que Andrônico não sabendo como situar essa ciência entre as outras acabou por colocá-la depois dos escritos sobre a física, daí o nome “meta-física” (μετὰ τὰ φυσικά), isto é, aquilo que está além da física. E, voluntaria ou involuntariamente, o aristotélico acertou em cheio, pois, a ciência do ser enquanto ser é uma especulação que vai além dos fenômenos físicos.

Nesse “além da física” estão as preocupações da ontologia, isto é, o estudo sobre o sentido do ser. Mas por que Aristóteles mesmo não deu um nome a essa ciência? Como salientamos, já em Platão, uma ciência que trate do ser leva o investigador a contra-sensos e aporias. Nunca se está seguro nesse âmbito e a investigação parece não ter fim. Trata-se, nas suas palavras, de uma ciência cujo objeto possivelmente nunca será esclarecido por completo (Sof 261b). E não foi muito diferente para Aristóteles que ocupou-se praticamente com tudo, mas de modo especial como a ciência do ser enquanto ser. O caráter difícil e, por vezes, nebuloso, dessa ciência levou o Estagirita a dividir seus escritos em “exotéricos”, destinados ao grande público, e “esotéricos”, destinados a um grupo especial de ouvintes. Esses escritos são tão especiais que, com a morte do seu autor, caíram no esquecimento simplesmente por que não se sabia o que fazer com eles (PIERRE, 1974, p.9). Isto é, as dificuldades e as exigências desses textos eram tais que, praticamente - por muito tempo - não houve quem pudesse lidar com eles. Aristóteles mesmo havia reconhecido as dificuldades que envolvem os discursos sobre o ser.

Ao longo da vida, desde que afastou-se da Academia, passando pela época em que fundou a sua própria escola, o Liceu, até a sua morte, Aristóteles ministrou cursos que, num processo crescente, envolviam todo tipo de assuntos, como a lógica, a poética, a política, a ética, a retórica, estudos da natureza, meteorologia e astronomia, estudo sobre linguagem, sobre a alma, sobre os animais, sobre a memória etc. A evolução desses estudos iam, por sua vez, sendo acompanhados das especulações sobre a ciência do ser enquanto ser.

Nessa ciência, Aristóteles apostou as suas fichas mais caras. A ironia é que a mais importante das ciências, a ciência das ciências, embora tenha sofrido a influência positiva dos outros estudos, nunca foi concluída. Daí por que não se sabendo como nomeá-la foi, por vezes, chamada pelo autor de “filosofia primeira”, “teologia”, “sapiência”, “ciência da substância”, “ciência do ser enquanto ser” ou ainda de “ciência procurada”. A essa multiplicidade de nomes que indicam os estudos “para além da física”, Andrônico de Rodes resumiu com o título “metafísica”. Esses nomes já indicam que ela não é uma ciência qualquer, mas o objetivo máximo da filosofia. Enfim, procura-se a ciência sem a qual não é possível nenhuma outra ciência, mas que, por isso mesmo, ela própria resiste em converter-se em ciência. A dificuldade, já expressa por Platão, está em que toda ciência tem um gênero, mas o ser transcende todos os gêneros. Ou nas palavras do Estagirita: “todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior” (Met, A, 983 a 10).

A ontologia que estuda o “que há” pode também ser chamada de “metafísica”, pois tudo o que se manifesta e aparece como o “que há” só pode existir por que é determinado pelo que lhe está além. Nesse sentido, o que há mesmo é o que “está além”. Assim, a pergunta ontológica “o que há?” tornou-se mais complexa, pois, não se pode respondê-la sem que seja estabelecido aquilo que vem em primeiro, os primeiros princípios das coisas, e que “para nós” vem depois. Isto é, aquilo que determina “o que há” e, portanto, o que está “antes”, vem na ordem dos nossos estudos, “depois”.

Semelhante a Platão, a ideia de Bem que, “para nós”, resultou de muito estudo, já sempre esteve “antes” em si mesma. Mas só depois de muita dialética é que nós reconhecemos isso. Ou seja, os princípios que regem tudo o que já existe antes, só podem ser alcançados depois. Sem esse “antes” não haveria nada a ser compreendido, mas se nada pudesse ser compreendido “depois” tampouco se poderia falar do que vem antes. Não foi por acaso, aliás, que Aristóteles ocasionalmente chamou seus estudos de “**filosofia primeira**”, isto é, trata-se de um protótipo da ciência das causas e dos princípios primeiros. É por isso que ela distingue-se da física, pois esta, ao

fim e ao cabo, dedica-se a teorizar sobre fenômenos que podem ser constatados pela percepção sensível, mas não é capaz de estabelecer o que torna possível esse conhecimento.

Ora, o que torna possível o conhecimento do âmbito físico é uma ciência que está acima dele. Uma ciência que vai do plano de saber “como” as coisas ocorrem para o plano de saber por que isso ocorre. Uma ciência que dá a razão de ser de tudo o que ocorre. A razão de ser de uma coisa encontra-se no seu princípio (ἀρχή) ou na sua causa (αἰτία). E é isso que distingue a metafísica da física. Nas palavras de Aristóteles:

“Mas, posto que há todavia algo acima do físico (pois a natureza é só um gênero determinado de ser), ao que estuda o universal e a substância primeira caberá também o estudo dos axiomas. A física é, sem dúvida, uma sapiência, mas não a primeira.” (Met Γ 3, 1005 b)

Obviamente não há nada aqui que se pareça à suspeita platônica sobre o âmbito da física; ao contrário, é precisamente o destaque ao mundo da experiência sensível que afasta Aristóteles dos “amigos das formas”. É ele que lhe permite uma crítica contundente à ideia de Bem. Poder-se-ia dizer que Andrônico de Rodes não apenas foi feliz na sua classificação da metafísica, mas também o foi por ter colocado a física num plano superior que antecede a filosofia primeira. Esta trata da imobilidade do mundo supralunar, aquela da mobilidade do mundo sublunar. Ora, mais destacada que a política, a ética, a poética etc. deve ser aquela ciência que trata do movimento, pois não é a mobilidade dos seres que constitui a essência do mundo sublunar? Sem o movimento dos seres, simplesmente não haveria a vida tal como a conhecemos. Assim, se a metafísica é a ciência excelsa, não muito inferior a ela deve ser a física. A eternidade dos primeiros princípios vem “antes”, mas, “para nós”, ela só pode ser entendida “depois” que estudarmos os fenômenos físicos como a chuva, a seca, a passagem das estações etc.

Entre essas duas ciências encontra-se a matemática, pois os fenômenos físicos não poderiam ser entendidos fora das suas escalas numéricas. E os números, por sua vez, são conhecimentos abstratos e, portanto, estão mais próximos dos primeiros e inamovíveis princípios. Ora, a matemática, a física, a astronomia, etc., tratam

de regiões dos seres, mas não da sua totalidade. A ciência dos primeiros princípios e primeiras causas terá de dar conta de todas as ciências particulares. As considerações de Aristóteles sobre a física e as ciências que lhes são afins excedem nosso objetivo aqui, por isso nos limitaremos ao núcleo da metafísica à medida que ele tem a ver com a ontologia, isto é, com a **ciência do ser enquanto ser**.

Aristóteles avançou na busca dessa ciência excelsa formulando várias hipóteses de trabalho e isso originou uma nova e mais complexa conceitografia. Nunca saberemos quais entre essas hipóteses vieram antes e quais vieram depois. É bem possível que o Estagirita tivesse no início de seus escritos esotéricos uma acentuada influência de Platão e depois foi afastando-se dela, mas, pela distribuição dos quatorze livros da *Metafísica*, é também possível que, mais para o fim da vida, tenha voltado a tomar posições que o reaproximavam do seu mestre. Também é possível que, desde cedo, ele fosse constantemente revisando e cruzando essas hipóteses, o que, como vimos, depreende-se dos vários nomes com que cunhou essa obra. Tudo isso, portanto, também depende de como se interpreta a relação entre Aristóteles e Platão ao longo da história da filosofia.

Há momentos em que se destaca o aspecto teológico, outros em que se destaca o aspecto ético-político, outros o aspecto da filosofia da natureza, etc. E essas interpretações repercutem sobre a compreensão da sua ontologia. Seja como for, a nosso ver, na complexa arquitetura conceitual da obra prima de Aristóteles podem ser encontrados quatro definições para a metafísica na seguinte ordem:

1. teologia;
2. doutrina das causas;
3. doutrina da substância;
4. ciência do ser enquanto ser.

4.1 TEOLOGIA – CIÊNCIA DE DEUS

Vimos que todas as ciências tratam de âmbitos particulares do ser; a matemática trata das relações numéricas; a biologia dos seres vivos; a psicologia da alma; a política da vida social, a poética dos gêneros artísticos, a cosmologia e a astronomia dos movimentos

dos astros, e assim por diante. Todas, portanto, tratam de âmbitos específicos de seres. Mas há uma ciência excelsa que trata do que há de mais elevado, dos **primeiros princípios** e **primeiras causas**. Ora, quem é esse ser mais excelente e sublime senão o próprio Deus?

A ciência que tem Deus por objeto é a teologia. Assim, a meta da metafísica é dar conta do que há de mais alto, do que está além de tudo: **Deus**. A mais excelsa das ciências trata do que há de mais puro, isto é, na linguagem aristotélica, da **substância suprassensível**; e, nesse sentido, ela pretende ser totalmente distinta das outras ciências que tratam das substâncias sensíveis. Com isso, já se pode ver as duas grandes seções da arquitetura conceitual do Estagirita: a vida teórica (Βίος θεωρητικός) e a vida prática (Βίος πρακτικός), onde obviamente a primeira envolve e supera a segunda.

À vida prática pertencem as ciências morais e políticas e ainda as que, mais utilitárias, tratam da fabricação de utensílios, como casas, armas, móveis, barcos, etc. À vida teórica pertencem as ciências como a física, a matemática e, por último, a teologia. Há, portanto, uma hierarquia de saberes que vai do mais prático e utilitário até o saber mais puro e desinteressado. Isto é, a hierarquia de saberes corresponde às substâncias sensíveis, submetidas à geração e à corrupção, passa pelas substâncias sensíveis, mas incorruptíveis e chega à substância insensível e incorruptível. Essa substância que, a rigor, só pode ser entrevista pela vida contemplativa, é a fonte de toda a vida, teórica ou prática. Como numa cascata, Deus emana vida dos seres superiores para os inferiores. E a “vida” são os modos de existência. Desses princípios supremos, portanto, depende tudo que existe.

A vida, porém, distribui-se hierarquicamente pelo mundo. A vida, “para nós”, sobe cada vez mais da vida prática até a vida cotemplativa. A proximidade da fonte equivale a uma maior vitalidade da vida. Essa concepção teológico-vitalista de Aristóteles está fortemente calcada numa visão astronômica ordenada que sobe do mundo sublunar na direção dos movimentos mais sutis dos astros visíveis, mas incorruptíveis, até chegar a um primeiro motor imóvel, Deus, que tudo move,

mas que não é movido por nenhuma outra entidade.

O Deus aristotélico não criou o mundo – ou o cosmos - do nada e, desse modo, é tão eterno quanto ele. Mas com uma grande diferença, pois a sua perfeição jamais pode ser confundida com o mundo. Deus é **atemporal**; o mundo, mesmo nos mais perfeitos movimentos dos astros superiores, é **temporal**. Sempre houve movimento e, por conseguinte, o tempo. Tudo o que ocorre, ocorre pela ação de algo que atuava antes e que continuará agindo depois. Ora, se o movimento e o tempo são infinitos, também o universo o é. Todo o movimento, porém, depende de um motor que é imóvel. Portanto, Deus é eterno e perfeito enquanto o universo é eterno e infinito. Mas, Deus não pode ser infinito por que isso o tornaria dependente do tempo e, portanto, imperfeito.

Como grego, Aristóteles, em última instância, também rejeitava a noção de infinito por que ela envolvia a imperfeição e falta de harmonia. **E a harmonia é a hierarquia que determina o modo ser de todos seres**. A hierarquia na sociedade humana vai desde as profissões mais rudimentares até à sabedoria; dos homens de alma grosseira pelo trabalho manual aos que, pelo ócio, tornam-se mais sábios e podem levar uma vida contemplativa. Da produção incessante e fatigante do artesão à serenidade racional do sábio. Também a natureza vai-se configurando dos movimentos mais imprevisíveis do vento, maremotos, terremotos, sucessão dos dias e das estações do ano até a sutileza quase perfeita das esferas celestes.

A hierarquia sobe, portanto, da matéria bruta composta de terra, água, ar, fogo até chegar à matéria mais sutil e rarefeita do éter onde movem-se os astros com o máximo de perfeição, pois, no mundo, são os mais isentos de geração e corrupção. Nessa harmonia das esferas, lubrificadas pelo éter, a substância mais imponderável, movem-se os astros sem nenhuma resistência e num céu translúcido. Ora, as ciências da matemática e da física, completadas pela ciência da astronomia, são necessárias, mas insuficientes. Elas como que exigem um acabamento. E, para isso, têm de ser complementadas por uma ciência que, para além delas, trata de

um ser auto-suficiente e perfeito, a **teologia**.

A teologia é o supra-sumo da vida teórica, pois trata da substância que é incorruptível por ser imaterial, eterna e imóvel. Deus é, portanto, o motor imóvel. Ou seja, é um movimento perpétuo que tudo move, mas que, não podendo ser alterado em sua perfeição, permanece em si e para si mesmo imóvel para sempre.

Poder-se-ia logo indagar como pode um ser perfeito mover seres menos perfeitos? Como ele pode mover e permanecer imóvel? Qual é a natureza dessa “imobilidade”? Imobilidade significa total autossuficiência. Deus não tem outro objeto que não ele próprio. Ou seja, Deus contempla apenas a si mesmo. Deus basta-se a si mesmo; ora, isso significa que ele é totalmente cheio do que há de mais excelso, isto é, o pensamento puro. E, enquanto pensamento, ele é o pensamento do pensamento (νοήσιζ νοήσεωζ). Em Met Λ 7,1072b 18-24, Aristóteles afirma:

“O pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, de fato, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato que os possui. Portanto, mais ainda do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e de mais excelente.”

Do mesmo modo, ele afirma em Λ 9, 1074 b 34s algo que invoca Parmênides:

“Se, portanto, a inteligência divina é o que há de mais excelente, pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento.”

Dissemos que a substância divina move os astros, mas não é movida por nenhum outro ser. Ora, ela não poderia, sem se corromper, descer da sua perfeição absoluta para um nível inferior. Por isso, Deus é pura contemplação de si mesmo. Como, porém,

ele transmite a vida e o movimento para os seres inferiores? Não está ele totalmente separado dos outros seres?

Diferentemente do Deus cristão, o Deus de Aristóteles é amado e querido por todos, mas preferencialmente só ama e quer a si mesmo. Se a perfeição do movimento circular dos corpos celestes é, de algum modo, sinal do seu amor é por que o Deus de Aristóteles ama mais os astros do que homens. Como é possível, porém, tratar dele? Como sequer pode-se dizer que os seres dirigem-se para ele na hierarquia da sua perfeição?

Para Aristóteles, isso só pode ser feito **“por analogia”**. E **“por analogia” quer dizer “por semelhança”**, isto é, por uma força que impõe aos seres a exigência de maior perfeição. A perfeição de Deus e a perfeição dos astros mais altos têm distintas origens, pois as funções destes apenas se assemelham às daquele. Tudo o que existe, a vida prática e teórica, move-se por desejo de perfeição e aproximação de um Deus que, desde si mesmo, desconhece o mundo. Um Deus que, ao fim e ao cabo, conhece apenas a si mesmo à medida que é puro **“pensamento de pensamento”**.

Posto nestes termos, a metafísica, como teologia, trata dos princípios que regem a totalidade dos seres. Ela dá conta do “por que” de tudo o que existe. É uma ciência divina, pois trata do que é mais perfeito. Essa perfeição está separada de tudo o que se move e se situa na ordem do tempo. Nas palavras de Aristóteles,

“Mas se existe algo eterno, imóvel e separado, é evidente que o conhecimento dele caberá a uma ciência teórica não, porém à física – porque a física se ocupa dos seres em movimento – nem à matemática, mas a uma ciência anterior a uma e à outra. De fato, a física refere-se às realidades separadas, mas imanentes à matéria; ao contrário, a filosofia primeira refere-se às realidades que são separadas e imóveis.” (Met 1,E 1026 a 10-16)

E há uma ciência que trata dessas excelsas realidades separadas: a teologia. E, pelo que foi visto, resulta fácil de entender-se que o fim a que se propôs o Estagirita, na metafísica, é o de dar conta dessa substância imperecível, contínua e eterna. Nesse caso, a “ciência procurada” teria de ser uma filosofia primeira. Mas, como trata-se de Deus, o primeiro entre todos os seres, o nome mais

apropriado para ela é "teologia". Assim, **metafísica é teologia**. E, embora Platão já tivesse cunhado a expressão "teologia" (Rep II 379 A 5s), foi Aristóteles que a aprimorou.

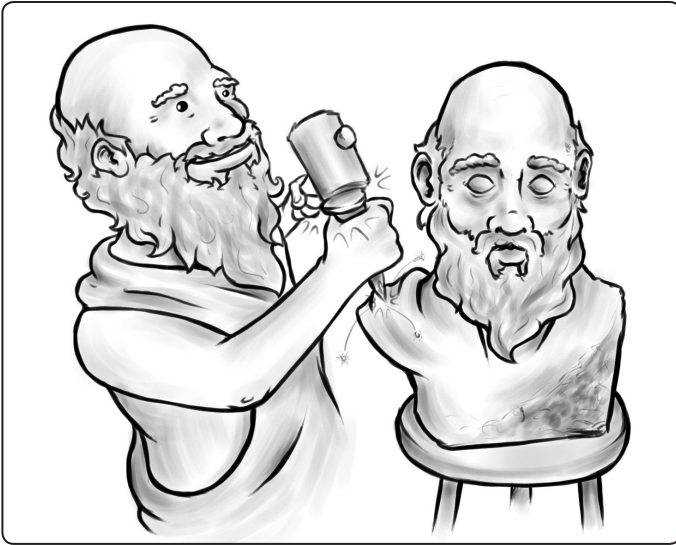
Aristóteles, em *A Metafísica*, continuou desenvolvendo reflexões teológicas sob o enfoque de novas conceitografias, como a concepção das quatro causas (αἰτίαζ). Ou seja, a teologia como aitiologia.

4.2 AITIOLOGIA – CIÊNCIA DAS CAUSAS

Vimos que por “**princípio**” deve ser entendido aquilo que produz ou gera coisas, isto é, como aquilo que “causa” algo. Assim, no mundo supra-sensível as esferas superiores causam o movimento das inferiores e assim sucessivamente até os movimentos menos ordenados do mundo sublunar. O mundo sublunar, submetido à geração e à corrupção, não é um devir heraclitiano radical que dissolveria e fragmentaria tudo, mas uma combinação de estabilidade e mobilidade. Por isso, embora homens, cadeiras, montanhas, rios, etc., possam sofrer de alteração, corrupção e geração, uma cadeira, possui uma substância própria que a determina como tal e não como mesa, montanha ou cavalo. Assim também é o homem, esse composto de corpo e alma. Ou seja, **o mundo sublunar é regido por certos princípios ou causas**. Assim, por exemplo, para Tales de Mileto era a água a causa de tudo o que existe; para Heráclito, o fogo, para Empédocles, a combinação de terra, água, a ar e fogo.

Aristóteles, porém, foi mais além aprimorando e discriminando conceitualmente quatro tipos de causas: a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final. Por tanto, tudo o que tem vida ou existência deve ter sido produzido ou causado num processo que envolve essas quatro causas. Assim, explicar algo é então dar conta de como essas quatro causas atuaram na sua produção. Em fatos corriqueiros da vida elas podem ser encontradas. Por exemplo, na sentença: “**João fez um busto de mármore para a exposição**”. Temos aí um exemplo das quatro causas. A causa eficiente “**João fez**”; a **causa formal** “busto”, a **causa material** “mármore” e a **causa final** “para a exposição”.

A **causa eficiente** é a força que provoca a mudança nas coisas. Do



Exemplo das quatro causas

corpo, dos braços e das mãos de João, proveio a força que, manipulando a matéria, tornou possível fazer a estátua. A matéria, por si só, não é uma causa, pois precisa de uma força que a torne uma forma.

A **causa formal** é aquilo que “dá forma”, eidos, isto é, aquilo que determina o busto como busto e não como outra coisa. Sem ela nada poderia ser entendido como aquilo que é.

A **causa material** é aquilo de que a coisa é feita; no caso, o mármore.

A **causa final** é a destinação da coisa; ou seja, tudo o que existe está, de um modo ou de outro, destinado a cumprir tal ou qual fim. O que seria fazer um busto de mármore para ninguém? Por isso, mesmo no mundo sublunar nada é feito à toa e às cegas. Tudo o que existe é produzido com vista a um fim. Posto nestes termos, o fim está no começo como que orientando tudo o que é produzido.

É possível, porém, ir à exposição apreciar o busto de mármore, mas sem saber quem foi seu criador. Isto é, tem-se aí a causa material, a formal e a final, mas faltaria a causa eficiente. A que se deve isso? Ora, as três causas: material, final e formal seriam internas ao ente em consideração, mas a causa eficiente seria externa a ele. Assim como os pais que geram os filhos são distintos deles, e assim como a madeira queimada gerou carvão sendo-lhe externa.

Ora, dissemos que as quatro causas operam no mundo sublunar, isto é, no mundo submetido à geração e à corrupção. Mas, quem causa isso? Como o pai que causa o filho é distinto e está antes deste, aquilo que causa os movimentos no mundo sublunar lhe é também distinto e está antes dele. O astro que causa constância e ordem no universo visível é o sol. O movimento uniforme do sol e das estrelas causa os movimentos que, em ordem decrescente de harmonia, produzem o ciclo da geração e corrupção. Mas quem causa o movimento do sol?

A resposta é novamente Deus. Deus, que move o sol e os outros astros, não é movido por nada. Ele está onipresente produzindo tudo e, portanto, é a **causa eficiente** de tudo, mas, como todas as coisas o desejam e se dirigem para ele, ele é também a **causa final**. Assim, **Deus é causa eficiente por que é a causa final**. Tudo é causado por Deus, e tudo o que é causado move-se para Deus. Ora, as quatro causas são assuntos da física, mas, enquanto, eficiente e final, seu objeto pode ir além da física. Ou seja, o “porquê” da física é dado por uma ciência que lhe é superior: a metafísica.

A dificuldade de estabelecer um ponto de contato entre o motor-imóvel e o mundo, leva o Estagirita a priorizar a causa final, mas sem a causa eficiente que tudo move tampouco poderia haver mundo. E, se Deus é simultaneamente “imóvel” e “motor”, é porque é a causa eficiente o que garante todo o movimento enquanto movimento. Ora, essa garantia se garante assegura em si mesma e, não podendo ser movida por nada, torna-se a explicação última. Isto é, a explicação daquilo de que não se pode ir além: Deus.

Que ser é esse que se basta a si mesmo? Que ser é esse que é causa eficiente e final de tudo o que existe? Não é ele também a forma de todas as formas? Todas as formas que existem não se dirigem para ele? Não é ele o modelo que “por analogia” todos os seres querem imitar? Não seria também possível nomear Deus como a forma de todas as formas? Não seria isso o que moveu João para produzir o busto de mármore? O busto de mármore não é uma forma que copia a forma dos bustos reais?

Os bustos criados e os reais participam de modo diferente da sucessão de formas na direção do que é superior e mais perfeito. No mundo sensível, tudo o que existe também pode ser pensado nos termos de matéria e forma. A rigor a matéria bruta seria totalmente carente de forma, mas, fora ela todos os entes inclusive os objetos artísticos são feitos de matéria e forma, tal como busto de mármore. Ou seja, mais do que para a exposição o busto de mármore foi feito para Deus. A representação do busto de um homem faz parte de uma ordem, isto é, de uma forma que representa de modo distante e imperfeito a forma das formas, a finalidade de todas as formas, a

forma pura, Deus. Mas o que se faz é feito de matéria. No entanto, o Deus de Aristóteles é o que há de mais oposto à total informidade da matéria bruta à medida que ele é forma pura.

O Deus de Aristóteles, porém, não é antropomórfico. Sua perfeição não pode ser vista, apenas mal e mal representada. Mas, sem a forma das formas, nada poderia, a rigor, ter qualquer forma e, portanto, ter qualquer representação. A forma, portanto, é anterior à geração. Mas tudo o que é gerado só o é a partir de algo anterior que tinha uma outra forma. Isto é, a madeira transforma-se em cadeira ou em carvão. O que “estava em ato” como madeira, estava “em potência” como cadeira ou carvão. Tem-se aí, portanto, outro par conceitual aristotélico, “*ato e potência*”.

Como se vê, tudo o que existe é na “atualidade” como uma coisa, mas “pode” transformar-se em outra. Ora, existe um ser que pode transformar tudo, mas que não pode ele mesmo ser mudado. Esse ser superior, portanto, que nada tem de potência, é ato puro. Assim, **Deus é ato puro**.

O ato puro seria, portanto, totalmente imaterial. Seria apenas um pensamento que se pensa a si mesmo. Uma forma que coincide totalmente consigo mesma. Desse modo, embora Deus, o ato puro, não se misture às coisas do mundo, a atuação do homem é “análoga” a dele. Deus é eterno, ato puro que pode criar tudo enquanto que o homem pode criar ou fabricar coisas que apenas se assemelham ao que há de mais elevado. O ato de criar é a tentativa de entrar em sintonia com a harmonia do cosmos.

A anterioridade da “forma das formas” é o que dá a orientação e a sustentação do que existe. É aquilo que subjaz ao que existe. Aristóteles, mais uma vez, introduz conceitos novos para dizer o mesmo. **O que subjaz, o que é razão de ser do que existe, é o que o con-forma**. O que conforma, o subjacente, o que sub-existe em si e por si, na nova conceitografia de Aristóteles, é a **substância**. E assim Deus será também entendido como a substância (ousia/ οὐσία). A teologia é, então, **usiologia**.

Para informações
adicionais acesse: [http://
pt.wikipedia.org/wiki/
Arist%C3%B3teles#Obras_
online](http://pt.wikipedia.org/wiki/Arist%C3%B3teles#Obras_online)

4.3 USIOLOGIA – CIÊNCIA DA SUBSTÂNCIA

Como já observamos, a complexa arquitetônica da metafísica desdobra-se numa trama de conceitos. Eles não operam isoladamente, mas em conjunto. Alguns deles estendem-se mais amplamente do que outros, isto é, tem uma posição mais central e decisiva nas especulações do Estagirita. Um dos mais empregados é o conceito de **substância**.

É bom lembrar que um conceito é uma tentativa de, através da linguagem, apanhar a realidade. É claro também que esses conceitos criados em grego podem ter muitas traduções para a nossa língua. E como o próprio Aristóteles dá várias definições para muitos de seus conceitos as dificuldades aumentam. Segundo ele, “da substância se diz, pelo menos, de quatro sentidos diferentes. Como a essência, o universal e o gênero que parecem ser a substância de cada coisa; e o quarto deles é o sujeito” (Met. Z, 3 1029^a 35).

Mais uma vez pode-se entender que não foi por acaso que ele chamou esses escritos esotéricos de “**ciência procurada**”. É preciso, porém, tomar uma posição e pensamos que a melhor tradução para a palavra grega οὐσία/ousia é “**substância**”.

Aristóteles queria dizer por “**ousia**” aquilo que faz com que o ente seja o que é, a “**entidade**” do ente. Assim, a cachorridade do cachorro, a vaquidade da vaca, a mesidade da mesa.

Ora, a palavra portuguesa “**substância**” pode ser empregada facilmente para expressar algo parecido quando, por exemplo, dizemos: “A contribuição dos Estados Unidos foi substancial para a derrota do nazismo”, ou “O discurso de Péricles foi substancial para a democracia ateniense”, ou quando simplesmente dizemos “A terra está contaminada por substâncias tóxicas”, ou “Foi servida uma sopa substancial”, etc. A opção por empregar a palavra **substância** certamente vincula-se à história da metafísica ou da ontologia, mas está fora de nosso propósito discuti-la com profundidade neste texto introdutório.

Trata-se, então, de responder à pergunta: **O que é “substância”?**

Para Aristóteles, o “que se buscava antigamente e também ago-

ra, e que é sempre motivo de dúvida ‘o que é o ser?’ equivale à pergunta “o que é a substância?” (Met Z, 3, 1028b 5). Metodologicamente, o melhor modo de enfrentar a questão é ir daquilo que nos é mais próximo e mais conhecido para aquilo que é mais alto e excelso; ou seja, devemos ir do conhecimento mais rudimentar e sensível até o conhecimento que trata do supra-sensível. Nas palavras do Estagirita, em Met Z 3, 1029^a 33b:

“Temos, pois, que considerar quais destas opiniões são acertadas ou errôneas, e quais são as substâncias, e se há ou não algumas além das sensíveis, e como são estas (as sensíveis); e, portanto, se existe alguma substância separada, e, se existe, porque e como existe, ou ainda se não existe nenhuma substância fora das sensíveis.”

Como se vê, o ponto de partida são as substâncias sensíveis. Com isso, poder-se-á dar um passo importante e definir o que é a substância em geral. Em meio à trama conceitual que o Estagirita trata desse tema pode-se encontrar algumas definições bastante precisas. Mas para evitar estendermo-nos em demasia aqui tomaremos o roteiro estabelecido por Giovanni Reale para as cinco características definidoras da substância no qual o autor também discrimina as devidas passagens da *Metafísica* em que o assunto é abordado.

1. Pode ser chamado substância o que não inere a outro e, portanto, não se predica de outro, mas é substrato de inerência e de predicação de outros modos de ser (τὸ μὴ καθ’ ὑποκειμένον, ἀλλὰ καθ’ οὗ τὰ ἄλλα). A palavra ὑποκειμένον / hipokeime non pode ser traduzida como “sujeito” e, assim, no enunciado “O quadro é verde”, a palavra “quadro” é o sujeito, isto é, a substância, enquanto que “verde” é o predicado. Do mesmo modo, em “O cofre é pesado”. Ora, o sujeito “cofre” é separado do seu predicado, pois este pode ser “leve”, “cinza”, “de aço”, etc. E isso tem a ver com a segunda definição. (Met Z 3, 1029a 8ss; Met Δ 8, 1017a 24; Met Z 13, 1036b 15)
2. Só há um ente capaz de subsistir separadamente do resto (χωριστόν) de modo autônomo, em si e por si (καθ’ αὐτό), e tem estofo para ser chamado substância. (Met Z 3, 1029 a 28; Z 16, 1040 b 4-8).

3. Pode-se chamar de substância somente o que é algo determinado (τόδε τι); portanto, não pode ser substância um atributo universal ou um ente de razão. (Met Δ 8, 1017 b 27; 1039 a 3ss.; Z 4, 1030 a 3ss., 19; Z 12, 1037 b 27; Z 15, 1039 a 1ss., 14-16, etc.)
4. Uma outra característica da substância é a sua unidade intrínseca: não pode ser substância um agregado de partes, uma multiplicidade não organizada de maneira unitária. (Met Z 12, 1037 b 27; 1039 a 3ss.; Z 16, 1040 b 5-10; H 6, etc.)
5. Enfim, é característica da substância o ato e a atualidade (ἐνέργεια): só será substância o que é ato ou implica essencialmente ato e não que é mera potencialidade ou **potencialidade não atuada**.

.....

.....
 Para uma pesquisa mais
 detalhada veja em: *Metafísica*
 - ensaio introdutório de
 Giovanni Reale. São Paulo:
 Edições Loyola, 2005, p.98.

Nessas caracterizações da noção de substância algumas podem ser elucidadas com exemplos tirados do mundo sensível. Pode-se, portanto, a partir daí definir a substância em geral, como foi feito acima. Mas a “meta” da metafísica deve estar além da física. Com isso, é inevitável colocar a questão de se não haveria substâncias ainda mais consistentes e incorruptíveis. Isto é, se não seria o caso de aventar-se ainda uma substância suprassensível. Ora, como vimos, o conhecimento que “para nós” vem em primeiro lugar, chega “depois” no conhecimento daquilo que é mais excelso; e, assim como há uma causa eficiente e final para tudo o que existe, também deveria haver uma substância suprassensível cujo conhecimento viria “depois” daquilo que nos é mais conhecido. Mas esse conhecimento que chega depois trata, ao fim e ao cabo, daquilo que já estava antes. O que já estava antes como que o atraía para si.

E isso vale também para a substância, pois no fim da cadeia das substâncias sensíveis mais elevadas está a última substância suprassensível, Deus. Por isso, **a usiologia é teologia**. E Aristóteles é bem claro sobre isso, especialmente em várias passagens do livro Met Δ, onde afirma: “Distinguimos, então, duas classes de substâncias, duas naturais (sujeitas ao movimento) e uma imóvel; e deve dizer-se dessa última que é substância eterna e imóvel” (Met Δ, 6 1071b 5).

Ou ainda: “Assim, pois, que exista uma substância eterna e imóvel e separada das coisas sensíveis, resulta claro. Fica também demonstrado que essa substância não tem nenhuma magnitude, mas que

carece de partes e é indivisível” (Met Λ, 7 10073a 5). Nessa passagem, Aristóteles esclarece um ponto que já vínhamos destacando. A substância é eterna, mas não infinita; enquanto o movimento e o tempo, por sempre envolverem um antes e um depois seriam infinitos. Por isso, a forma da substância suprassensível “por analogia” seria algo como o movimento circular dos astros mais excelsos. O movimento e o tempo infinitos têm potência infinita, mas, em sua perfeição, a substância suprassensível é, como vimos, ato puro ou atualidade pura. A perfeição que está totalmente cheia de si. **A substância suprassensível é o Deus a quem todos os seres se dirigem por que o amam, mas que, imóvel, apenas ama a si mesmo.**

Vimos como a metafísica pode ser entendida como teologia, aitiologia e usiologia. Igualmente mostramos como estas duas são variações da teologia. Ou seja, tais variações são tentativas de chegar ao conhecimento do **Ser Supremo**. Portanto, mesmo que essas ciências sejam, ao fim e ao cabo, estudos sobre Deus, desenvolvem-se por caminhos diferentes. O que fizemos, portanto, foi discriminar ciências distintas que, embora tenham cada qual com um método próprio, invariavelmente, tratam do mesmo objeto: **Deus**. Mas, cada uma delas tratou desse objeto supremo explorando um determinado âmbito do ser, como causalidade, como substancialidade e como Deus mesmo. Mas falar em âmbitos do ser ainda não é tratar do próprio ser. Resta-nos, portanto, ainda destacar esses assuntos como **ontologia**, isto é, considerá-los a partir da ciência que trata do ser enquanto ser. Mas não se estará ainda às voltas com a teologia? Ora, visto que a teologia trata apenas de um âmbito do ser e a ontologia do ser enquanto ser, não haverá aqui um problema? Como pode o mais extenso caber no menos extenso? Será a ontologia também uma teologia?

4.4 ONTOLOGIA – CIÊNCIA DO SER ENQUANTO SER

O objeto da ontologia, como estamos mostrando, é o ser. A aitiologia e a usiologia são teologia e, em última instância, tratam de Deus. Isto é, elas têm um objeto específico, mas o objeto da ontologia diz respeito a tudo o que existe, Deus inclusive, e, por isso mesmo, é o mais amplo. Todas as ciências, mesmo a teologia, são recortes na amplidão do ser. Já Platão, em *O Sofista*, havia destacado

que as ciências dizem respeito a determinados gêneros, mas quanto ao ser isso é um problema. A metáfora do sol não foi escolhida por acaso, pois não se pode olhar para a fonte de luz diretamente sem se ficar cego; em outras palavras, é difícil manter um discurso coerente sobre o objeto que é a fonte de todos os discursos.

Ora, para Aristóteles isso é bem claro, pois toda a ciência é ciência de um gênero, mas o ser não é um gênero. E isso por que o ser é o conceito mais universal. Sua universalidade está além dos gêneros e das espécies. Por isso, o conceito de ser não pode ser definido, pois tendo a máxima universalidade é o que menos pode ser conhecido. A sua maior extensão indica a sua menor compreensão. E, no entanto, como ele é tudo, é por que também é evidente por si mesmo. Isto é, quando se diz “O carro é vermelho”, “O cavalo é veloz”, “A terra é redonda”, “O cachorro está molhado”, “O centauro é branco”, etc.

Poder-se-ia indagar se tem sentido falar de um centauro na vida real. Mas isso só é possível por que podemos formular a pergunta assim: “O centauro é ou não é um ser real?” Ou seja, aqui o verbo “ser” tem, na sentença, **uma função de ligação (cópula)** entre o sujeito e o predicado. Independente de a resposta ser afirmativa ou negativa, a questão aventada não poderia ter sido feita sem que o verbo ser indicasse a existência (ou inexistência) de algo. Ou seja, em tudo está o ser. O ser, se mostra desde o mais simples até o conhecimento do do ser dos seres, Deus. Ora, isso já nos dá uma indicação a respeito do caráter do ser como entende o Estagirita, pois, como estamos vendo, o ser é universal, mas não é, como em Parmênides, uma esfera maciça; ao contrário, ele diz respeito às mais diversas coisas e, por isso mesmo, pode “ser dito de muitos modos” (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς) (Met Γ 2, 1003 a 33).

O ser é evidente por si mesmo. Mas aonde ele é mais evidente senão na substância? É a substância o que realmente existe. Mas a substância, o que real e concretamente existe, mostra-se também de muitos modos. **A substância, a essência ou o ser de uma coisa tem vários modos de aparecer.** Mas tais modos de aparecer são apenas derivados dela, pois é apenas ela o que há de concreto.

Portanto, que ela apareça deste ou daquele modo, é apenas um acidente. Daí porque Aristóteles criou outro famoso par conceitual para tratar do ser: “**a substância e os acidentes**”. Pois todo o termo que assinala algo existente está, ao fim e ao cabo, assinalando uma substância ou um acidente.

Por exemplo, a sentença “João é alto” quer dizer que ser alto é um acidente de João. Ora, esse acidente é um modo de ser de João. O nome “João”, porém, indica uma substância que aparece em um lugar, um tempo, tendo tais e tais relações etc. Isso significa que “João” (substância) pode ser compreendido a partir de determinados acidentes, como por exemplo, a data de seu nascimento, a sua cidade natal, as relações de parentesco etc. Como, porém, se aplicaria isso à noção de substância mesma?

Para dar conta da noção de substância, Aristóteles teve de conceitualizar a generalidade desses acidentes. Aquilo em que se manifesta a substância acidentalmente são os seus “**gêneros supremos**” que são chamados de “**categorias**”. Isto é, junto à substância são as categorias que, em última instância, expressam os diversos modos de se dizer o ser. Assim quando afirma-se que “**o ser se diz de vários modos**” está-se referindo à substância mesma e às categorias. Aristóteles mesmo forneceu uma tabela das categorias que incluem:

1. a substância mesma,
2. a qualidade,
3. a quantidade,
4. relação (dobro, metade; maior, menor; pai e filho; senhor; escravo),
5. ação (comer, passear, caminhar),
6. paixão (estar doente),
7. onde (em Florianópolis),
8. posição (de pé, sentado),

9. quando (ontem, agora, amanhã),
10. estado (vestido, nu, armado).

Posto nestes termos, a substância e os acidentes dizem respeito ao ser. Mas o ser coincide com a noção de substância e acidentes? Seria a ontologia usiológica?

Ora, a noção de substância e suas categorias permite uma melhor abordagem do ser, mas não constituem uma ciência do ser enquanto ser. O ser transcende a substância e os seus acidentes. Por isso, ele não é um denominador comum a eles. Ou seja, não se pode combinar os “gêneros supremos” de tal modo que se tenha então uma ciência do ser. Pela sua universalidade, o ser não pode ser abarcado por essa terminologia, pois a substância e as categorias dizem algo dele, mas não o que é o ser em si mesmo.

Como o ser não é um gênero não é possível uma ciência dele, isto é, não é possível uma ciência unívoca de algo que é plurívoco. Mas, não seria possível um discurso plurívoco sobre o ser como o próprio Estagirita dá a entender na *Ética a Nicômaco* quando afirma que “**a opinião de todos é medida do ser**” (EN, X, 2 1173a1)? A questão é ainda mais grave, pois a dificuldade não está em que o ser seja plurívoco, mas em que ele é equívoco.

O ser é **plurívoco** por que, no fundo, é equívoco. Não sendo um gênero ele se presta a enganos e a interpretações duvidosas e ambíguas. Esse é o espectro que ronda toda a tentativa de formular-se uma ciência do ser enquanto ser. O ser é **equívoco** por que se é levado a tomar por ser aquilo que não é.

O ser é furtivo. Ele resiste não apenas à monotonia de um só discurso, como à polifonia dos discursos variados. Assim à famosa expressão de que “o ser se diz de vários modos” é também uma tentativa de dizer o que, a rigor, sem o risco de contra sensos, não pode ser dito.

Ora, assim como os movimentos circulares dos astros podem, “por analogia”, ser comparados à unidade do primeiro motor, também a unidade do ser pode, do mesmo modo, ser comparada à unidade do mesmo motor imóvel. A unidade analógica do ser seria um espelhamento da unidade absoluta de Deus. E, nesse sentido, a ontologia seria uma teologia. No entanto, enquanto se buscar falar do “ser enquanto ser” os problemas ontológicos não poderão ser enfrentados pela teologia. Há, desde o ponto de vista da equivocidade do ser, uma perturbação que se estende até a ciência teológica que trata de apenas um âmbito do ser. Por mais excelso que ele seja não consegue afastar o desejo de busca pela ciência do ser enquanto ser.

Como estamos mostrando, porém, uma ciência teria de ter um discurso unívoco, mas, como muito bem se expressa Pierre Aubenque, “o problema da ontologia aristotélica segue em pé: se o ser é equívoco, ou, ao menos se sua unidade depende de uma relação equívoca, como instituir, e em nome de que, um discurso único acerca do ser?” (AUBENQUE, 1974, p. 158).

Posto nesses termos, a ontologia ainda teria mais a ver com a expressão “**ciência procurada**”, tanto por Aristóteles como por Platão, mas isso por que não ela pode ser reduzida ao objeto específico da teologia. A unidade do discurso sobre Deus é constantemente estremecida pela equivocidade de todo o discurso que tenta tratar do ser enquanto ser. **A aitiologia e a usiologia são, ao fim e ao cabo, teologia, mas o mesmo não se pode dizer da ontologia devido à natureza do seu objeto.**

Se a história da metafísica Ocidental é ontoteologia, não se pode deixar de reconhecer a tensão que lhe é subjacente. A partir dessa tensão, dependendo do momento histórico, privilegiou-se ora a teologia, ora a ontologia; ora o discurso unívoco sobre Deus, ora o plurívoco sobre o ser, mas isto por que, mais radical que ambos, o discurso sobre o ser permanece equívoco.

LEITURA RECOMENDADA

ARISTÓTELES. *Metafísica*, São Paulo, Ediporo, 2006.

CASAN, B. *Aristóteles e o logos*, São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*, São Paulo: Edições Loyola, 1998.

REFLITA SOBRE

- Qual é o significado e a origem da expressão “metafísica”?
- O que entende Aristóteles por “teologia”?
- O que é “aitiologia”?
- O que é “usiologia”?
- Por que todas essas ciências, ao fim e ao cabo, tratam do ser? E por que é difícil conceber uma ciência do ser enquanto ser?

CONCLUSÃO

Ao longo deste livro tentamos responder o que se entende por “**ontologia**”. Como destacamos, essa é uma palavra de origem grega. Quando, porém, afirmamos que a filosofia “**fala grego**” quisemos dizer que, embora tenha sido criada pelos gregos, não se precisa saber grego para começar a filosofar. Pode-se filosofar em qualquer língua e lugar. No entanto, uma abordagem moderna ou contemporânea que não levasse em consideração esse caráter grego da ontologia seria bastante parcial. Ocorre que, como vimos, a **ontologia** é, para os grandes filósofos gregos, uma espécie de aventura intelectual jamais totalmente concluída. Não por acaso, eles a consideravam como o campo teórico onde se dá “**o gigantesco confronto sobre o ser**”. Mesmo que os gregos tenham cunhado e desenvolvido esse assunto, seus dilemas persistem até hoje.

A ontologia, como vimos, é também chamada de “**metafísica**”, principalmente após Aristóteles. Seja que nome for adotado, metafísica ou ontologia, ela será sempre uma disciplina tipicamente filosófica, embora não seja a única. Frequentemente cruzam-se com ela a história da filosofia, a teologia, a lógica, as teorias da verdade, a filosofia política e até mesmo a estética. Essas disciplinas que fazem parte do curso de filosofia também devem ser estudadas com vigor, pois ajudam a compreender a própria ontologia.

A ontologia surge junto com a filosofia. Por isso, desde Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia essa disciplina é a cara da filosofia. E essa cara sempre terá traços gregos. Daí por que a nossa tentativa de apresentar esse assunto manteve-se próxima à sua origem. Uma história da ontologia que se estendesse até os dias atuais levantaria problemas que já foram debatidos pelos gregos. Mesmo as ontologias contemporâneas lembram o que eles já disseram. Isto é, parece que a gente já viu isso antes. Esse antes, porém, não é algo que se situa no passado, ao contrário, é a presença imemorial dos gregos no nosso modo de pensar. Por isso, nosso assunto restringiu-se a eles. Quanto mais estudarmos os gregos, mais eles nos darão em troca.

Dissemos no início que fazer filosofia é ter “**vocação**”, isto é, é manter-se em sintonia e à escuta do chamamento para as questões fundamentais da nossa vida. Para os gregos, todas essas questões resumem-se numa questão fundamental a que somos constantemente vocacionados a recolocar: “**o que é o ser?**”.

A sua resposta é o assunto da ontologia. O que foi exposto aqui é apenas uma introdução à ontologia e, como tal, ela não substitui os textos dos filósofos gregos. É um primeiro passo para as discussões que se seguirão. E, pelo que se viu, a pergunta pelo ser continuará nos assombrando. Um exemplo disso pode ser encontrado em mais uma observação perspicaz de Pierre Aubenque sobre o tema:

“o problema do ser é o mais problemático dos problemas, não só no sentido de que ele jamais será inteiramente resolvido, senão por que já é um problema saber por que formulamos esse problema” (AUBENQUE, 1974, p. 19).

Com isso, a ontologia situa-se na abertura da compreensão, pois a respeito do ser ninguém tem a última palavra. Isto é, estaremos sempre abertos ao problema do ser. Em outros termos, isto quer dizer que somos vocacionados para a filosofia à medida que podemos participar de um diálogo ou de um debate que nunca termina, pois o mais importante de todos os assuntos é ao mesmo tempo o que nos é mais familiar, mas cujo entendimento é o mais estranho e distante: **o sentido do ser**.

LEITURA RECOMENDADA E COMENTADA

ALGUMAS PALAVRAS SOBRE PLATÃO

A bibliografia sobre o pensamento de Platão é tão vasta que não pode ser explicitada e, menos ainda, comentada. Ao longo dos séculos, grandes intérpretes tentaram traduzi-la e elucidá-la. No entanto, nada disso substitui a leitura do próprio Platão. Por vezes, ele mesmo encarregou-se de sintetizar e esclarecer seu pensamento. E fez isso melhor do que ninguém. Um dos exemplos é a famosa *Sétima Carta*, que o filósofo dirigiu a Dionísio e seus amigos, onde faz uma exposição dos principais pontos da sua doutrina e das suas vicissitudes na sua aplicação prática.

Platão - *A Sétima Carta*

ALGUMAS PALAVRAS SOBRE ARISTÓTELES

O pensamento de Aristóteles, como vimos, é ainda mais complexo. Seu estilo é bem mais prosaico que o de seu mestre, mas não menos importante. Afinal, em sua grande maioria os filósofos e comentadores escrevem como o Estagirita e não como o filósofo ateniense. Os filósofos discutem como Platão, mas escrevem como Aristóteles. Como exemplo do seu estilo marcadamente prosaico, escolhemos como adendo os dois primeiros capítulos do livro A da *Metafísica*.

Aristóteles – *Metafísica A, 1 e 2*

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Del Alma*. In Obras. Madrid: Editora Aguilar, 1967.
- _____. *Metafísica*. São Paulo: Editora Abril, 1979.
- _____. *Metafísica*. trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro (Edições profissionais Ltda), 2006.
- _____. *Metafísica*. (trilingüe: grego, latim, espanhol), editada por Valenín Garcia Yebra, Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- _____. *Metafísica*. Editada por Giovanni Reale, São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *Obras*. Madrid: Ediciones Aguilar, 1967.
- AUBENQUE, P. *El problema del ser em Aristoteles*. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.
- BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- CASSAN, B. *Aristóteles e o logos*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- CHATELET, F. *A filosofia pagã*. In História da Filosofia I, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- CROMBIE, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, 2 vls.

- HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo* – ensaio sobre Heidegger e São Paulo: Editora Unijuí, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la filosofía*. Valência: Universidade de Valência, 2001, p. 37.
- _____. *La doctrina platónica de la verdad*. In *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- JAEGER, W. *Paideia* – a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- MOREAU, J. *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1972.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Hemus Editora, 1976.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril S. A., 1978.
- PIETRE, B. *Platão – A República*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1989, Livro VII.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian. 1990, 6ª ed.
- _____. *Obras completas*. Madrid: Aguilar Ediciones, 1969.
- _____. *Diálogos* (O Banquete, Fédon, Sofista, Político). São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *Diálogos* (Fedro, Cartas, O primeiro Alcebiades). Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.
- QUINE, W.V. *Sobre o que há*. In *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- REALE, G. *Aristóteles – Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, 3 vls.
- ROSS, W. D. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

- SAUVAGE, M. *Sócrates e a consciência do homem*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1959.
- SÓCRATES. *Defesa de Sócrates* (Platão), *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* e *A apologia de Sócrates* (Xenofonte), *As Núvens* (Aristófanes). São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.