

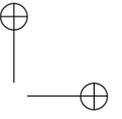
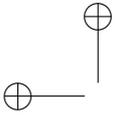
Américo Pereira

Eros e Sophia
Estudos Platónicos II



Lusosofia:Press
Covilhã 2015



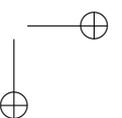
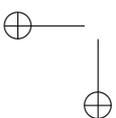


Américo Pereira

Eros e sophia

Estudos Platónicos II

LUSOSOFIA.NET







LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2015

FICHA TÉCNICA

Título: *Eros e sophia. Estudos Platónicos II*

Autor: Américo Pereira

Colecção: Livros LUSOSOFIA

Design da Capa: Madalena Sena

Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

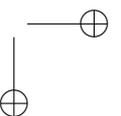
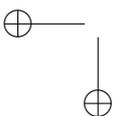
ISBN: 978-989-98874-6-6



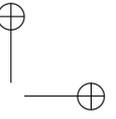
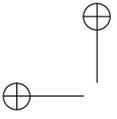


Índice

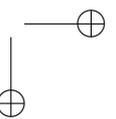
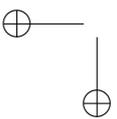
Apresentação	3
1 A luz que visita as trevas: Paideia e ontologia em a «Alegoria da caverna»	5
2 O anel de Giges. Do poder político e seu abuso	27
3 De Eros a Tyrannos, sem passar por Oidipous. A formação não- edipiana do tirano segundo Platão	43
4 Odisseu e o outro Sábio. Paralelo breve entre a <i>Odisseia</i> e a «Ale- goria da Caverna»	69
5 O absoluto da autonomia humana. Uma leitura do «Mito de Er, o Panfílio, «Livro X», da <i>República</i>, de Platão	87
6 Prometeu salvador. O mito de Prometeu presente no <i>Protágoras</i>, de Platão	107
7 Bem-comum ou comum guerra: a guerra e a sua origem, segundo Platão, <i>República</i>, «Livro II»	145

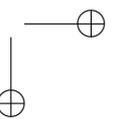
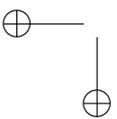
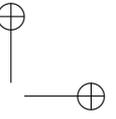
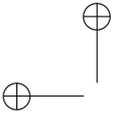






Dedicado à memória de meu doce Pai







Apresentação

Platão é um extraordinário exemplo de atitude de humildade perante a grandeza da realidade, sempre nos surpreendendo com a profundidade com que sobre ela reflecte, não como frustrado dominador, mas como amante que procura entender e contemplar com exaustivo, mas inocente, gozo todos os escaninhos do mundo com que convive.

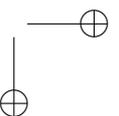
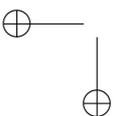
É um falso Platão o Platão dito idealista, puramente formal, dinamicamente seco, negador do movimento, da matéria, do corpo.

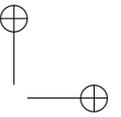
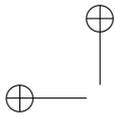
Platão é Eros. Platão é Sophia. E não há dois «Platões». O grande Aristócles de Atenas é só um. Nele, há uma constante dialéctica entre uma eroticidade cosmopoiética perene, rebelde, ao modo do Mestre Sócrates, vulcânica, toda ela prenhe de vida, toda ela útero, e uma eroticidade, também ela prenhe, mas tranquila, forte como nada mais é, única capaz de fazer o seu útero parir vida compossível com um «mundo», toda ela seio e regaço, cuidado e justa medida: Sophia.

Mas Sophia não é outra senão Eros em forma humana. Sophia é o acto da humanidade. Toda a filosofia de Platão pode ser lida como esta tensão dialógica (dialéctica e dialógica) entre o impulso absoluto, mas cego, para ser e o ser já como realidade lógica, segundo o «logos».

Nos sete capítulos que constituem o presente livro, reflectimos sobre alguns momentos da filosofia platónica em que a relação entre Eros e Sophia pode ser encontrada.

No primeiro capítulo, a tensão dá-se entre luz e trevas, sendo claro que, para Platão, se o ápice do real é do âmbito do luminoso, de uma luz excedente, no entanto, o real, como um todo, é sempre uma dialéctica entre presença





absoluta e ausência relativa de luz, em que compete ao ser humano o papel de mundano «phos-phoro», portador de luz.

O mesmo eros fundamental que move o ser humano a buscar a luz encontra-se já em escrito tão antigo quanto a epopeia de Odisseu, cujo eros unificador com Penélope nunca nele descansou senão aquando do reencontro fundamental e teluricamente erótico dos dois, abençoado pela fria deusa da sabedoria, partenogénico avatar de Sophia, Pallas Atena.

No terceiro capítulo, é o eros próprio dos impotentes para o bem que é estudado na figura ética e política de Giges, o inexcusável paradigma do tirano, apenas capaz de o ser na forma da irresponsável invisibilidade.

É a formação do tirano que estudamos no capítulo quarto, como modo próprio de perversão voluntária do ser humano, sem desculpas pseudo-edípicas.

No extremo oposto, o da acção sem desculpabilização do agente, na plena assunção da autonomia própria deste, encontramos o personagem profético Er, enviado do além da vida terrena de volta a esta, a fim de avisar os habitantes deste mundo acerca da grandeza de cada escolha ética e política, de que não há retorno possível e cujo responsável sou eu e não «o deus»: meu Eros, minha Sophia, minha escolha, minha responsabilidade.

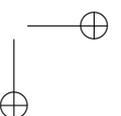
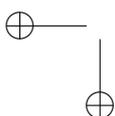
No capítulo sexto, revisitamos a acção de Prometeu, não como o maléfico Titã que diminuiu os deuses em favor dos seres humanos, mas como o agente que fez o que devia, ao emendar, como lhe foi possível, um erro dos deuses, anterior ao de seu irmão Epimeteu, ignaro instrumento da divina estupidez.

Por fim, ponderamos o impulso que conduz à guerra e o movimento, único, que a pode aniquilar, o acto do bem-comum, acto por excelência de Sophia, a mais bela, aquela em que Eros se revela não com a fealdade própria das bestas, mas com a graça própria do corpo do Bem, corpo que pode ser o de cada um de nós.

Agradeço, empenhado, a todos os que na equipa da Lusosofia contribuíram para a edição desta obra.

Américo Pereira

www.lusosofia.net





Capítulo 1

A luz que visita as trevas: Paideia e ontologia em a «Alegoria da caverna»

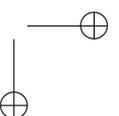
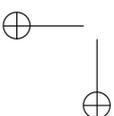
Independentemente da designação erudita que se queira atribuir à narrativa posta por Platão no início do «Livro VII» da sua *Politeia* (514a – 517c), «alegoria», «símile», etc., esta nova *imagem*, este novo «eikon», em que o Autor procura dar a inteligir a ontologia própria quer do universo do ser em geral quer do ser humano quer da relação entre ambos, retoma as lições das imagens anteriores, «do sol» e «da linha»,¹ e serve-se do tema da paideia,² da formação integral do ser humano, como manifesto fio condutor.

Segundo o próprio fundador da Academia de Atenas, trata-se de perceber a natureza humana – a «nossa natureza»³ – relativamente à presença no ser

¹ Usámos como textos de trabalho as seguintes versões: PLATO, *Republic. Books VI-X with a translation by Paul Shorey*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2006; PLATON, *La république*, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989; PLATÃO, *A república*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].

² Sobre o tema da paideia helénica clássica, remetemos para a magistral obra de Werner Jaeger, *Paideia*, de que há uma tradução portuguesa, *Paideia. A formação do homem grego*, trad. Artur M. Parreira, Lisboa, Aster, 1979; recomendamos também a leitura da obra de Henri-Irenée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité I. Le monde grec*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.

³ Não entendemos esta natureza como algo de fixo, antes, como o étimo helénico dá a





humano da «paideia» ou da «apaideusia»,⁴ sendo esta última precisamente a ausência da mesma paideia. Não só o modo real de ser do ser humano é marcado profundamente por esta presença ou ausência como também o restante do âmbito ontológico o é, quer dizer, a restante totalidade do ser, pois não apenas a realidade surge de modo diferenciado, segundo a capacidade paidética de inteligência que o ser humano possui, como a mesma acção que tal paideia permite é muito diferente conforme a qualidade dessa mesma formação. E esta acção é profundamente transformadora da ontologia do mundo.

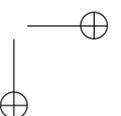
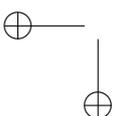
Logo desde o início se marca uma relação fundante entre o que é o próprio acto de recolha do sentido do que se manifesta – a própria inteligência, que não pode ter outra definição lógica – e a entidade total do que é o próprio ser humano, em sua mesma especificidade de isso que, mais tarde, como bom discípulo de Platão que foi, Aristóteles afirmará ser o animal que possui o «logos».

Assim, é muito diferente o mundo ontológico que surge à inteligência capaz de atingir os níveis de inteligibilidade mais elevados ou à inteligência incapaz de os atingir, isto é, que está limitada apenas aos níveis mais baixos dessa mesma inteligibilidade possível. Quem, por exemplo, não for capaz de dominar as relações puras do nível matemático-dialéctico nunca terá acesso ao verdadeiro universo próprio que constituem.⁵ Quem não for capaz do acto de inteligência intelectual pura necessário para que possa apreender as ideias

entender, para quem assim o queira, como algo de «brotante», de dinâmico, de vivo. Neste sentido, a natureza humana, como, aliás, qualquer outra, diz respeito ao modo finito como ordenadamente, finitamente também, os seres humanos acontecem, na sua *diferença específica própria*, em sentido forte quer para «específico» quer para «própria».

⁴ *República*, «Livro VII», 514a.

⁵ Assim se compreende melhor a famosa notícia que diz haver à entrada do Jardim de Academia, lugar da Academia Platónica, uma frase que afirmava algo como «não entre aqui quem não for matemático» ou «não entre aqui quem não for géometra». Não se trata de restringir o acesso à Academia apenas a matemáticos, mas de o restringir a quem não fosse capaz de dominar inteligentemente as «mathemata» do real, as relações da realidade. Não sendo capaz de tal entender, o que é que lá iria fazer (tal capacidade é prévia e suposta)? Ora, esta incapacidade não é uma condenação, mas apenas um facto, que é próprio de quem realmente não possa ser de outro modo. Logicamente, à partida, e em termos puramente abstractos, podem ser todos os seres humanos, apenas alguns ou nenhuns. O papel paidético fundamental da «polis» consiste em permitir a todos desenvolver as suas capacidades próprias o melhor possível, e não apenas as noéticas, pondo-as ao necessário serviço de um bem-comum, que é aquele que, único, permite este mesmo papel formativo fundamental.





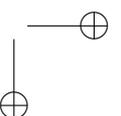
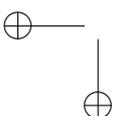
e a hiper-ideia de bem, nunca será capaz de fundar plenamente o restante conhecimento que possui, nunca conseguindo um nível de unidade total, isto é, nunca conseguindo intuir o universo como uma verdadeira unidade, porque aquela “unidade” que é capaz de intuir é incompleta, quer dizer, não é unidade alguma.

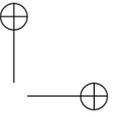
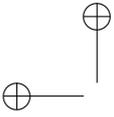
Aqui, sim, temos uma real divisão de “mundos”, mas não no sentido ontológico-objectivo-hipostático segundo o qual há mais do que um mundo «em si», um “das ideias” outro “da sensibilidade”, mas no sentido segundo o qual há níveis de inteligência que constituem modos de inteligibilidade possível e de virtual real inteligência quando inteligidos, que são verdadeiros «mundos» ou universos da e de inteligência, «mundos» culturais, «mundos» espirituais, «mundos» lógicos – quer dizer, «de “logos”» – os quais não são acedidos por aqueles que para tal não foram habilitados com a necessária paideia. Sem esta, não só não se atinge o nível mais alto da realidade como não se consegue sequer atingir verdadeiramente qualquer outro, mesmo o mais baixo, pois apenas a integralidade da paideia pode permitir a leitura correcta de todos os níveis, sempre a partir do nível mais alto.

A cidade que tal não permite, que tal não consegue, tiraniza os seres humanos que a constituem, pois, ao não lhes permitir atingir o máximo de desenvolvimento ontológico possível próprio, em universal concomitância de todos os seus constituintes, está-lhes a roubar possibilidade de ser, quer dizer, está a matá-los antecipadamente. A realidade desta universal realização do melhor bem para todos e para cada um recebe o nome de bem-comum. Ora, tal possibilidade de desenvolvimento integral só acontece mediante o labor de uma paideia perfeita ou, pelo menos, o mais perfeita possível. O restante são formas de tirania. Deste ponto de vista, a humanidade nunca conheceu qualquer outra forma de existência senão a da relação tirânica transcendental, em que cada ser humano se porta não como potenciador do bem próprio de todos universalmente, mas como parasita do mesmo bem próprio dos outros.

É a esta mesma humanidade menor, mas com possibilidade própria de uma outra grandeza infinitamente superior, que Platão se dirige como profeta humano de uma mensagem de libertação e de salvação que transcende a mera camada ética e mesmo política da realidade e se situa, integrando necessariamente estas duas, no nível propriamente ontológico, ou, se se preferir, onto-antropológico.

Assim, a paideia não se esgota numa qualquer formação de tipo domés-



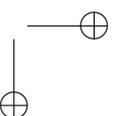
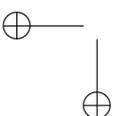


tico, caseiro, escolar, acadêmico ou cívico, mas diz respeito, como o próprio Platão vai deixar bem claro, à alma como um todo, isto é, ao «logos» humano como um todo, à dimensão inteligente humana como um todo. Note-se que, aqui, e nesta alegoria, não há qualquer forma de dualismo antropológico, a qualquer nível, dizendo a paideia respeito ao ser humano como um todo íntegro: *não se vai deixar o “corpo” na caverna, libertando uma fantasmática alma*. Será o ser humano como um todo que vai ser trabalhado, nesta nova autêntica odisséia humana, que diz respeito a toda a sua existência, desde que nasce até que morre, e que mobiliza ou deveria mobilizar todos os seres humanos.

No seguimento daquilo que é a linhagem lógica nascida no mais remoto da cultura e civilização helénicas, na relação do pensamento, mesmo o mítico, senhor de um «logos» muito próprio, mas não «irracional», de luta conta a ameaça da aniquilação da ordem cósmica pela sempre possível infiltração da desordem caótica, de que temos testemunhos fundamentais quer nas narrativas homéricas quer nos textos hesiódicos, podemos perceber que, nesta nova e grandiosa imagem, para Platão, o grande obstáculo antropológico-político à queda da humanidade no Caos lógico e cosmológico é a paideia.

Trata-se de uma nova paideia, em muito oposta à paideia baseada nos vetustos mitos, se bem que esta última não deixasse de ser, em seu modo e a seu modo, uma paideia que visava evitar a irrupção do Caos, através do treino lógico dos helenos nas formas narrativas que constituíam o ordenamento cósmico que permitia que houvesse mundo e não a absoluta desordem do Caos. O mito é, assim, a primeira grande reserva onto-lógica, a primeira linha de frente contra as forças da dissolução caótica. Esta nova paideia destina-se a substituir a antiga, eliminando tudo o que a anterior tinha de menos conforme com um sentido de total ordenação cósmica e cosmológica. É este o papel do bem, que, sendo anipotético, de nada dependendo, elimina para sempre qualquer forma de anterioridade possivelmente não lógico-onto-positiva relativamente ao bem.

No fundo, a grande novidade trazida por Platão ao mundo do pensamento é a substituição do velho Caos como origem de tudo pelo Bem. O Bem é o Caos sem qualquer negatividade. É esta novidade que permite definitivamente a eliminação das hipóteses de tipo metafísico dual, ditas maniqueístas. Platão eliminou teoricamente a possibilidade do maniqueísmo. Que tenha havido





maniqueístas após Platão, no mundo tocado pela reflexão platónica, tal releva da sempre renascente estupidez humana.

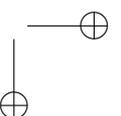
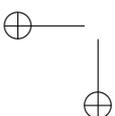
Não admira, assim, que a *República* seja manifestamente dedicada à questão da educação, da paideia como forma política própria do ser humano, que o pode distinguir de uma mera entidade natural biológica,⁶ de uma besta, elevando-o à possibilidade da ascensão lógica até ao mais alto nível humanamente esperável, já propriamente espiritual: à contemplação do bem.

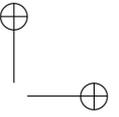
Todavia, esta espiritualidade não corresponde apenas a uma forma limitada a um determinado nível ontológico e onto-lógico, mas é o estado definitivo de quem tiver elevado a sua capacidade de inteligência e de bem ao máximo, contemplando o bem em si, passando, posteriormente, estruturalmente, a contemplar a presença do mesmo bem em tudo o que é. E é este o produto acabado da paideia platónica: o sábio, *não o filósofo*, como erradamente se costuma afirmar. *A filosofia é uma transição precária necessária até se ter terminado a ascensão até ao bem*. Contemplado este, o amor pela sabedoria está consumado e o filósofo deixa de o ser e passa a ser sábio. O estado e estágio último da ascensão paidética em Platão, nesta obra e, de algum modo, sempre, é a sabedoria. A finalidade máxima possível ao nível ético, político e espiritual para cada ser humano é tornar-se sábio, através da filosofia.

Ora, este sábio não é algo que coincida com uma entidade estática, mas precisamente *esse que acompanha sempre a presença do bem em tudo*. E, se a contemplação é um acto de estável descoberta do estável princípio ontológico em tudo, a vida do sábio não é estável, antes corresponde a um movimento incessante de contemplação do bem derramado no cosmos, isto é, o bem que constitui a mesma essência e substância de positividade ontológica de tudo, mas com o fim de chamar à filosofia e à sabedoria o maior número de seres humanos possível. É na descida ao fundo da caverna, neste «Livro VII», e na descida ao Pireu do início do «Livro I» da *Politeia*, que podemos ver a grandeza do sábio em acção. Este sábio funciona como o «angelos» do bem, o seu mensageiro incarnado na forma de um ser humano destinado a convocar todos os outros ao bem e à salvação, não apenas num sentido cívico-político, mas, sobretudo, num sentido ético-pessoal,⁷ assim, ontológico.

⁶ Que também é, mas que não é apenas, a que não é redutível, sendo que a especificação onto-antropológica é dada pelo «logos», na sua irredutibilidade própria, não pela mera constituição biológica.

⁷ Não ignoramos que, formalmente, estes helenos desconheciam a noção de «pessoa»; mas





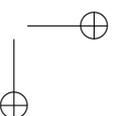
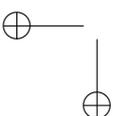
Como é mostrado logo no início do «Livro I» da *República*, a sabedoria é possível, tendo sido, Platão disso parece convencido, mesmo concretizada na e pela vetusta e augusta figura de Céfalos, com o qual de nada servem discussões teóricas, pois ele não é produto especulativo de um «logos» académico, escolar ou mesmo simplesmente curioso, mas fruto da vida, de uma vida de que resultou empiricamente uma humana existência que sabe inteligir o que é, na sua absoluta e relativa grandeza ontológica: o homem que sabe que tem de ir ministrar a liturgia «à deusa» e vai, vai mesmo, independentemente do mais – este é o homem do «kairos», do absoluto da ontológica oportunidade lógica, isto é, do «logos» ou do sentido das coisas, melhor ainda, das coisas como sentido, que é a forma de os seres humanos se relacionarem com o que transcende a sua mesma pura imanência individual. É aqui e apenas aqui que a paideia humanamente prende, que a paideia humanamente pode prender.

É este o papel soteriológico da filosofia, que é uma espécie de sacerdócio laico, cuja finalidade é o engrandecimento da humanidade, não o do filósofo ou o do já sábio, que tem nessa mesma sabedoria e no seu sacerdócio soteriológico toda a sua dignidade própria e merecida recompensa.

Como o mestre Sócrates mostrara, na sua totalidade íntegra de alma e corpo (que se saiba, nem o corpo nem a alma de Sócrates fugiram aquando do momentoso período de espera pela execução da sentença de morte...), a filosofia e a sabedoria sua possível decorrente não são uma feira de vaidades, mas um serviço ao bem-comum, o único meio que pode realizá-lo num mundo que teima em negar a sua condição de capaz do bem.

Como se percebe a partir da leitura da parte final da descida ao fundo da caverna, já após a contemplação filosófica do sol, protagonizada pelo sábio, ex-prisioneiro, a tarefa – autêntica nova liturgia cívica – é particularmente perigosa, expondo-se aquele a ser morto pelos que intenta salvar e salvar sem sequer recorrer à violência: a mudança radical de mundo vivido, intuído, significado, sempre com implicações a nível ontológico, não se faz sem sofrir-

também não podemos ignorar que, com Platão, ela já se desenha de um modo muito claro, mormente quando se pensa no indivíduo Sócrates e na sua relação quer com a «polis» quer consigo próprio e sua mesma vocação de proponente de uma forma de salvação que já não é meramente «individual», mas insere o mesmo indivíduo humano numa relação, em tudo já pessoal, com o bem-comum. É com esta reflexão platónica e com o trilho noético que abriu que o sentido pessoal do indivíduo humano cristão se vai cruzar, no sentido genético-geracional do termo.





mento e sem uma certa forma de literal agonia, que se pode procurar transpor para quem no-los provoca.

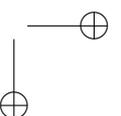
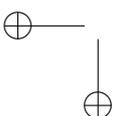
Análise de alguns aspectos da «Alegoria da caverna»

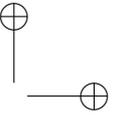
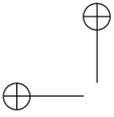
Nesta brevíssima narrativa platónica, a condição do ser humano como ser lógico, ser de «logos», como ser de inteligência, cuja diferença própria se consubstancia na capacidade de apreender o sentido presente no real, é tornada muito clara. Metaforicamente, ensaia-se a mostraçãõ do que é a entidade propriamente humana, entidade manifesta e inegavelmente dinâmica, a partir da actualidade da sua presença no ser como acto noético, intelectual, distribuído por diferentes níveis, assim propriamente ontológicos.

Na realidade própria do ser humano, entrelaçam-se lugares e momentos de actividade e de passividade. Há indiscutíveis dons, em que a passividade humana é total, sem que se possa saber porque e por que é assim; há inflexões do itinerário que só se explicam por meio de uma acção exterior ao mesmo ser humano, num exercício de força que é tangente à violência, mas apenas tangente, em que a passividade humana é manifesta; há outras inflexões que dependem apenas do mesmo ser humano, agora já informado – literalmente informado – pela paideia, paideia cuja informação permite modos de intuição, em formas de horizonte lógico-ontológico, absolutamente impossíveis sem ela. E é aqui que reside a sua crucial importância humana e cosmológica (também cosmogónica, no que à parte humana da construção do cosmos diz respeito).

Entremos, agora, no detalhe da narração da grande odisseia filosófica que é esta «alegoria».

Há, então, seres humanos que vivem, desde que nasceram, numa caverna, onde estão, desde então, agrilhoados nas pernas e pescoços, de modo a que apenas possam estar sempre no mesmo lugar, olhando sempre meramente em frente. Mas esta caverna é especial: nela existe, num nível superior àquele em que os prisioneiros se situam, uma abertura rasgada para o exterior; nela existe, também, um fogo permanente, que arde numa cornija da parede por detrás dos prisioneiros, iluminando, ainda que limitadamente, o interior da caverna. Esta iluminação, porque não é central, é também orientada.



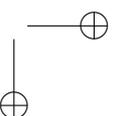
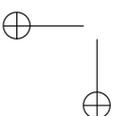


A não centralidade deste fogo, ou sua excentricidade situacional, na caverna implica que não haja homogeneidade e isotropia na forma como o espaço interior à caverna é iluminado. Se fosse central, sem mais, isto é, sem qualquer outra condição, tal implicaria uma irradiação homogênea e isotrópica e isotópica. Este tipo de irradiação é apenas apanágio do sol, que, irradiando infinitos raios, todos diferentes topologicamente, o faz de modo isotrópico e isotópico. Mas esta última é a metáfora da infinita grandeza positiva imediata do bem, ontologicamente entendido. A fogueira que ilumina graciosamente o interior da caverna não é o sol, apenas a sua analogia finita, como presença de um absoluto mínimo de possibilidade de diferenciação ontológica.

Esta ontologia cavernosa é, assim, diferentemente da que existe fora da caverna, como que enviesada pela incentralidade da luz. Tal é simbólico da condição humana comum, em que a iluminação que nos ergue como seres lógicos não nos centra, mas nos permite, descentrados que vamos sendo, aspirar a uma centração. Só que esta mesma centração só virá depois de muito penar em busca de um tal centro irradiador. A paideia é este percurso potencialmente penoso, mas único libertador, em seus infinitos modos de possível concretização.

Ora, nestes brevíssimos elementos, temos já uma série de indicações preciosas. Um primeiro ponto fundamental: *a caverna não é fechada*. Se fosse tal, nunca seria possível sair dela ou nela entrar, pelo que a condição dos prisioneiros seria uma condição de aprisionamento absoluto, totalmente irresgatável, no que diz respeito a uma possível libertação, em que o exterior da caverna estivesse implicado. A narrativa teria de ser radicalmente diferente, diversa mesmo, e, como Platão, pela voz de Sócrates, nos diz que a situação dos prisioneiros é análoga à condição humana, seria esta mesma condição que seria retratada de uma maneira radicalmente diferente: por exemplo, nunca poderia haver uma contemplação do sol ou de qualquer outra realidade exterior à caverna; a mesma questão de uma possível realidade exterior seria impossível, nada poderia fazer qualquer sentido desde que não pertencesse ao estrito âmbito da imanência cavernosa.

Se a caverna representa o tipo inicial do mundo que há (para os prisioneiros), então, uma caverna fechada seria absolutamente todo o mundo possível, isto é, não haveria um outro qualquer mundo possível: todo o ser se confundiria com a interioridade da caverna. Todo o ser possível e todo o ser actual. O mundo seria meramente imanente à caverna. Tal seria a impossibilidade de





uma qualquer transcendência trans-cavernosa. Não seria sequer possível pôr a hipótese de algo para além, *a mesma noção de além seria impossível*, pois nada mais haveria que pudesse corresponder a uma intuição que transcendesse a pura interioridade imanente da caverna/mundo. É esta a versão paradigmática do mundo herdado do empiricismo britânico, mormente de Hume, aceite por Kant e por todos aqueles que seguem tal paradigma teórico-ontológico geral.

O mundo seria uma bolha ontológica interna, sem razão possível (ou a razão da bolha seria a bolha, o que redundaria no mesmo): tal é a versão estóica da ontologia última do universo.

Um segundo ponto fundamental diz-nos que *na caverna há uma luz*. Luz qualquer, mas luz. Luz de que não se sabe nem se pode saber a origem, mas que marca *o absoluto* (de um dom misterioso ou sem razão?)⁸ *da possibilidade de ver*, isto é, que marca o absoluto da possibilidade de inteligir.

No seio da caverna, é possível ver-se.

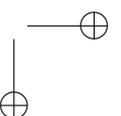
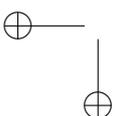
Tal possibilidade é radicalmente diferente da contraditória. Esta impediria qualquer possibilidade de visão, dado que não é possível ver sem qualquer luz. Deste modo, na caverna não há uma completa «apaideusia»: nela, já é possível uma incipiente forma de paideia, pois é possível ver, isto é, inteligir.⁹ E, se bem que esta forma de paideia seja incompleta, insuficiente e perigosa, se tornada auto-suficiente, não é o mesmo que não ser paideia alguma.

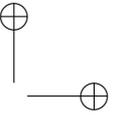
Uma total ausência de luz interior à caverna significaria a total impossibilidade de inteligência por parte do ser humano. Ora, tal é manifestamente não verdadeiro: mesmo em seu modo de ser mais apaidético pensável, o ser humano é, ainda, um ser de paideia. Pode esta ser insuficiente, mas está sempre presente, *pelo menos como possibilidade*.

A presença do fogo no seio da caverna representa, assim, o absoluto da possibilidade da inteligência humana. É não o acto do espírito humano, mas

⁸ No entanto, se pode não ser vista como um dom, esta presença é necessariamente um dado absoluto e absolutamente determinante.

⁹ Apesar de frequentemente se opor um modelo paidético baseado na visão a um outro baseado na audição (e qual a razão para que não se proponha um baseado no tacto, no olfacto ou no paladar?), tal oposição não faz aqui qualquer sentido, pois o que interessa é marcar o absoluto da diferença entre poder ver e não-poder ver – ou, o que aqui seria semelhante, poder ouvir e não-poder ouvir, etc. –, o que significa a diferença absoluta entre poder inteligir e não-poder inteligir, sob qualquer forma, absolutamente.





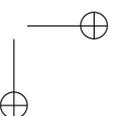
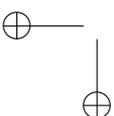
o acto da sua possibilidade, isso sem o que nunca haveria espírito humano algum.

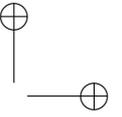
Por outro lado, esta presença da luz interior à caverna significa que, apesar de estar prisioneiro e muito próximo de um estado de total imobilidade, o ser humano pode intuir, ainda que condicionadamente. Esta vai ser a condição perene do ser humano, em qualquer ponto ou momento da sua realidade entitativa lógica, pois, mesmo depois de se ter tornado sábio, a sua capacidade de intelecção não é infinita em acto, permanecendo, assim, sempre condicionada. A sua visão está impedida de se espalhar em direcções que não aquela, única, que é permitida pelo agrilhoamento. Mas *há uma visão possível*. Dado absoluto e incontrovertível.

Se a presença da luz interior à caverna marca um absoluto de possibilidade, a possibilidade da visão marca um outro absoluto de possibilidade, que, aliás, se conjuga profundamente com aquele primeiro: o ser humano pode ver, o que é contraditório de não poder ver. Se não pudesse ver, a sua condição seria radicalmente diferente. Mas pode ver, pelo que lhe é possível uma qualquer forma de apreensão daquilo que a luz permite que se veja, cuja capacidade transcendental de visão a luz confere. Aliás, nasce aqui, nesta intuição, ou pelo menos nela surge com inédita clareza, o sentido da mesma transcendentalidade, em sua dual valência semântica de necessidade e universalidade ontológica – mais propriamente metafísica, literalmente «meta-física» – e necessidade e universalidade do mesmo acto de inteligência que lhe é correlativo: é aqui que radica o sentido da afirmação segundo a qual o ser é o correlato de um acto de humana inteligência e, analogamente, de qualquer acto de inteligência.

É neste sentido que o bem é um transcendental – o transcendental – em Platão, e que a beleza, a verdade, a unidade são transcendentais também, em posterior contígua tradição intelectual, mormente a medieval. Ainda neste sentido, é esta transcendentalidade do bem que permite as analogias anteriores presentes na mesma *República*, «do sol» e «da linha», linha que o bem solar percorre, funda e ilumina, permitindo ser e ser inteligido tudo isso que, na mesma linha, ontologicamente se derrama.

Assim, à possibilidade exterior, ambiente, de poder ver, porque há luz, acordada precisamente pela presença da luz, acresce a possibilidade interior, própria do ser humano, de poder ver, porque há inteligência como capacidade





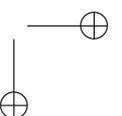
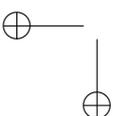
própria sua. Sem qualquer uma destas duas possibilidades, não seria possível ver, isto é, não seria possível inteligir, não seria possível qualquer paideia.

Assim sendo, a condição humana retratada neste início da imagem só é negativa porque está longe de uma plenitude possível: ela é substancial e essencialmente positiva, pois, mesmo nesta condição humana redutora e menorizante, o ser humano é dado como o que pode inteligir, condição que encerra infinitas possibilidades de grandeza propriamente humana. Tudo o que há que fazer é potenciar positivamente esta mesma possibilidade, libertando o ser humano das suas grilhetas, para que possa alargar e aprofundar a sua visão.

Esta visão, no pouco que é, já é algo, já dá uma certa realidade própria das coisas e de coisas cavernosas: mas que há na caverna para ver senão coisas cavernosas? O problema que existe com a inteligência cavernosa na caverna não diz respeito ao poder de saber o que se passa manifestamente na caverna, pois que isso passa-se como é suposto que se passe, mas ao fixar-se definitivamente a inteligência nessa mesma realização, como se nada mais fosse possível. Ora, nós sabemos que mais é possível, pois sabemos que há uma saída da caverna, possível, talvez apenas possível, mas real nessa mesma possibilidade.

Mas o trágico nesta condição reside em que aqueles que são os mais interessados, os prisioneiros, não sabem que há mais do que aquilo a que estão acostumados. E aquilo a que estão acostumados é à projecção de sombras na parede em sua frente, sombras que nascem da interacção entre o fogo e figuras que são carregadas ao longo de um caminho ascendente, encoberto por um tapume que não deixa perceber o movimento dos carregadores, mas apenas o movimento de isso que o ultrapassa em altura. Que se vê, então, do ponto de vista dos prisioneiros?

Sombras projectadas na parede diante de si, que se movem ascendente-mente (ou descendente-mente), mais nada. Lembre-se que os prisioneiros nada mais podem ver, dada a orientação forçada de seu olhar. Mas mesmo o nome de sombras ou outro qualquer já é demasiado, pois, dizer sombra ou algo outro já é classificar algo que, assim, se reduz ao que é dito, confundindo isso que se diz com o que é uma diferenciação no sombreado da parede. Ainda que sendo mera sombra, esta transcende o que dela se diz, não é a tal dizer redutível: o que a coisa é em si não é redutível à sombra, mas esta também não é redutível ao nome que se lhe possa atribuir. O que o prisioneiro vai ter de aprender é a





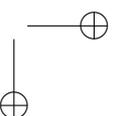
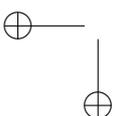
distinguir os vários níveis de ser e de referenciar o ser; aprender a que não se confundem.

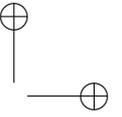
Toda a realidade *visível* se resume ao movimento de formas mais ou menos claras num fundo que serve de suporte a esse mesmo movimento. A parede suporte e as formas que nela se movem são toda a realidade visível. Para os olhos, esse é todo o mundo e não se vê como outro possa ser, nestas circunstâncias, possível.

Mas, mesmo assim, nesta aparente pobreza, a realidade tem a dar mais do que se possa ver a uma primeira vista: é que as formas que se movem na parede suporte não são indiferenciadas. Pelo contrário, são diferenciadas: há formas diferentes, que a relação da luz com os olhos dá como precisamente diferentes, podendo a mesma visão (inteligência) distinguir as diferenças. Assim, mesmo aqui, há já a possibilidade de exercício de formas de inteligência capazes de distinguir, capazes de verdadeira ontologia, por meio da não-confusão caótica entre formas presentes. Não é mais do que isso mesmo, mas já é o que é; não é toda a inteligência possível em acto, mas é já alguma inteligência em acto, precisamente aquela que é capaz de distinção entre as sombras. Não é o ápice da inteligência, mas é o seu ponto mais baixo, insuficiente, mas imprescindível (quando retorna à caverna, o ex-prisioneiro, não consegue imediatamente distinguir as sombras, o que é negativo, pois impede-o de mostrar que é capaz de também ver as sombras, isso que tem de ser visto no reino das mesmas, sem o que a paideia que se possui é, também ela, insuficiente).

Mas há mais para a inteligência dos prisioneiros do que apenas sombras, que representam o mínimo relativamente à possibilidade da total escuridão, do nada de luz e de visibilidade e de visão e de inteligência, assim superados. Há também vozes. As vozes, sabemos nós, são provenientes dos carregadores dos objectos. Mas os prisioneiros, das vozes, apenas têm o absoluto de sua presença, pelo que nada mais sabem, absolutamente.

Assim, da conjugação do que vêem com o que ouvem, se relacionarem as sombras que vêem com as vozes que ouvem e ouvem por eco na mesma parede que dá as sombras, podem inteligir que são as sombras que produzem os sons, são as sombras que «falam». Este passo é fundamental, pois nele e com ele *se introduz a possibilidade do erro*. Nada há de errado em ver sombras onde apenas sombras há e apenas sombras se podem ver. Esse ver sombras coincide com o todo da realidade que é visível, pelo que, no que é, é absolutamente verdadeiro. O mesmo se diga de simplesmente ouvir sons: ouvem-se



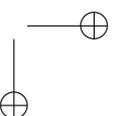
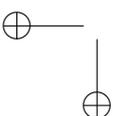


sons, nada mais; nada de errado há nisso. Mas da conjugação relacionante de ver sombras com ouvir sons já pode haver algo de muito diferente: a atribuição desta relação depende já não apenas de uma mera pura intuição, isto é, de um conhecimento directo e imediato, mas de uma mediação, operada precisamente pela relação que se atribui, neste caso, por meio do juízo: «esta voz pertence a esta sombra».

Ora, a relação é algo de puramente não sensível: não pode ser dada por qualquer meio sensível, por qualquer sentido vocacionado para a relação com a matéria do real, cujo conjunto e acto conhecemos por «sensibilidade». Assim sendo, escapa às possibilidades da inteligência como ela está condicionadamente disposta a funcionar na caverna, nesta fase inicial. Nada há na intuição do prisioneiro que lhe possa dar a relação entre a sombra que vê e a voz que ouve. A atribuição escapa à possibilidade real da inteligência de que apenas dispõe. Esta relação dá-se com base num vínculo ontológico que lhe escapa, pois está fora do escopo possível de sua inteligência. Ele não vê nem pode ver isso que fala atrás de si, mas também não vê as sombras a falar, apenas conjectura que assim seja, mas nada na sua inteligência lhe permite conjecturar acerca de possíveis relações entre sombras e o demais que se lhe apresenta.

Assim, na caverna, nesta fase, há uma realidade e uma verdade limitadas a que o ser humano pode aceder, mas essas são as únicas e tudo o mais que possa pensar escapa à sua possibilidade de inteligência da realidade, mais não é do que fantástica ilusão. Isto significa, positivamente, que *há uma verdade para e das sombras*: é que são sombras. Mas, na caverna, esta é a única verdade possível e a única real, sejam quais forem as condições: *enquanto o paradigma de inteligência não for mudado, esta evidência é sempre válida e sê-lo-á eternamente*, se não houver essa mudança de paradigma.

Platão vai precisamente narrar-nos essa mudança modelar de inteligência. Mas, se essa mudança se vai destinar também à caverna, ela não vai dar-se na caverna, mas necessita de um outro espaço, isto é, de um outro âmbito ontológico onde se dê. No entanto, a mudança radical do acto de inteligência humana começa ainda no interior da caverna, interior onde esta começa a ser transcendida, algo que é muito significativo relativamente ao necessário papel dos níveis ontologicamente mais baixos na constituição do todo do universo ontológico, segundo Platão.





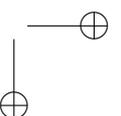
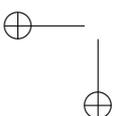
Numa primeira fase, o prisioneiro, um prisioneiro escolhido, será desagrilhado, obrigado a pôr-se direito, a virar-se para a luz e os objectos de que as sombras eram sombras. A libertação começa, pois, ainda no seio da caverna, através da contemplação da sua luz e dos objectos que esta ilumina. É, ainda, o sentido de uma salvação geral dos «fenómenos» que aqui está em causa. A fonte desta possível salvação é a luz e imediatamente a luz que já está presente na caverna. Mas esta luz, contemplada directamente no absoluto do fulgor que tem, é, inicialmente, excessiva para os delicados e frágeis olhos do prisioneiro, habituado a contemplar apenas sombras, isto é, efeitos amortecidos por retenção da maior parte da luminosidade total da luz.

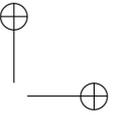
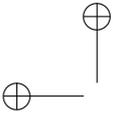
Assim, e a princípio, o prisioneiro fica literalmente deslumbrado e incapaz de ver distintamente, agora que tem muito mais luz, mesmo aquilo que anteriormente percebia perfeitamente em sua mesma sombria realidade. O mesmo se pode dizer relativamente às novas presenças, as dos objectos e a da própria luz, para já, impossível de contemplar directamente.

Em todo este drama inicial, o prisioneiro mais não desempenha do que um *papel passivo*: não é ele quem toma a iniciativa de se libertar dos grilhões, não é ele quem a si próprio se liberta deles. Mais uma vez, há aqui um dom e este dom, esta graça é fruto de algo que não é nomeado, mas de cuja acção tudo depende no que diz respeito à paidética ascensão do prisioneiro até ao limiar exterior da caverna e, já fora desta, na sua caminhada até à contemplação directa do sol.

A lição é extremamente grave e esta gravidade tem de ser notada e realçada: *para Platão, da condição natural inicial do ser humano faz parte a impossibilidade de uma auto-libertação*. O ser humano, para poder salvar-se tem de ser, numa fase inicial, salvo. Não há, pois, uma autonomia soteriológica do ser humano. Se, através do labor da paideia, o ser humano pode ser salvo e, após este labor, já sábio, pode ajudar os outros a salvar-se, o início absoluto deste processo de salvação nunca se deve à própria iniciativa humana, antes a uma iniciativa gratuita de um agente que transcende a mesma humanidade. Este agente não é nomeado nesta alegoria.

Podemos especular que seja, ainda, uma forma de o sol, isto é, o bem se relacionar com isso que produz, realmente cria. Mas tal não passa de uma mera especulação, se bem que tenha sustentabilidade lógica no que Platão afirma acerca da grandeza ontológica e prática do bem. Mas o nome próprio





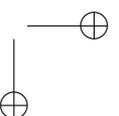
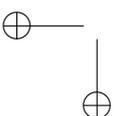
do agente libertador nunca é proferido. É um condicionante gratuito transcendente anónimo.

Tal aponta para a absoluta limitação do ser humano considerado como indivíduo no sentido idiótico-heracliteano do termo, isto é, desgarrado de uma comunidade lógica universal com o próprio princípio de tudo.

É partindo desta intuição desta mesma insuficiência idioticamente irreparável de cada ser humano individualmente considerado que Platão vai partir para o tratamento lógico da relação entre a finitude carente de cada ser humano e a sua mesma capacidade própria de operação, de onde vai nascer a «polis» como único lugar em que, através da relação segundo o bem-comum, os seres humanos podem viver uma vida digna de seres humanos, isto é, em que todos e cada um podem atingir a sua máxima plenitude ontológica possível, em concomitância necessária e universal com todos os seres humanos presentes. É este o bem-comum em acto, isso que antecipa e resolve o problema kantiano que deu origem ao famoso substituto puramente formal do bem-comum, o imperativo categórico em seu resultado universal e necessário.

Ora, tal «polis» só é possível precisamente no horizonte antropológico criado pela paideia, processo apenas encetável pelo acto inicial de libertação do prisioneiro e de seu encaminhamento forçado pela subida que leva à saída da caverna. No início da cidade está, não um pacto inter-humano, mas um dom de liberdade, prévio ao pacto, e sem o qual não é possível haver pacto algum. E é a paideia, não o pacto, que permite o bem-comum. A construção da cidade é uma inter-doação de bens, não um acto comercial. É por tal que a cidade não é, paradoxalmente, própria de e para burgueses, mas de e para aristocratas, não de e para gente que se vende, mas de e para gente que se dá. As consequências de escolher qualquer destes caminhos são evidentes.

Mas ficar deslumbrado pela pouca luz existente no interior da caverna não é a meta para este ex-prisioneiro. Trata-se de poder ascender até ao nível mais alto possível e real de inteligibilidade e de inteligência, literalmente, de onto-logia. Algo o faz subir forçadamente a vertente que conduz à entrada da caverna, franqueada a qual, se encontrará perante a parte do mundo iluminada pela luz do sol. Se a pouca luz da fogueira no interior da caverna o deslumbrou, a muito mais poderosa luz do sol deslumbra-o muito mais, provocando todo este processo sofrimento e revolta. Acresce que o deslumbramento faz com que não consiga ver ainda bem o que está presente nesta parte do mundo,





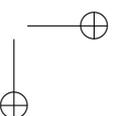
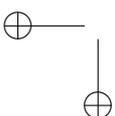
não podendo também já ver o que deixara para trás no fundo da caverna, onde estava habituado a discernir bem as sombras.

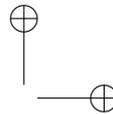
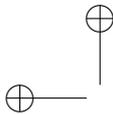
A lição é muito clara: o caminho para a inteligibilidade e para a inteligência plena do ser é penoso, não é voluntário, numa primeira fase, torna inicialmente o mais sabedor dos homens de coisas de sombras num ignorante geral, torna instável a vida desse mesmo ser humano, aliena-o do comum dos seres humanos, parece aliená-lo da própria vida.

A inteligência é uma tarefa difícil, que necessita de maestria, implica sofrimento e uma literal reformulação da vida humana. É toda uma nova cosmização que este processo de libertação e de ascensão, segundo a inteligência, implica e que é aqui metaforicamente narrado. Repare-se que, aqui, não há um conhecimento inato ou reminescente, que é revelado, mas uma aquisição, por meio de acto de inteligência, desse mesmo conhecimento: o conhecimento aqui é sempre algo de novo, descobrindo-se com cada acto da inteligência algo de novo, que faz com que cada novo acto de inteligência dê um mundo novo.

O deslumbramento que se dá aquando da chegada ao «alto», à parte do mundo iluminada pelo sol não é permanente: a vista (o acto da inteligência) vai-se habituando ao que inicialmente é um excesso de luz, passando, depois, a ser *a exacta luz necessária* para que a ontologia própria de cada coisa surja na sua exacta medida própria. Assim, à medida que a vista se vai adequando à intensidade luminosa, assim as diferentes coisas, na sua diferente posição hierárquica segundo o nível de inteligência nelas posta, se vão mostrando. Não se vê tudo do mesmo modo, porque nem tudo é do mesmo modo. Talvez seja esta a grande lição ontológica de Platão. Não se trata, como diz certa vulgata, de desvalorizar certas partes do mundo, nomeadamente o sensível, mas de apontar a sua mesma realidade: as sombras não são confundíveis com isso de que são sombras. Melhor, são-no, mas por quem não possui a inteligência necessária para proceder de modo a discernir entre umas e as outras.

Deste modo, tem de haver uma gradual adequação da vista aos possíveis objectos a ver (da inteligência aos possíveis objectos a contemplar): primeiro, contemplam-se os menos iluminados, depois, sobe-se gradualmente até aos que mais luz reflectem, por fim, e no mesmo fim possível para toda a caminhada ascensional, contempla-se a própria fonte da luz e da inteligibilidade, o próprio sol. Mas esta contemplação do sol e daquilo que o sol ilumina não termina aqui, pois esta iluminação, que corresponde a uma capacidade de a





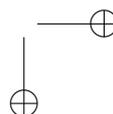
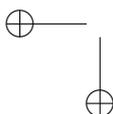
inteligência contemplar sem limitações, permite compreender que o sol não é apenas a grande fonte da luz, mas que é também a fonte do ser daquilo que ilumina, produzindo as estações do ano e os próprios anos, governando no mundo todo o visível, sendo também, de algum modo, a causa de tudo o que os prisioneiros viam na caverna.

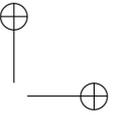
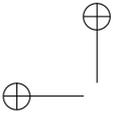
Aqui chegado o ex-prisioneiro, agora sábio (note-se que já não é amigo da sabedoria, isto é, filósofo, mas, contemplando plenamente, é já verdadeiramente sábio), parece ter atingido o ponto máximo possível para a sua existência. Tal seria verdadeiro se a existência humana fosse algo que se esgotasse em sua mesma idiótica individualidade: mas, para Platão, tal não acontece, sendo o ser humano sempre entendido como apenas fazendo sentido plenamente humano no seio de uma comunidade humana. Há, na condição de possibilidade do ser humano, uma necessária dimensão política, isto é, de relacionamento com outros seres humanos.

O bem adquirido pelo ser humano, agora sábio, que ele não adquiriu sozinho, mas através da acção pedagógica – gratuita – daquele que o livrou das grilhetas e arrastou subida acima e fez contemplar a luz do sol, não é um bem que possa morrer com ele. À semelhança do sol, o ser humano, iluminado pelo sol, deve irradiar a luz adquirida para os outros seres humanos, a fim de os ajudar a libertar-se, como ele mesmo foi ajudado: para Platão, o bem último do ex-prisioneiro reside necessariamente na glória e nobreza da promoção do bem-comum, a partir do seu mesmo bem, que fará irradiar.

Mas o bem que possui não se destina à parte do mundo em que habita desde que emergiu da caverna: aqui, a sua luz não faz falta, pois há muita luz; a sua luz faz falta, sim, na caverna, onde a luz rareia. Deste modo, compete ao sábio ex-prisioneiro regressar à caverna, ao seu mais profundo nível, esse onde efectivamente jazem os seus antigos companheiros, a fim de os ajudar a que se libertem.

Note-se que Platão não põe o sábio num lugar elevado da caverna, por exemplo, junto do fogo, mas o remete para a parte mais baixa, aí precisamente onde as sombras reinam. É, de novo, a remissão para a matricial e paradigmática descida ao Pireu, a descida da luz às trevas, da inteligência aí onde esta falta, o motivo da salvação do fenómeno, a razão da magna luta agónica contra o Caos. Esta preocupação releva não de uma vontade de desvalorizar a parte mais baixa da realidade, mas da vontade de a valorizar, no sentido não de lhe atribuir predicados que lhe não competem, mas no sentido





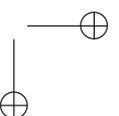
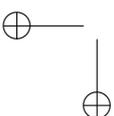
de lhe encontrar a riqueza ontológica própria: saber que uma sombra é uma sombra, como sombra, é um feito notável do ponto de vista ontológico e o primeiro passo para que se possa, um dia, perceber que o sol é o sol. Mas confundir sombras com sol significa ficar para sempre confinado a uma qualquer caverna. Não se salva a sensibilidade chamando-lhe «coisas bonitas», mas percebendo-a, inteligindo-a no que é, como é, porque e por que é, para que é. É esse o trabalho da filosofia.

O sábio desce, então, ao fundo da caverna. A sua missão consiste em fazer pelos seres humanos aí presentes algo de semelhante ao que lhe foi feito a ele anteriormente, mas, desta vez, o dom que é proposto não vem acompanhado de uma força que raia a violência: não vai querer, nem tal é simplesmente possível, forçar os prisioneiros a sair da caverna, vai tentar persuadi-los nesse sentido. A lição é, também aqui, muito clara: o papel do sábio e da filosofia e sabedoria que propõe não consiste em qualquer acto de violência, mas em actos de persuasão, procurando que a inteligência presente nos seres humanos presos na e à caverna seja tocada no sentido da possibilidade da descoberta de um campo infindo de possibilidade de crescimento. Mas, para tal, há que provocar uma primeira intuição, um primeiro acto de inteligência nesse mesmo sentido, a inteligência tem de sair do confinamento em que se encontra. Para tal, é necessário que acredite no que o sábio vem propor. Se não acreditar, nada poderá ser feito no sentido da sua libertação.

Mas o sábio, ao descer, não consegue imediatamente discernir as sombras na penumbra da caverna. Os que lá estão podem, os que lá estão são óptimos nisso. Como levar a sério alguém que se reclama de uma forma de saber mais alta, se não consegue sequer mostrar que é bom a discernir sombras?

Mas, sendo verdade o que propõe, tal não implica imediatamente que tudo o que constitui a ordenação sombria, mas eficaz nesta sua adequada condição, deixe de fazer sentido? Que todo o poder conferido pelo domínio das sombras se perca? Que fazer, quando se possui uma ordem cósmica que funciona comprovadamente desde sempre, agora que vem um deslumbrado, incapaz de distinguir sombras, dizer que há uma outra ordem supostamente superior em favor da qual temos de prescindir da actual? Que garante que é mesmo assim? Quem garante que a tal nova ordem mais não é do que uma nova possibilidade de Caos?

Não é possível responder a estas questões de forma eficaz senão através de um paciente e demorado trabalho de mostraçãõ de que quem diz possuir





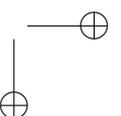
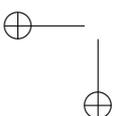
uma nova inteligência do mundo a possui mesmo. Ainda assim, tal pode não resultar. Em parte, não resultou com Sócrates de Atenas; a parte em que resultou deve-se precisamente a Platão e aos demais discípulos que tomaram a seu cargo interpretações incarnadas dos ensinamentos do mestre.

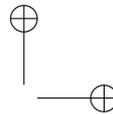
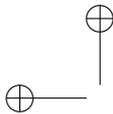
Quando Platão põe a hipótese de os prisioneiros, perante a nova de uma outra forma de o ser se manifestar, matarem o arauto dessa novidade, quer manifestar a gravidade agónica da proposta de mudança radical do que é o sentido cosmológico universal, que é o que está em causa na sua filosofia e na herança socrática. A possibilidade da morte do mensageiro reflecte a possibilidade da morte do conjunto dos prisioneiros, se a nova ordem cosmológica anunciada for aceite e não resultar. A filosofia não joga com realidades menores ou com “abstracções”, mas com a mesma possibilidade da humanidade e não apenas com «formas de auto-interpretação» ou outras coisas semelhantemente superficiais, mas com o mesmo absoluto do sentido cosmológico, que faz do mundo precisamente *mundo* e do ser humano propriamente *ser humano*. Deste ponto de vista, a filosofia é perigosíssima e o preço do seu exercício pode ser a própria morte, como ficou demonstrado pelo caso de Sócrates de Atenas.

O único modo de poder ajudar os prisioneiros a libertar-se consiste, pois, na *pedagogia persuasiva* necessária para que *os olhos se voltem voluntariamente para a luz*, quer isto dizer, que o próprio ser humano se volte das trevas para a luz e queira contemplar a luz, correndo o risco que tal contemplação comporta, nomeadamente o de ficar cego por excesso de luminosidade. Há uma dimensão necessariamente trágica no exercício humano da inteligência, risco apenas próprio de seres humanos, não de bestas, mas risco que, precisamente, faz com que os seres humanos possam não ser, também eles, bestas.

À transformação que o ex-prisioneiro, agora sábio, sofreu o texto chama propriamente «metabole»,¹⁰ «transformação», trata-se de uma real mudança de forma: a forma da inteligência muda de «prisioneiro» para «sábio». A conversão que acontece é metabólica. A metáfora é muito boa, pois, assim como no metabolismo biológico, por exemplo, ao nível da alimentação, o corpo assume na sua *forma própria* os elementos de formas diferentes interiorizadas e adequadamente modificadas e harmonizadas, assim a inteligência assume como suas as formas que «apreende». Para que possa apreender novas formas, «mais luminosas», isto é, com maior riqueza ontológica, há que pro-

¹⁰ *República*, 516c.





ceder a uma radical mudança tópica, isto é, há que mudar o sentido do olhar e mudar a habitação do olhar.

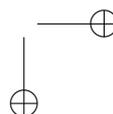
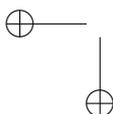
É nesta metamorfose que consiste universalmente a saída da caverna, cuja topologia deixa de ser geográfica para passar a ser espiritual.

A saída da caverna significa o real progresso do espírito no sentido do ser, do bem, sua fonte. Significa o acto de vida do ser humano, ser humano que está humanamente morto se não estiver em constante saída da caverna que, para si próprio, pode ser.

Como se sabe, todo o sentido fundamental ontológico, ético e político, em Platão, decorre da intuição da ontologia própria do Bem, sendo apenas atingível a excelência naqueles domínios mediante uma pedagogia total da alma, isto é, do ser do homem como um todo, cuja finalidade seja a exacta descoberta do «topos» próprio do ser humano, não em uma qualquer sociedade de conjunção, mais ou menos casual, de exteriores cidadãos, mas em uma «polis», como único sítio possível para a *possível plenitude ontológica do ser humano*, individual e *comunitariamente* entendido. Esta cidade não é uma mera conjunção de interesses ou de vontades, mas *a harmonia sinfonia dos actos correctos e próprios* de cada ser humano, segundo, não uma natureza pétreia, mas as suas *ontologicamente íntimas possibilidades*, fazendo com que cada ser humano possa desenvolver os seus dotes – aqui, sim, naturais – no máximo do que lhe é possível, *em comunidade*, isto é, *de modo a que todos possam fazer o mesmo*, obtendo-se, assim, *uma comunidade em que todos atingem o seu máximo ontológico possível que é, no mesmo acto, o máximo ontológico possível de todos os indivíduos*, mas também de toda a comunidade, no que é a cidade perfeita. Não se trata de uma utopia, mas da *realização máxima do máximo de possibilidade racional* – sentido pleno – *do ser humano*.

A «Alegoria da caverna» platónica narra, assim, quer a condição humana de possibilidade de ascensão até ao sol e ao bem de um ser que, inicialmente, nada mais é do que real contemplador exclusivo de sombras, quer a dramática forma de sua libertação e sua promoção até à sabedoria, quer a sua descida, com finalidade hétero-soteriológica, até ao fundo da caverna, onde e apenas onde a sua libertação termina, quando conseguir promover a libertação de outros seus semelhantes.

A proclamada semelhança entre estes seres míticos e todos os seres humanos reais implica que, paradigmaticamente, a nossa real existência aconteça

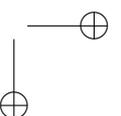
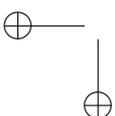


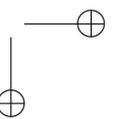
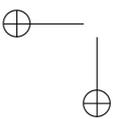
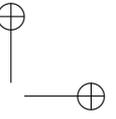
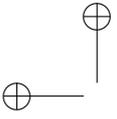


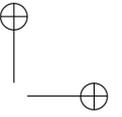
entre os limites de uma condição de meros seres próximos de uma penumbrática bestialidade e de uma condição de seres capazes do máximo de luz, seres passíveis do divino, mas com o dever de ser como o sol, isto é, de irradiar de si essa mesma luz que se possui. Como o sol não pode descer sem mediação até ao fundo da caverna, compete ao ser humano, iluminado pela luz do sol, servir de litúrgica mediação a este último e descer até ao fundo da caverna, onde leva indirectamente a luz libertadora do ser humano de sua possível bestialidade, persuadindo-o de que pode haver mais luz e outra luz, de que é capaz.

O papel da filosofia consiste, assim, na liturgia inteligente ao bem de todos os seres humanos presentes no mundo, mesmo que nos seus lugares mais obscuros. É na descida a estes que se revela o filósofo como ser corajoso. Sócrates desce ao Pireu para anunciar «sophia» e o caminho até ela. Mas não é no Pireu que morre. Morre em Atenas por amor ao Pireu.

Com a morte de Sócrates, deu-se a explosão da filosofia como liturgia ao bem-comum, através da acção de seus discípulos, maiores ou menores. Com a cessação do labor da filosofia como serviço ao bem-comum, deu-se a entrada desta num mundo de penumbra auto-complacente, em que vai deperecendo precisamente porque já não tem qualquer função relevante no que ao bem-comum diz respeito.







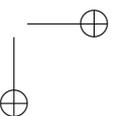
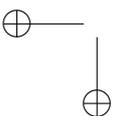
Capítulo 2

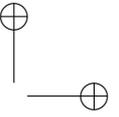
O anel de Giges. Do poder político e seu abuso

O brevíssimo mito platônico em que se narra a história do pastor lídio tornado rei, Giges,¹ versa sobre a essência da relação entre o ser humano e o poder político, fundando a sua origem na mesma fonte ética que é a interioridade lógica de cada indivíduo humano. Por tal, é um texto acerca da responsabilidade ética e política. Mas é também uma reflexão acerca da relação entre a prática humana e os instrumentos postos à sua disposição, bem como acerca do papel que tais instrumentos desempenham na visibilidade quer da mesma prática quer da possível responsabilidade de quem age.

Assim, neste trecho da *Politeia*, de Platão, está em causa a visibilidade, a perceptibilidade da prática política, partindo de uma experimentação «en logo», à maneira de toda a *República*, que é uma exploração lógica do que é a essência e substância formal de uma «polis». Esta experimentação tem como pano de fundo a realidade histórica de ter havido um rei lídio chamado Giges,

¹ PLATÃO, *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980], 359d-360b, pp. 56-57. Para este estudo, para além desta versão portuguesa da obra, foram também usadas as seguintes outras versões: PLATON, *La République*, «Livres I-III», texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989; PLATO, *Republic*, «Books I-V», tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2003. Para o devido efeito, teve-se em consideração todo o texto entre as cotas 357a e 361d.





que, diz a mesma história, matou o anterior rei com o auxílio da mulher deste, a fim de se instalar no poder.²

Mas não é a fundamentação histórica que aqui nos interessa, pois, e Platão bem o sabe, a história é sempre anedótica relativamente ao que é a essência própria da prática humana: a história é dramaticamente real e dramaticamente importante, mas cada um de seus momentos reais mais não é do que a concretização possível de uma possibilidade humana universal,³ que é dada precisamente de forma lógica e também definida universalmente. Assim, a história, em cada acto que a compõe, é a realização concreta, material, do que são as infinitas possibilidades próprias dos seres humanos, de cada ser humano, de todos os seres humanos e destes em relação.

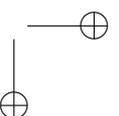
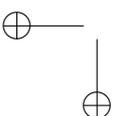
Só há reis na Lídia porque é possível haver reis e Lídia e reis na Lídia; só se mata o rei da Lídia porque é possível matar o rei da Lídia, e, assim, infinitamente. O que, aqui, interessa a Platão é perceber como é que tal é possível como coisa lógica e, assim, universal, isto é, transcendental ao universo dos seres humanos. O que for válido para todos é válido para cada um e que for válido para cada um é válido para todos. Tal é o que implica o sentido transcendental da possibilidade própria humana. Mas tal é o que é implicado pela formalização metafísica transcendental que é a ideia como absoluto da possibilidade de ser, radicada no absoluto dos absolutos que é a ideia de Bem.

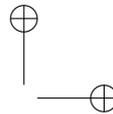
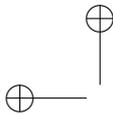
O mesmo se passa com os meios utilizados: que meios são possíveis, em que contexto, e qual o papel que desempenham? Que importância têm? Que relação têm com a mesma prática no sentido da maior ou menor presença ética e política do seu sujeito, isto é, ao nível da sua responsabilidade e possível responsabilização?

Por fim, no texto, encontra-se também implicada a questão da bondade e maldade da prática e da bondade e maldade dos meios, o que, por sua vez, suscita a questão da teleologia da prática, que remete para o sentido último desta quando em ambiente político: que move a prática, o bem de um, o bem

² Ver nota de Maria Helena da Rocha Pereira, p. 57.

³ Tal não desvaloriza o que é a realidade concreta de cada acto humano, cuja totalidade integrada, na relação com o meio não-humano, constitui a realidade da humanidade, desde que esta existe, a que chamamos história. Mas esta realidade também não desvaloriza o seu enquadramento teórico possibilitante. Cada um destes níveis tem um lugar e um merecimento próprios. Sem qualquer um deles não há humanidade, a humanidade não é possível.





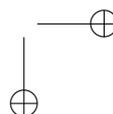
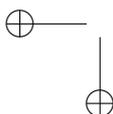
de uns poucos ou o bem de todos? É, pois, a questão do bem-comum que está em causa neste breve mito.

Ora, a questão do bem-comum percorre toda a *Politeia*, condiciona todos os seus passos, desde as primeiras discussões do «Livro I» até ao mito sotério-escatológico final, dito «de Er», do «Livro X»: se a justiça, a paideia, a forma de organização política, a base económica, a guerra, mas também a organização onto-cosmológica do real ou o destino final dos seres humanos interessam, tal acontece apenas porque se integram na grande temática do estudo e defesa do bem-comum. *A «polis» é coisa do bem-comum ou é nada. Mas a «polis» é o único «topos» próprio do e para o ser humano, pelo que tem de ser pensada de modo a que possa ser viável para que o ser humano possa ser viável: a defesa da «polis» é a defesa da possibilidade do ser humano.* E esta possibilidade só é realizável tendo como finalidade e como progressiva realização o bem-comum. Este é sempre e só a realização do bem possível para todos, o que implica total integração do bem de cada ser com o bem de todos em cada possível acto, com o que tal implica em termos práticos e pragmáticos. Quem não quiser participar deste e neste movimento não tem literalmente lugar na «polis». O exemplo acabado daquele que não tem lugar na «polis» é o tirano, como retratado por Trasímaco no «Livro I». Gíges é a versão mítica do tirano tal como proposto de forma racional por Trasímaco.

Assim, o que se pensa em e com o episódio mítico de Gíges e do anel que lhe coube em sorte é o momento antitético e contraditório do bem-comum: Gíges é o protótipo de esse que, se triunfar, anulará a possibilidade real do bem-comum e, com ela, aniquilará a mesma possibilidade do ser humano, universalmente. O anel de Gíges representa não apenas o poder absoluto, por causa da total irresponsabilização, mas, por via disso, a morte do ser humano como possível, como propriamente humano.⁴

No mito do anel de Gíges, o mundo encontra-se invertido e, como tal, pervertido: o que é fundamental passa a ser acessório e o meramente instrumental passa a ser fundamental, verdadeiramente determinante. Assim, a posse de um anel que, quando numa posição (virado o engaste para fora, fica-

⁴ É esta mesma negativa possibilidade que Tolkien percebe e tão bem trata no seu épico (e improvável no século XX) mito *O senhor dos anéis*: quem dominar o anel domina tudo e anula a possibilidade do bem-comum; nada mais haverá do que um senhor e escravos. Ora, esta situação constitui a possibilidade odiada por Platão e contra a qual combate em toda a sua obra, mais ou menos expressamente; na *República*, fá-lo com toda a evidência.





se visível, isto é, politicamente visível) permite ser visto e noutra (virado o engaste para dentro, fica-se invisível, isto é, politicamente invisível) permite não ser visto, significa ter o poder de determinar se politicamente se quer ser ou não associado a um dado acto por si operado.

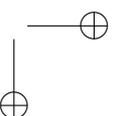
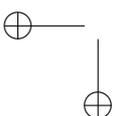
A potência deste instrumento de poder revela-se como algo de esmagador: pode anular a *relação política* entre o autor de um qualquer acto e esse mesmo acto. Quando posto o anel e virado o engaste para dentro, qualquer acto por mim realizado passa a surgir como *sem autor assinalável*, isto é, sem autor humano assinalável: pode ser um “acto” da natureza, da “sorte” ou dos deuses, por exemplo.

A rotação no sentido interno do engaste do anel anula a etiologia da prática humana como propriamente humana e como propriamente pessoal – é mesmo a questão da personalidade que está aqui em causa, não apenas a da individualidade, que também é coisa de coisas e bestas.

Não apenas o anel concede poder tipicamente atribuído a uma parte ainda bestial das divindades, mas também anula a mesma humanidade referencial-etiológica na sua relação com os actos que pratica, e pratica mesmo, quer sejam eles politicamente aferíveis ou não. Todavia, ontologicamente, e não apenas do lado antropológico da coisa, mas sobretudo do lado cosmológico (não restringido à especificidade humana), é a mesma realidade ontológica da relação do autor do acto com este que se elimina, surgindo, assim, uma parte da realidade que ou fica sem explicação, sem mais, ou fica reduzida a uma explicação mágica – o que redundando no mesmo – ou recebe uma explicação que não é a sua própria. Todos estes modos são modos perversos, do ponto de vista ontológico, mas são-no também do ponto de vista antropológico, ético e político.⁵

Se estendermos o procedimento de um Gíges que apenas usasse o engaste voltado para o interior da mão de um modo transcendental kantiano prático –

⁵ Note-se que era este o regime que vigorava no mito cosmogónico helénico, em que o primeiríssimo «Khaos» não se manifesta directamente e de forma assinalável no gerado, fazendo-o através de Eros, de Gaia e das sucessivas gerações desta. No entanto, toda a entidade produzida carrega em si a marca da geração caótica, apenas tardiamente anulada pelo triunfo das Erínias e do que representam no final do ciclo edipiano, com as obras de Sófocles, *Édipo em Colono* e *Antígona* – esta, embora seja anterior àquela, encerra o que há de fundamental no ciclo de perversidade encetado com a erótica de «Khaos» e a erótica cobarde do Titã Zeus. Resta apenas Ismena, símbolo da perene presença do Eros caótico no seio da humanidade, com as consequências que necessariamente decorrem.





pois é o que aqui está em causa – a todos os possíveis agentes, concomitantemente, toda a prática de manifesta etiologia humana desapareceria como tal. Os resultados práticos e pragmáticos dos actos surgiriam, mas surgiriam sem que aparentemente alguém os tivesse realizado. Pense-se no absurdo de tal situação.

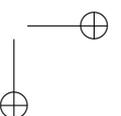
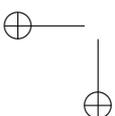
A realidade cosmológica desapareceria como a conhecemos: algo como um cosmos permaneceria ainda? Mas seria um cosmos em que o resultado dos actos surgiria sem que fosse possível perceber de quem tais actos eram. Seria ainda identificável como um cosmos? Não haveria qualquer forma de ligação política entre o agente e o seu acto, pelo que antropológicamente se passaria o mesmo e ontologicamente também. A ontologia da prática humana mudaria radicalmente, pois nem prática humana passaria a existir, apenas seres materiais com a forma exterior de seres humanos a quem misteriosamente “coisas” aconteceriam. “Coisas” como ser assassinado, mas que, sem relação com um assassino, seriam assemelháveis a um acidente natural. E, assim, com tudo: nada mais haveria senão uma acidentalidade ou de tipo natural ou de tipo transnaturalmente atribuível ou de tipo simplesmente mágico: efeitos reais sem causas assinaláveis.⁶

A humanidade, como a conhecemos, simplesmente desapareceria. É mesmo impensável, para além de umas quantas poucas iterações, o modo como poderia tal agregado ex-humano evoluir.

A principal vantagem antropo-ontológica que existe ao usar-se o engaste virado para fora – pois o uso do anel mais não é do que a metáfora da comum condição da nossa relação com a etiologia de nossos actos – é que a visibilidade que permite identifica-nos como o autor de nossos actos: fui visto a agir, fui eu quem assim foi visto; politicamente, há um possível testemunho, ontologicamente fundamental se eu me recusar a assumir – ou, se, por alguma honesta razão, o não conseguir fazer – tal relação.

Usar o engaste virado para fora integra-me na assembleia que procura o bem-comum, na «polis», mesmo que esta «polis» e este bem-comum estejam muito longe da perfeição, da sua devida e própria existência. Para o bem e

⁶ Epistemologicamente, este modelo mágico é o que encontramos na proposta de David Hume, em que a causalidade é substituída por um mecanismo mágico de associação, que não pode saber-se se existe, pois não é sensivelmente captável, e que recebe em Kant um tratamento também mágico, na forma da arquitectónica transcendental, de que também não há ou pode haver intuição alguma.





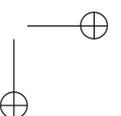
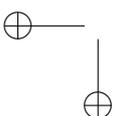
para o mal, *a identificabilidade autoral de bem e mal cria ontologia do ponto de vista político*: há uma continuidade ontológica identificável entre o agente e o acto e as suas consequências. Esta continuidade é o que permite à «polis» poder ser senhora de si própria, quer dizer, é porque é possível rastrear os actos até à sua origem própria humana individual e pessoal que, em cada acto – e a «polis» mais não é do que o conjunto integrado dos actos que precisamente a constituem – que é posto e que é posto como parte do que a «polis» é, que a «polis» pode saber quais os actos que a constituem e qual a etiologia pessoal deles.

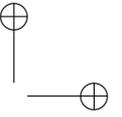
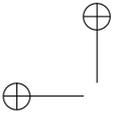
A «polis» não é uma coisa, não é uma instituição, não é uma hipóstase, é um movimento e é o movimento incessante de todos os actos que nela e como ela são postos. Se todos eles forem transcendentemente isolados ontologicamente dos seus autores, a «polis» passa a ser um desconjuntado aglomerado de movimentos atómicos, sem relação possível, pois a relação é dada pelo vínculo com e ao seu autor, não é dada com cada acto particular, isolado dos outros.

Assim, e Platão bem o percebeu, virar transcendentemente o engaste do anel para dentro da mão significa aniquilar a «polis». E tal é inaceitável. Em nome da «polis», a luta contra a posse perversa – ou mesmo o perigo de tal posse – do anel vai ser o que tem de ser: uma luta agónica, uma luta de vida ou de morte. *A vida do tirano é a morte da «polis»*. Ao candidato a tirano é dada a escolha, também agónica, de se converter ao bem comum ou de ir viver para fora da «polis».⁷

O anel está bem apenas onde foi encontrado, debaixo de terra, dentro da segurança de um cavalo de bronze e na inútil e não-perigosa mão de um cadáver (359d). E tal porque o perigo do anel reside em cair nas mãos de um

⁷ Esta evidência assume uma dimensão trágica hodiernamente, pois a «polis» em que se vive é o próprio globo terrestre, no que é uma real “globalização”, muito mais real do que os seus propagandistas ousam pensar. É que, nesta aldeia global, já não há propriamente um «fora». Tal implica que não há já mesmo lugar possível para os candidatos a tiranos. A evolução não passará pela sua expulsão geográfica, mas ontológica, isto é, a tendência passará a ser a sua eliminação pura e simples. Tal radicalidade deve-se ao facto de já não haver “estrangeiro” para onde os exilar. Então, a escolha passa a ser entre sofrer o tirano ou eliminá-lo o mais depressa possível. Quando a generalidade das pessoas perceber esta nova situação paradigmática, as relações políticas irão sofrer uma alteração radical, a todos os níveis da convivência humana.



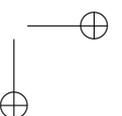
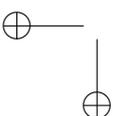


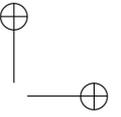
candidato a tirano, pois é nestas mãos que ele adquire a eficácia do poder com que foi dotado.⁸

Repare-se que cineticamente o anel nada é sem o dedo de Gíges, não possui qualquer movimento próprio, apenas uma dinâmica, uma potência, mas que necessita de ser activada: é a pessoa de Gíges que confere movimento ao anel e que usa para o mal a dinâmica, o poder que o anel possibilita. Se bem que este poder na sua faceta negativa seja sempre ontologicamente perverso, pois anula a relação onto-política entre agente e prática, a sua perversidade basal só pode ser modificada no sentido de uma perversidade muito mais grave quando o agente não apenas se torna invisível estando quieto – que tecnicamente é já uma forma de não-quietude –, mas começa a agir e sobretudo quando essa prática é lesiva do bem de outros, como é o caso óbvio da prática de Gíges no mito em análise. Já neste mito platónico há uma necessária simbiose entre a potência do anel (boa ou má) e o seu eventual utilizador. Se fosse um Sócrates de Atenas a usá-lo, talvez apenas a parte boa se revelasse, pois a simbiose da potência do anel dar-se-ia com uma vida virtuosa. E é no carácter virtuoso do ser humano que Platão situa o ponto axial de toda a questão ética e política.

A permanência subterrânea do anel significa, assim, simbolicamente, a única morada possível para a tendência perversa da anulação do laço político entre o agente e a sua agência. Repare-se que não se está apenas a invocar a necessidade de imputabilidade de tipo jurídico, que pode até não existir, se o autor da lei o não quiser, podendo nós facilmente pensar uma «polis» perversa – e condenada à auto-aniquilação – em que a lei em sua totalidade seja elaborada de modo a que não haja imputabilidade, mesmo havendo visibilidade

⁸ Foi esta relação profunda entre o poder dado ao anel e a virtude própria do candidato a tirano que Tolkien percebeu: o anel, quieto e sem relação humana – ou humanamente tipificável, no caso de Tolkien – nada pode fazer de real, guardando apenas *o poder de permitir a tirania*. Mas em relação com um candidato a tirano, qualquer seja, o anel como que ganha vida e passa a poder interpenetrar o seu poder com o poder da virtude negativa do portador. Em Platão, o anel é neutro e é a maldade própria do portador que faz com que o poder do anel seja usado para o mal; em Tolkien não é assim: o anel já vem marcado com uma tendência para o mal, porque quem o forjou assim o quis. Ora, o que o anel simboliza num caso e no outro é quer a humana tendência para o abuso do poder que o agente possui quer a mesma hipertrofia desta tendência, se desaparecer o vínculo político entre o agente e a sua prática. Mas o anel mais não é do que, em ambos os mitos, uma metáfora para a possibilidade radical do mal no ser humano: *o anel é o próprio ser humano no que tem de possibilidade de maldade*.



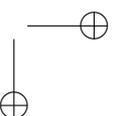
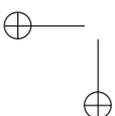


política da relação agente-acto próprio. O que se invoca é a necessidade de não haver qualquer forma de separação ontológica entre quem pratica o acto e este mesmo acto praticado. O enterramento do anel significa que a ausência de relação entre o agente e a acção não deve acontecer, deve estar “enterrada”, no comum da acção humana, em toda a acção humana. Tal implica também que esta necessariamente presente acção transpareça para o domínio político.

No limite, deveria haver uma total visibilidade, uma total transparência da prática na relação com o agente, um tipo da transparência que se acredita haver entre a pessoa e Deus, em âmbito cristão. Se bem que possa parecer estranho, no limite, para o bem-comum, não há privacidade. A prova obtém-se por contraste com o que é o absurdo da total privacidade permitida pelo uso do anel com o engaste voltado para dentro: a total privacidade da prática, implica a morte da «polis», se a acção assim privada for totalmente perversa.

E não há, na acção segundo o bem-comum, uma qualquer mediania, ao modo daquela que é própria do uso da virtude em Aristóteles:⁹ o bem-comum implica uma total adesão do autor à sua obra, o que implica, que, se houvesse mesmo bem-comum – que nunca existiu –, só haveria actos de bem, todos eles perfeitamente identificados quanto à sua humana, pessoal, origem. Tal quer dizer que cada acto que serve o bem-comum é um acto totalmente empenhado nessa mesma liturgia política, entregando-se a ela o seu agente totalmente, ao modo do paradigmático Sócrates. Utopia? Não, possibilidade teórica indesmentível como tal. Mas algo de muito perigoso para quem vive como candidato a tirano. E quem não é, pelo menos teoricamente, candidato a tirano? Quem pode dizer que já se livrou completamente da sedução da penumbra da caverna? Caverna onde Platão pôs o anel e onde o Trasímaco do «Livro I» da *Politeia* bem gostaria de o ir buscar para facilmente conseguir realizar o modelo tirânico de que é o arauto maior.

⁹ Numa outra interpretação, a «mesotes» é precisamente não uma mediania, métrica ou deliberada por comparação com uma métrica política, mas a mesma perfeição adequada do acto à situação que tal acto pede: assim, a virtude é a perfeição do acto, não como perfeição infinita, mas como *perfeição finita absolutamente adequada*. Neste sentido, o ser humano pode atingir a perfeição, finitamente, sucessivamente. A «mesotes», neste caso, assume o «topos» lógico próprio «em meio» (que não «a meio») dos extremos viciosos possíveis. Deste modo, coincide com o acto totalmente empenhado na liturgia do bem-comum: é um acto digno do Mestre Sócrates. A «mesotes» deixa de ser uma “mediania” para passar a ser a perfeição possível do acto humanamente possível – finito, portanto – perfeitamente realizado.





Mas a grande questão que aqui é posta não é qualquer destas, sem que tal menospreze a sua mesma importância: a importância do que se segue é que é muito maior. Trata-se da anulação da parte propriamente ética do ser humano, da sua mesma aniquilação, por via do efeito imediato político que o uso do poder de concessão de invisibilidade do anel tem.

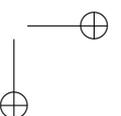
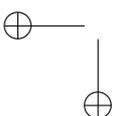
Ao eliminar a relação ontológica entre o acto que surge em ambiente político e o seu operador, a invisibilidade conferida pelo anel não permite, como já foi visto, a etiologização literal do mesmo agente: o dedo que politicamente aponta para ele – o que a «aitia» simboliza – não pode existir. Tal implica imediatamente que não possa haver uma qualquer fonte, origem, causa, fundamento, no fundo, um qualquer sujeito humano como isso que fez, isso que agiu.

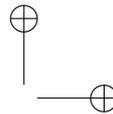
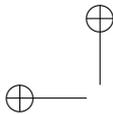
O carácter mágico acima invocado deriva precisamente desta condição de inimputabilidade do acto ao agente: há acto, mas, como não foi possível ver, intuir quem agiu, não é possível indicar para tal acto um agente seu suporte ontológico, pelo que não há politicamente tal agente. Ora, tal implica, dado que não há outra forma política de imputabilidade, que politicamente o acto não tenha tido agente: tal é o mesmo que considerar que ontologicamente, em ambiente político, pode haver actos sem agente e que, do ponto de vista político, num tal ambiente, há mesmo actos sem agente.

Isto implica, também imediatamente, do ponto de vista lógico, que o que é próprio do agente, isto é, a sua mesma esfera ética própria desapareça, pois, se não há agente porque não há agência identificável, então, não há isso de onde essa mesma agência promana, o próprio «topos» ético que constitui o ser humano em sua radical interioridade própria.

O lugar ontológico, lugar de toda a fontalidade da humana prática e, assim, lugar antropológico, porque antropogónico (quer individual quer específico), próprio, é aniquilado. Com o anel posto e o engaste virado para dentro, a ética, como foro da humana fontalidade de prática propriamente humana desaparece. Desaparece a ética, não como receituário deontológico ou como protocolo moralizador, mas como *radical origem de tudo o que é propriamente humano*, activamente: o mais é um dado humanamente incontrolável, logo, mais ou menos do que humano.¹⁰

¹⁰ Daqui a necessidade que Platão tem de mostrar bem a divisão entre o que são os dados naturais humanos, isto é, as virtudes em seu estado potencial puro, ligadas a partes funcionais da





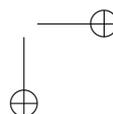
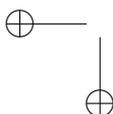
Assim, o uso do anel com o engaste para dentro elimina não apenas a ética como ela é comumente entendida – sentido muito fraco e moralista –, mas como cerne activo do ser humano, próprio da sua humanidade enquanto acto tendencialmente autónomo, numa autonomia que sempre deve servir o bem-comum. É esta a lição da *Politeia* e é esta a lição da possibilidade de sobrevivência da mesma «polis», que não é uma cidade qualquer, nem sequer apenas o modelo «en logo» da realidade da cidade, mas a própria humanidade transcendentalmente entendida *em acto*.

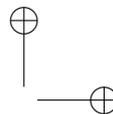
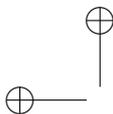
Deste modo, o que é o cerne próprio da ontologia propriamente humana é transformado, pelo uso perverso do anel, apenas numa forma instrumental e a ética passa de coisa ontológica e onto-antropológica e onto-antropológico-política a coisa meramente instrumental: a ética passa a ser um simples e reduzido instrumento nas mãos de quem assim se comporta, um instrumento para a obtenção de poder, do maior poder possível, sobre o maior número de seres humanos possível, sem qualquer respeito pelo seu bem, podendo, se for caso disso, servir de desculpa para a prática da maior injustiça, como é claramente posto no texto: «Pois o supra-sumo da injustiça é parecer justo sem o ser».¹¹

Este ilusionismo da prática, disfarçando o mal de bem ou mesmo anulando completamente a relação entre agente e prática, permite ao ser humano que assim funcione uma prática sem qualquer restrição imposta por qualquer noção de bem-comum: a agência de que se é capaz neste regime de total inimpugnabilidade política é total; tudo se pode fazer: roubar, mentir, destruir, matar, pois nada pode ser reconduzido etiologicamente ao seu autor. Rapidamente a «polis» fica preenchida por actos que a minam interiormente e rapidamente colapsa. Mas a mesma estupidez fundamental que levou o candidato a tirano

mesma natureza humana como dada, e o que são as suas aplicações, as virtudes propriamente ditas, enquanto actos orientados para um bem, que é proporcionado pelo bom uso daquelas potencialidades naturais, mas que com elas não se confunde, pois estas podem tanto ser operadas no sentido de um bem como de um não-bem qualquer. Sócrates de Atenas tinha as mesmas virtudes naturais de um Trasímaco ou de um Meleto, mas soube usá-las em sentido muito diferente; Sócrates de Atenas tornou-se num filósofo e num sábio, os outros em não mais do que tiranos ou tiranófilos. O termo «natureza» tem, aqui, o sentido de uma capacidade incoativa de *movimento* ontológico próprio de um determinado ente ou conjunto de entes. Não acolhe qualquer sentido estático.

¹¹ PLATÃO, *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980], 361a, pp. 58-59.



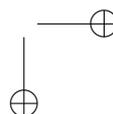
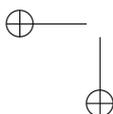


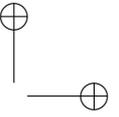
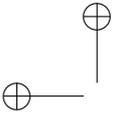
a escolher este caminho não lhe permite ver onde tal caminho vai desembocar, pois este mesmo estuário para a sua prática já estava previsto no início da mesma, é bastante patente para quem consiga vê-lo, mas, desde que não seja visto ou, pelo menos, entrevisto, não terá outra saída possível senão o mesmo destino que lhe compete: a morte da cidade. Todo o tirano acaba como Midas, com todo o poder e sem algo com sentido sobre que o exercer. Pode acabar com uma imensa multidão de escravos a seu total mando e dispor, mas que interesse tem para um ser não bestial tal situação e estatuto?

O mal dos tiranos reside na sua fundamental estupidez, muitas vezes disfarçada de grande esperteza, como é o caso de Trasímaco, seu campeão teórico. O mal dos candidatos a tirano reside na incapacidade de apreciar o sentido de bem-comum patente, mais ou menos, mas sempre, em cada escolha, precisamente aí onde reside o núcleo ético que constitui e institui o ser humano como ser humano, ser de «logos», ser capaz de intuir um bem transcendental e universal como único horizonte de possibilidade quer para si quer para a transcendental humanidade. O candidato a tirano é todo aquele que não consegue esta intuição, ainda que frustradamente: o tirano, ainda que apenas em potência, é o sempre possivelmente cavernoso ser humano que há em cada um de nós. É este mesmo ser cavernoso que há que eliminar, através da paideia, não a visibilidade de seus actos.

O anel, usado com o engaste para dentro da mão, permite, então, o uso da injustiça como meio de promoção individual do ser humano, até atingir a condição de tirano – o que pode ser muito rápido –, que é o estatuto ético e político de quem pode agir como muito bem entende, apenas porque assim quer. Note-se que o tirano pode até, por vezes, ser coincidentemente justo, desde que a prática da justiça, pontualmente nesse caso, lhe sirva os seus propósitos próprios. Pode até ser muitas vezes justo, pela mesma fundamental razão. Não deixa de ser um tirano, pois o bem que serve é apenas o seu, independentemente do modo como o faz. À maneira do muito posterior *Malin génie* de Descartes, o tirano é radicalmente perigoso não porque seja sempre perverso, o que daria algo de ordenado à «polis», mas porque *pode sempre* ser perverso, mesmo que possa até nunca o voltar a ser, a partir de um certo momento.

É esta não-ordenação possível fundamental, radical e radicial, que abala os fundamentos da possibilidade da «polis», «polis» que foi constituída precisamente como a grande forma propriamente humana de luta contra a radical



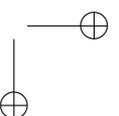
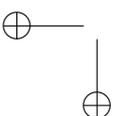


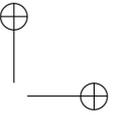
desordem humana, o caos político, único inimigo do bem-comum, seu inimigo porque seu contraditório. Como contraditório que é, não permite isso que o contradita, pelo que isso que o contradita, o bem-comum, também não o pode permitir. Assim, a luta entre a ordem do bem-comum – não é uma ordem qualquer – e o caos político corresponde sempre a uma agonia ontológica entre a possibilidade de vida propriamente humana e a sua impossibilidade. É, assim, uma luta de vida ou de morte, como o é – Platão bem o sabe e bem o diz de modos variados – a luta da «polis» contra os tiranos que procuram escravizá-la, sejam eles quais forem.

O poder que o anel confere é de tal modo grande que se pode mesmo argumentar que «se [...] houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça [...]. Comportando-se desta maneira, os seus actos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam o mesmo caminho.»¹² Esta inquietante reflexão aponta para o facto de qualquer ser humano poder ser sujeito de uma relação com o anel, que constitua uma relação que permita ao primeiro tornar-se num tirano por via do poder de inimizabilidade concedido pelo segundo quando perversamente usado.

Assim, é claro que o anel não se destina a um especial subconjunto qualquer da humanidade, de especiais eleitos como possíveis candidatos a tiranos, mas tem como universo possível de sua aplicabilidade e aplicação efectiva a mesma humanidade como um todo, sem excepções: é a humanidade que encontraremos dada nos prisioneiros da caverna e sua condição do início do «Livro VII» da mesma *República*. Todo o ser humano pode, com o auxílio de instrumento a tal adequado, tornar-se num Gíges. A condição da possível tirania é universal.

¹² *Ibidem*, 360b-360c, pp. 57-58. Dada a importância do trecho, aqui o transcrevemos na sua totalidade: «Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém [sic], ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus actos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam o mesmo caminho.» Este magnífico programa de governo tirânico constitui a anedótica base de todos os programas de governo de todos os candidatos a tiranos, bem como o que da sua prática se pode ir observando no quotidiano da vida dos agregados humanos.





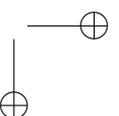
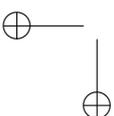
Mas esta condição de possível tirania humana é universal, não porque se deva à presença do anel, mas porque se deve à presença de esse que o pode usar mal e porque esta possibilidade de usar mal o anel faz parte da condição humana ou de sua mesma natureza incoativa dada, pois integra-se no âmbito das *suas possibilidades ou virtudes* enquanto puras potências para a prática possível, sendo que a presença destas virtudes implica que, para cada acto possível, haja uma possibilidade de realização do bem maior possível ou de um outro bem *qualquer*, sempre menor.

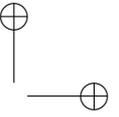
A escolha do tirano, por definição, consiste sempre na escolha do menor bem possível, pois a sua escolha elege apenas o melhor bem para si, como tal por si considerado, em detrimento do bem possível, do melhor bem possível, para todos os outros. E esta má escolha é sempre o maior mal possível, a mais profunda denegação do bem-comum. O que o mau uso do anel permite é esta negação activa do bem-comum e a, por sua via, maior afirmação possível do bem exclusivo do tirano.

Só que este bem como tal visto pelo tirano é um bem ilusório, pois, como já ficou dito, ao modo de Midas, o tirano acaba sempre sendo o mais pobre e miserável dos seres humanos, a ninguém mais do que a si próprio devendo tal resultado. O que o anel não pode aniquilar é a realidade própria não-política da eticidade profunda da relação entre agente e sua agência: tiranizando a realidade, o tirano acaba como acaba porque eticamente a fonte dessa mesma tiranização foi *mesmo* ele e contra isso o anel nada pode, pois o âmbito de seu poder real é apenas político.

O que se disse acima acerca da potência real ontológica do anel pode agora perceber-se que é falso e que apenas vale como coisa política no que o mundo da relacionabilidade política tem de aparente, de mostrativo para terceiros: pode parecer que não há vínculo ontológico entre agente e prática e resultado desta, *mas tal vínculo existe* e é ele que produz bem e mal no mundo.

E é por tal que o anel em seu mau uso é tão antropológicamente e politicamente perigoso, pois apenas mascara uma relação que está mesmo lá, que opera mesmo, que põe mesmo positividade ou negatividade no mundo dos seres humanos e seu correlativo mundo concomitante, ou seja, o mundo como um todo. *Com ou sem anel*, com ou sem etiologia politicamente afirmável, *o acto é posto e a realidade é modificada* e isto é o que verdadeiramente interessa. Por possibilitar a entrada em «hybris» de um sujeito dedicado a fazer o mal e que sabe que não pode ser responsabilizado por ele, é o anel tão gra-





vemente poderoso, no sentido do mal do ser humano e da «polis», único sítio em que pode haver seres humanos.

O que o uso indiscriminado do anel voltado para o interior da mão permitiria é o que é dado muito brevemente nas conclusões que o texto de Platão apresenta em 360c-360d: «ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as. Efectivamente, todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça.»¹³

O anel mal usado – ou tecnicamente bem usado no sentido do mal – permite a criação deste ambiente acabado de narrar. Assim sendo, vence a tese, segundo a qual, de novo nas palavras de Platão: «Dizem que uma injustiça é, por natureza, um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. [...] chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei.»¹⁴

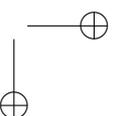
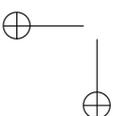
É óbvia a referência ao nascimento do que, muito mais tarde, alguém veio a designar como «contrato social», mas que é um contrato político, pois é um acordo contratado para que possa haver «polis», não pelo melhor possível de sua possibilidade – o bem-comum –, mas por meio de um mínimo possível, em que se procura estabelecer um precário equilíbrio entre a vontade de monopolizar todo o bem, por via da injustiça, e a necessidade de prover um mínimo de essencial bem para todos.

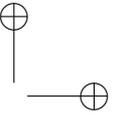
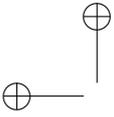
Mas, ainda nas palavras de Platão, tal «polis» não seria muito diferente de uma «cidade de porcos»,¹⁵ ora, não é uma «polis» de porcos que Platão deseja para o ser humano, mas uma «polis» digna deste mesmo ser humano perspectivado no que de melhor a sua possibilidade ontológica pode permitir. A resposta está dada logo à entrada da obra, aquando do diálogo entre Sócrates de Atenas e Céfalo, entre o filósofo e o sábio, mostrando que é possível haver quem se interesse por buscar a realização desta mesma possibilidade, que se consubstancia no bem-comum.

¹³ *Ibidem*, 360c-360d, p. 58.

¹⁴ *Ibidem*, 358e-359a, p. 55.

¹⁵ *Ibidem*, 372d, p. 79.





O anel em seu uso perverso vem, então, transcendentalizar realmente o que era apenas uma transcendental possibilidade: a prática da injustiça. Permite este uso que sempre se pratique a injustiça, porque a anulação política do vínculo político do agente à sua prática impede qualquer outra acção que procure anular aquela.

Mas o anel não é bom ou mau, apenas permite que a maldade possível em cada ser humano se manifeste na sua máxima plenitude, livre de qualquer constrangimento político, assim permitindo ao foro ético próprio de cada ser humano desabrochar realmente em sua total potência de maldade.

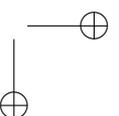
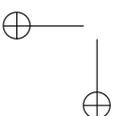
Por ter percebido tal, teve Platão de se manter lutando contra todas as formas de uso de quaisquer formas de anel, que mais não são do que a nossa própria invisibilidade por nós criada para nós mesmos, forma de nos tornarmos irrelevantes ao mal que fazemos.

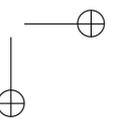
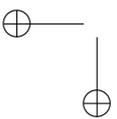
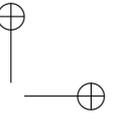
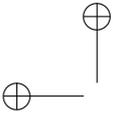
A paideia platónica, com suas virtudes e defeitos, é uma proposta de luta permanente contra o anel, que mais não é do que uma outra forma de dizer a caverna que nos prende. Esta prisão não é coincidente com o anel, sem mais, mas depende do laço que com o anel se estabelece. Na relação com a «Alegoria da caverna», podemos perceber que, à semelhança da caverna como estrutura transcendental de possibilidade de se ficar sempre ao nível das sombras do real, o anel é a marca simbólica transcendental da possibilidade de a humanidade se incumprir como agente responsável pelo que em si própria, individualmente considerada e como coadjutora da feitura da «polis» politicamente identificável e responsabilizável, realiza.

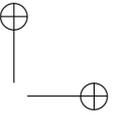
Se a tendência para a tirania é universal nos seres humanos, isto é, se todos usamos o anel com que nascemos no seio de uma caverna a que não descemos inicialmente, compete ao ser humano usar o anel com o engaste para fora, o que corresponde a assumir a sua acção como estando fora da caverna, à luz do sol, para todos verem.

Apenas a conjugação da paideia com o uso do anel pode permitir a possibilidade de uma acção que faça cada ser humano coincidir com o seu princípio activo e, assim, ser propriamente um ser humano, não uma besta, como Sócrates foi capaz de provar, ao não querer des-coincidir com a verdade pela qual viveu, por ela morrendo: ele, Sócrates, não outro, qualquer.

É esta a tarefa não apenas do filósofo ou do sábio, mas de todo o agente político.







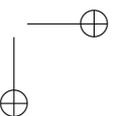
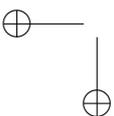
Capítulo 3

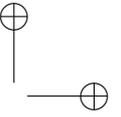
De Eros a Tyrannos, sem passar por Oidipous. A formação não-edipiana do tirano segundo Platão¹

Isso que produz o tirano

Segundo uma interpretação técnica, o tirano é o ser humano que atinge uma determinada posição política de mando sem a legitimidade própria para tal. Esta noção de tirania é neutra e o tirano, para além de ser juridicamente alguém que está literalmente fora da lei, pode até ser um excelente governante, desde que a sua prática seja dedicada ao bem-comum. Nada na definição técnica de tirania impede que tal aconteça.

¹ Para este estudo, foram utilizadas as seguintes versões, para além do texto original, PLATÃO, *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980] (que servirá para a apresentação dos trechos traduzidos para português): PLATON, *La République*, «Livres VIII-X», texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1982 (que passaremos a referir como «Belles Lettres»); PLATO, *Republic*, «Books VI-X», tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2006 (que passaremos a referir como «Loeb»).





Mas não é essa a versão platônica do tirano: para Platão, o tirano é «o maior celerado»,² o pior dos seres humanos. Não é, então, para Platão, o estatuto propriamente jurídico ou formal qualquer do tirano que importa, mas o seu estatuto antropológico, isto é, a sua ontologia como ser humano e como ser humano perverso, degenerado, mau.

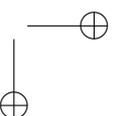
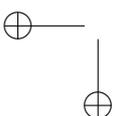
Como são os actos que definem esta mesma ontologia no que ela tem de não-dada à partida, esta questão da ontologia própria definidora do que o tirano é e é em sua mesma maldade remete para a parte motriz da sua prática, a sua própria potência ética e, para os actos que transcendem a sua pura interioridade agente, remete, assim, também, para a sua potência política, em que, por meio da necessária relação com terceiros, se encontra implicado o bem próprio destes. Ora, precisamente, é a relação da prática do tirano com o bem próprio de terceiros que origina a questão acerca da sua relevância não apenas política, mas, sobretudo, ontológica, pois é o bem ontológico próprio destes seres humanos que está em jogo.

A relevância fundamental da tirania não é política, ética, jurídica, muito menos psicológica ou sociológica, mas ontológica, pois interfere com a possibilidade de ser de esses sobre os quais se exerce. É por tal que a sua consideração é determinante para a existência da humanidade e que as consequências práticas dessa consideração devem ser bem ponderadas. No limite, a continuada existência do tirano implica a continuada existência de uma *violência radical dirigida contra a possibilidade de ser* dos que são submetidos a tal violência.

A questão acerca do *destino imediato do tirano* impõe-se, assim, como a grande questão política quer a nível micro das relações entre pequenos grupos de pessoas quer a nível macro das relações entre grandes grupos de pessoas, grupos que cada vez mais assumem um sentido em que o conjunto possível considerável a este nível é apenas um: a humanidade como um todo. Que fazer com os tiranos, os pequenos e os grandes?

Tem qualquer tirano ontológico direito a existir se persistir em ser tirano? Universalize-se a questão: *tem alguém que exerça violência sobre o direito a ser de outro ser humano direito a ser?*

² PLATÃO, *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980], 576b, p. 420; a versão francesa das Belles Lettres diz «le parfait scélérat», a versão inglesa da Loeb «the most evil type of man» e o original «ton kakiston»: «o pior» ou, de semântica preferência, «o mais mau».





Se a tirania fosse apenas uma questão puramente onto-ética, se abrangesse apenas o bem próprio do tirano, nunca o transcendendo de forma alguma, não seria coisa grave, sobretudo segundo a perspectiva do bem-comum. O que sucedesse ao tirano seria apenas uma forma accidental de justiça poética.

É comum dizer-se do tirano que é alguém que cuida apenas do bem próprio, o que é real. Mas tal afirmação, se desligada de uma outra, necessariamente complementar, não basta para caracterizar o tirano quer em sua mesma essência e substância quer nisso que o torna nefasto: a outra afirmação é aquela segundo a qual o bem que o tirano procura para si próprio e em exclusividade é, muitas vezes, um bem que é tirado, *como realidade já existente ou como possibilidade*, a um outro ou a outros seres humanos.

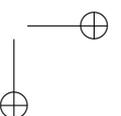
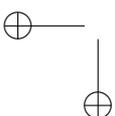
Não é o bem próprio do tirano que está em causa na tirania: como ser humano que é, o ser humano que se constitui em tirano possui um bem próprio inalienável, que é um seu ontológico e antropológico direito também inalienável: por exemplo, como pessoa, isso que se constitui em tirano tem o direito a ser e a poder ser cada vez melhor. Já não tem o direito de o conseguir parasitando o bem alheio.

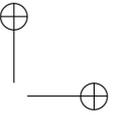
Ora, o que o tirano é é precisamente *um parasita*: o bem que furta ou rouba – é propriamente sempre um roubo, pois este acto implica sempre uma qualquer forma de violência – a terceiros é próprio destes como propriedade ontológica quer já concretizada mundanamente quer ainda como simples possibilidade. Tanto mais grave é este acto parasitário quanto mais importantes forem os bens próprios de terceiros que forem roubados. O pior estágio é aquele em que se rouba a possibilidade de todas as possibilidades humanas que é a própria vida humana, absolutamente entendida.

O tirano é, assim, um ladrão de ser.

No limite, se tudo quiser universalmente para si – e há tiranos que parecem tal querer, vontade que constitui o ápice próprio do que é a concretização da condição tirânica –, nada poderá ficar para todos os outros ou para qualquer um deles. Politicamente, o tirano transforma-se no único *possuidor não apenas real, concreto, mas possível, de tudo*: todos os bens concretos ou possíveis são propriedade sua, as próprias pessoas são propriedade sua, logo, são suas escravas.

O tirano, se conseguir realizar isso para que a perversão tirânica aponte, fará sempre da humanidade sua escrava. Apropria-se da sua liberdade política, procura apropriar-se da sua liberdade ética, reduz a ontologia própria do





escravizado a uma sua extensão mecânica: os escravos do tirano nada mais são do que a possibilidade material humana, que detém, de promoção de seus sonhos de grandeza.

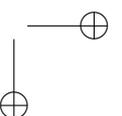
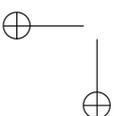
Mas os escravos, situados mais ou menos acima numa possível escala social, também servem de espelho para o poder, humano poder, do tirano. Este necessita de espectadores, sem o que todo o seu poder não tem qualquer eco para além de sua imensa interior vaidade: mas esta morre nos confins de si própria, é auto-intranscendente como tal, necessitando, assim, o tirano de outras inteligências que possam testemunhar o que entende ser a sua grandeza.

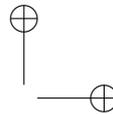
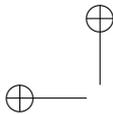
No entanto, as ilusões de poder do tirano podem ir ainda mais longe, mais alto: pode pensar que é um deus entre deuses – entes fora do seu âmbito político restrito, sem o que seriam seus competidores e teriam de ser escravizados ou aniquilados, que é o regime que encontramos comumente nas míticas semanticamente próximas da coisa do poder – ou mesmo, num estádio já não politeísta, pode pensar que é o próprio Deus.

No fundo, e se tivermos em consideração todo o esforço narrativo épico-dramático dos primeiros estádios do pensamento grego clássico virado para a mostraçã do que foi o progresso ontológico a partir da erótica do Caos até ao surgimento de novas formas de produção ontológica e de compreensão do ser, que termina com a obra de Sófocles, na figura logicamente redentora de Édipo, em Colono, podemos dizer que *o tirano retoma e recapitula todas as forças brutais iniciais*, que são um puro desejo de ser e de vida, desejo quase sempre incontrolável e que tudo procura para sua satisfação, independentemente das consequências decorrentes.

Esta é a fase da vida potentíssima, mas bestial. Tais bestas foram enterradas no Tártaro ou domesticadas no Olimpo ou reformuladas como mentores de forças cósmicas várias. As primeiras estão definitivamente postas fora de acção neste mundo, as segundas e as terceiras, por vezes, ainda resvalam no sentido da bestialidade, mormente aquele que deveria ser o guardião máximo da ordem cósmica: Zeus.

Mas há uma outra forma de poder divino, já absolutamente lógico e regado, as Erínias, que tudo observam e que são as necessárias mantenedoras da ordem cósmica, actuando sempre que a ordem é posta em causa, isto é, funcionando como *limite de grandeza para a perversidade caótica* que pode ser introduzida no cosmos sem que este colapse: *as Erínias marcam o limite*





da possibilidade da irracionalidade e actuam antes de este limite poder ser atingido.

É dos deuses que se comportam anticosmicamente, como o próprio Zeus, que Sócrates de Atenas é ateu. Sócrates é crente num novo deus, que representa a ordem cósmica definitivamente instalada, é crente no deus que as Erínias manifestam em sua prática guardiã. O próprio Sócrates funciona, em seus anos de filósofo e de sábio, como uma nova Erínia, incarnada num «polites» ateniense, que apenas obedece a uma voz interior que manda abster-se do que não está bem, do que é anti-cósmico.

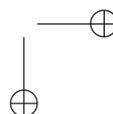
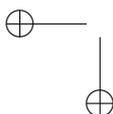
Esta nova Erínia, de carne, que fala em nome de princípios novos e que contradizem as habituais práticas políticas da «polis» ateniense, condena nos seres humanos as acções que são condenáveis nos deuses: por este duplo ateísmo, político-antropológico e teológico, Sócrates tem de morrer e morre mesmo, fiel ao seu deus, cuja voz nunca o abandonara quando precisara de conselho.

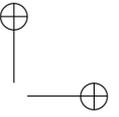
Sócrates é alvo de uma medida tirânica, mas que não se deveu a um único ser humano tirânico, antes à agregação das vontades tirânicas de muitos seres humanos. Mas um acto de tirania é um acto de tirania e uma oligarquia pode funcionar pragmaticamente como um tirano, encontrando sempre uma qualquer figura que assuma o papel de protagonista que se aproprie da agência tirânica ou dela seja mero representante, mais ou menos cónscio de o ser e do que tal envolve.

A pregação ético-política de Sócrates é fundamentalmente anti-tirânica porque é anti tudo o que seja supérfluo: ora, o tirano é precisamente o ser humano que vive de e para o que é realmente desnecessário para si, sendo realmente necessário para outros, a quem o roubou.

Toda a questão ontológica fundamental em torno da qual a tirania orbita é a questão do necessário e do não-necessário e o tirano faz-se através da transformação de alguém que passa a viver em função do que para si é realmente desnecessário.³

³ O argumento segundo o qual o tirano pode pensar que isso que é realmente desnecessário é necessário não colhe, pois não se discute até que ponto o tirano é estúpido, dado que o é obviamente, mas como essa mesma estupidez faz dele o que é. É contra esta mesma estupidez, muito comum e sobre a qual se edificam sociedades inteiras, alicerçadas sobre o desnecessário, que Platão luta, propondo a «paideia» como forma de destruir tal estupidez, incurável de outro modo. A «paideia» não é apenas paralela à psicologia humana, é-lhe paralela ou tangencial





O desnecessário

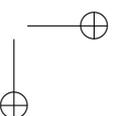
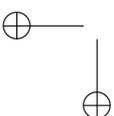
O tirano é a presença ética e política dominante do desnecessário. E é nesta mesma presença que nasce todo o mal que a tirania é, pois isso que é o desnecessário para o tirano é o necessário para quem tiraniza e tiraniza precisamente porque lhe rouba o que, para o assim roubado, é propriamente necessário. Note-se que o termo «necessário» aqui empregue não diz respeito a algo de accidental (psicológico, por exemplo), mas a algo de precisamente tecnicamente «necessário», quer dizer, isso sem o que algo não é possível. Isso que, uma vez roubado, o que teria sido ontologicamente possível para alguém deixou de o ser.

Cada ente possível é apenas possível como ente por meio e virtude desta mesma possibilidade: é a grande descoberta metafísica platónica, esta, a da *preeminência ontológica do possível*, real como possível, sobre tudo o mais. O mesmo bem, que é infinitamente real em acto para si próprio – o que Aristóteles chamará de «acto puro» –, é, para Platão, infinitamente possibilidade de ser para isso que dele eventualmente participe, ou seja, para todo o possível.

Assim sendo, na possibilidade, que é da ordem do metafísico, isto é, da ordem do trans-natural, do “imóvel”, do imutável, do ideal, do paradigmático, típico, etc., reside toda a ontologia possível própria de cada ente. Se bem que a afirmação que se segue não seja doutrina atribuível a Platão, é como se cada ente tivesse uma ideia individual própria, que o convoca a uma perfeição possível.⁴

ou secante, e, muitas vezes, tem de ser mesmo secante, sob pena de a animalidade irracional que faz parte do mesmo âmbito psico-fisiológico triunfar. E este triunfo consiste sempre na produção de um novo tirano ou tiranete qualquer.

⁴ Tal não existe, pelo menos expressamente, em Platão, mas existe em Aristóteles, com uma formulação diferente, mas que aponta para uma forma última possível perfeita, finitamente perfeita, para cada possível ente, a sua possível enteléquia final, realizável num final acto, matéria e forma cabalmente de acordo com o «telos» formal inicial. Este modelo é aplicável ao ser humano, que possui, mesmo como indivíduo, um melhor possível de si próprio, segundo o seu «telos» próprio, que não é confundível com qualquer forma de predestinação ou de natureza fixista ou algo de semelhante, mas que depende da mesma matéria e forma iniciais, que são o primeiro passo real de um «telos» possível que convoca à realização. Toda a realização que produza algo de diferente de tal «telos» é a prova de que este não é algo de determinista ou determinante, mas algo de orientador, ainda que de forma ontológica, isto é, segundo o sentido possível para o ser individual. Este, na sua concretude, constrói-se em sua singularidade e na relação com os demais, na «polis».





É esta possibilidade própria que constitui o necessário próprio de cada ente. Tudo o mais é supérfluo. É desta presença do necessário que o ente não pode ser roubado, sob pena de deixar de poder ser. É desta possibilidade do necessário próprio que o ente tiranizado é espoliado pelo tirano.

O prazer e o desejo desnecessários

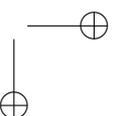
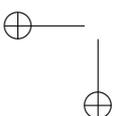
Mas o que move o tirano, como move, aliás, todos os demais seres humanos, é o profundo desejo de ser e de ser algo concretamente. O desejo próprio de cada ser humano deveria consistir em tornar-se no melhor possível como indivíduo no seio do bem-comum, isto é, de modo a que todos, integradamente, pudessem realizar o mesmo. Tal implica que, como elemento fundamental do bem próprio de cada um, esteja presente o bem próprio de todos os outros quer individualmente quer conjuntamente considerados, *como possibilidade*. O mesmo é dizer que *o meu acto deve poder contemplar a possibilidade do acto do outro, de todos os outros, e reciprocamente*; que o meu bem deve poder contemplar a possibilidade do bem do outro, de todos os outros, e reciprocamente.

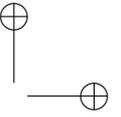
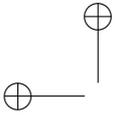
Não se trata apenas de compatibilizar o que cada um *pense* que seja o melhor bem para si, sem mais, mas de ser capaz de *agir* de modo a que o bem de todos (de todo o universo de entes considerável) possa ser salvaguardado, e tal prática tem de ser universal. Sem esta universal agência no sentido do bem-comum, que é o bem próprio de todos e de cada um, não pode haver algo que seja realmente uma «polis».

O que há, em sua vez, são meros aglomerados humanos, governados por tiranos e pelos desejos incontrolados destes. Na melhor das hipóteses, constitui-se um misto hierárquico de poder entre o interesse exclusivo do tirano e o de um universo restrito de candidatos a tiranos, em que todos participam não de um bem-comum, mas de um interesse comum – que é o do mando em benefício próprio –, a que se chama oligarquia: o poder dos poucos.

Ora, Platão percebe bem o que concretamente movimenta e constrói o tirano: nas suas próprias palavras, tal consiste em «os prazeres e desejos não-necessários».⁵

⁵ PLATÃO, *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980], 571b, p. 411.





Há prazeres e desejos necessários, isto é, sem os quais não é possível haver o tipo de ser que é deles sujeito. Imagine-se o que seria se beber água fosse sempre e universalmente um tormento invivível – como beber ácido sulfúrico – em vez de ser o comum prazenteiro acto que é. Basta este exemplo para se perceber o que se quer dizer com a noção de «prazeres necessários». Quanto aos desejos, é inimaginável a humanidade sem desejo, pois, sem os mais básicos e elementares, os ligados precisamente à coisa vital, a vida humana duraria muito pouco tempo – por exemplo, quando não bebe, de todo, água.

A elaboração de uma lista de ambos os tipos durará tanto quanto a mesma existência humana geral, pois, com a própria vida, prazeres e desejos mudam, e nunca será possível completar tal lista.

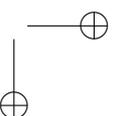
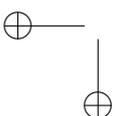
O problema do tirano é que transforma em necessários todos os prazeres e desejos que bem entende. Situa-se, assim, fora do que é a dinâmica essência e substância humana, procura perverter essa mesma essência e substância. Imagine-se o que é transpor o que foi dito acerca da necessidade do prazer de beber água para, por exemplo, possuir sexualmente os seus tiranizados. Parecem claras as consequências.

Mas claríssimo é que este prazer é tudo menos realmente necessário, se bem que o seja para o tirano, isto é, ele impõe-no como tal porque possui o real poder para tal fazer.

Em qualquer exemplo, mais ou menos ponderoso, a qualquer nível que se possa encontrar, se perceberá que o que está em questão é a *perversão do desnecessário em necessário*: retomando o dramático exemplo apresentado, que necessidade tem o tirano de possuir sexualmente os seus tiranizados? Que *real necessidade*?

Que tenha uma necessidade por si criada ou que viva na improvável, mas possível, ilusão de ter tal necessidade, não se discute, mas que esta seja real, no sentido de que faz parte das suas possibilidades próprias de realização do seu melhor possível, tal é falso. Admitir que o não é admitir que a escravização de terceiros pode fazer parte do melhor possível para a realização do bem próprio de alguém. Quem quererá advogar uma tal causa? E, se o aceitar, porquê?

Neste momento desta reflexão, atinge-se um ponto-limite para a humana inteligência. Não é possível aceitar, mantendo a mesma lógica que faz da humanidade propriamente humanidade e não um agregado de bestas desumanas, que seja admissível que um qualquer ser humano possa constituir o seu me-





lhor bem próprio à custa do bem de terceiros: tal admissão aniquila a própria humanidade como humanidade e transforma-a em mais um agregado de meras bestas com forma exterior humana.⁶

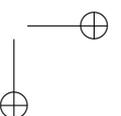
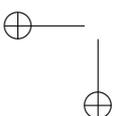
O terrível desejo, selvagem e sem lei

Em 572b, diz assim o texto: «O que queremos saber é o seguinte: que existe em cada um de nós uma espécie de desejos terrível, selvagem e sem leis, mesmo nos poucos de entre nós que parecem ser comedidos. É nos sonhos que o facto se torna evidente.»⁷

O supostamente etéreo Platão admite a existência em toda a humanidade, mesmo nos mais comedidos membros seus, de toda uma erótica fundamental que ultrapassa aquela outra acima discutida, constituída pelos desejos necessários. Percebe-se, agora, melhor, o que são, para Platão, os desejos desnecessários: são os que constituem não a erótica que amarra o ser humano à sua necessária condição de vivente – isto é, de algo de variegadamente biológico, com dimensão biológica própria ineludível e necessária (o exemplo do beber

⁶ Tal parece ser o moderno sonho de muitos cientistas, talvez influenciados pelo nazismo, que pretendem reduzir a humanidade a mais um conjunto de animais, apenas logicamente diferenciados dos outros, mas sem qualquer outra relevância ontológica. As constantes comparações comportamentais entre os chamados «humanos» – esta designação por via da substantivação de um adjectivo é reveladora – e outras espécies não costuma servir para engrandecer as outras espécies no que têm de exteriormente analogável ao que é propriamente humano, mas para tentar mostrar que os seres humanos mais não são do que mais umas daquelas bestas, em sentido técnico, o que se pode confirmar através de tipos de comportamento semelhante. Há uma autocomplacência estranha nestas formas redutoras da humanidade, parecendo que a redução bestial da humanidade permite a inimizabilidade de certos comportamentos de certas pessoas, desculpáveis porque também somos bestas: se o meu cão o faz, por que razão não o hei-de eu fazer? O triunfo de uma forma de ideologia científico-política como esta corresponde a um triunfo de teorias do tipo das raciais nazis, só que estendidas a toda a humanidade, que não mais é do um caso especial de bichos como os outros. Só que aqui os «sub-humanos» são todos os seres humanos.

⁷ PLATÃO, *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980], p. 413. As duas outras versões são geralmente concordantes, salvo na mais rigorosa, se bem que não precisa, tradução da Loeb de «en tois hypnois» por «in our sleep», «no nosso sono», não dando o salto de «sono» para «sonho», que, no entanto, se pressupõe, dado que não se trata certamente de um sono de total aniquilação lógica; todavia tal salto lógico não se encontra grafado no original. Nesta intuição, Platão antecipa Freud em mais de dois mil anos.





água é de tal muito claro) –, mas aqueles que exorbitam essa mesma condição básica.

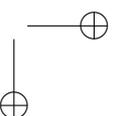
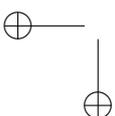
E estes são os selvagens e sem lei, terríveis por isso. Lembremo-nos de que o que aqui está em causa é, não uma qualquer concepção laboratorial do que é o ser humano com os seus desejos próprios, mas a luta ancestral contra tudo o que constitui ameaça contra o cosmos, a ordem própria do universo, única que permite a existência do ser humano. O ser humano e a «polis» em que é possível só são possíveis em seio cósmico, nunca em seio caótico, pelo que todo e qualquer desejo que seja selvagem e sem leis é imediatamente anti-cósmico e, assim, mediata ou imediatamente anti-humano, anti-possibilidade do ser humano.

É esta a razão cosmológica, não moral ou psicológica, da condenação platónica dos desejos selvagens, que tornam impossível a mesma humanidade. Ora, *todo o sujeito que permite que a sua prática seja dominada por tais desejos é um tirano*. Não é possível a humanidade em concomitância com a tirania, tirania que começa por ser a tirania do desejo ou, sem prosopopeia, a tirania de quem se deixa dominar pelo desejo acósmico.

Toda a cedência a este desejo acósmico é uma forma de «hybris» (572c) e sempre que o ser humano entra em «hybris» entra em conflito com as Erínias, cuja função consiste em anular tal «hybris», mesmo que tendo de anular o seu sujeito. As grandes tragédias, mesmo já depois de se ter procurado transformar as Erínias em Euménides, são construídas sobre uma qualquer forma de «hybris».

A «hybris» é a forma comum de a erótica terrível ganhar forma humana; contra ela, na ausência de míticas Erínias, compete ao ser humano o trabalho de anular os seus efeitos e, tanto quanto possível, a sua possibilidade: a possibilidade do mal provocado pelo excesso erótico não é algo de humano, é geradora de desumanidade, sempre que alguém a concretiza. A «hybris» impede a humanidade de ser propriamente humanidade, bestializando-a.

Se o desejo próprio e necessário, a erótica propriamente humana, é o factor da possibilidade da humanidade, pois, sem este necessário desejo, não pode haver humanidade, a perversão da erótica de uma erótica necessária numa erótica desnecessária e terrível em suas consequências é o grande factor de desumanização. Este factor ganha carne nos e com os tiranos.





O papel do sono (dos sonhos)

Se o desejo perverso acompanha transcendentemente, pelo menos como possibilidade, a humanidade, se a habita em todos os momentos, se lhe é, de algum modo, consubstancial, se, mesmo durante a vigília dos menos perversos, tais desejos espreitam e se podem manifestar, é durante o sono, altura em que a mesma vigilância lógica está enfraquecida, senão mesmo anulada – como se a noética vígil fosse a sentinela de um posto adormecida ou anulada –, que tais desejos se manifestam no pleno de seu potencial acósmico. É o próprio texto que o diz, como foi visto acima: «É nos sonhos que o facto se torna evidente.», diz a tradução portuguesa, vertendo «sonhos» na vez de «sono».

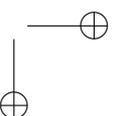
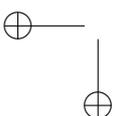
Ainda sobre os prazeres e desejos desnecessários, diz o texto: «Daqueles que despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e de bebida se agita, repudia o sono e procura avançar e satisfazer os seus gostos.»⁸

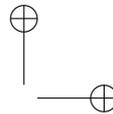
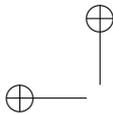
O termo «razão» verte para português «logistikon», aplicado a uma parte da «psykhe», precisamente a parte que tem como missão e finalidade o controlo da outra parte, a parte «alógica», a parte erótica. Platão não diz que a alma humana é apenas erótica ou apenas lógica, mas que é constituída por estas genéricas partes, uma, a erótica, dedicada ao desejo que, como já foi visto, desempenha um papel fundamental como motor biológico, em sentido lato; a outra, a lógica, dedicada à moderação da mesma erótica.

Sem a parte erótica da alma não é possível ser como algo vivo, mas, sem a parte lógica da alma não é possível subsistir como propriamente humano por muito tempo, pois a mesma erótica imprescindível para que se possa subsistir vivo, se não for enquadrada pela cósmica própria da topologia humana, transforma o ser humano em apenas mais uma besta como as outras.

É importante perceber que não é a parte selvagem da alma que é a mais forte, mas a outra, à qual compete o domínio. Quando este domínio é efectivo, mostra-se a real força da parte lógica da alma. Tal é a sua potência de força, que, metaforicamente, mas também na realidade concreta das coisas, e usando de prosopopeia para melhor compreensão do que está em causa, o texto nos

⁸ *Ibidem*, 571c, p. 411.





diz que a parte selvagem actua *quando* a outra se encontra ausente, caso que ocorre durante o sono. Parece ser durante esta fase não-vígil da vida humana que os desejos se encontram sem senhorio lógico que os domine. É, então, que todos os desejos, vigiamente controlados pela parte lógica da alma, se aproveitam para emergir no campo da inteligência incontrolada logicamente, a fim de satisfazer oníricamente, em imagem, uma realização de cujo impulso vivem, mas que não lhes é possível por causa daquele controlo lógico.⁹

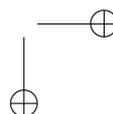
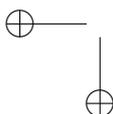
Mais à frente, e entrando no pormenor de tal erotismo selvagem, diz o texto, sobre a parte selvagem da alma: «Sabes que nessas condições ela ousa fazer tudo, como se estivesse livre e forra de toda a vergonha e reflexão. Não hesita, no seu pensamento, em tentar unir-se à própria mãe, ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer qualquer assassínio, nem em se abster de alimento de espécie alguma.»¹⁰

As palavras do texto são, aqui, de uma dureza terrível. No fundo, o celeste Platão diz, quase dois milénios e meio antes de Freud, que o ser humano tem em si, como parte constituinte própria e propriamente humana, porque é sua, porque nele e sempre com ele existe, *uma potencialidade de perversidade ética e política sem limites*.

Este sentido de ilimitação da potencialidade da erótica selvagem e disruptiva humana, mais do que marcada pelo desejo de se unir à ou violar a própria

⁹ É notável o modo como este trecho antecipa o que vai ser a proposta de Sigmund Freud acerca do papel do tempo dos sonhos, com a ausência de refreamento racional, relativamente à expressão onírica de impulsos vitais que não podem ser manifestados sob o controlo racional vígil.

¹⁰ *Ibidem*, 571c-d, p. 412. O texto das Belles Lettres, em vez de «unir-se» à mãe traduz «violar» e o texto da Loeb traduz «lie with», deixando bastante claro que há uma convergência quanto ao que Platão queria dizer: trata-se mesmo de uma tentativa de incesto com a mulher que pôs no mundo tal ser humano, tal «alma». Note-se que, mesmo em sonhos, não é a «alma» que viola. Platão não era tonto e sabia bem o que é necessário para que tal acto seja praticado: um ser humano, neste caso, um homem, todo. É a ausência deste homem todo que é representada pela «hybris» erótica, pois um homem todo possui a logicidade necessária e suficiente para perceber que tal acto, ainda que possa ser, não deve ser cometido. A mesma ausência de totalidade propriamente humana é o que subjaz ao drama do sujeito psicológico freudiano, que só é edipiano porque é humanamente incompleto, faltando-lhe a parte necessária para que ele mesmo seja um com os desejos que, não sendo assim, o possuem, em vez de ser ele o seu possuidor. Possuído pelos desejos, o ser humano desaparece como tal e apenas dele fica a sua carapaça política.





mãe, é marcada pela extensão do mesmo desejo aos próprios deuses, passando pelas feras.

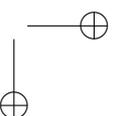
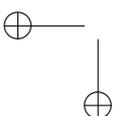
Pense-se bem no que Platão está a dizer quanto à erótica selvagem do ser humano, isto é, e é isto que é verdadeiramente grave e chocante, *que o está a dizer relativamente ao ser humano*. É que a parte erótica selvagem do ser humano é própria do ser humano, isto é, *é uma parte do ser humano*, quer dizer, é o ser humano numa sua parte, pelo que *é o ser humano*.

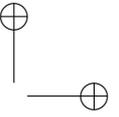
O ser humano, se deixada a sua parte erótica a um regime acósmico, isto é, sem controlo lógico que a integre num todo harmonioso de que faz parte, quer queira quer não, é capaz das piores coisas. Tal movimento começa por operar na forma do desejo, mas acaba por realizar-se em forma concretizada, propriamente incarnada. O desejo humano pode incarnar-se na concretização das piores perversidades. Sem controlo, qualquer ser humano pode fazer algo como unir-se sexualmente à própria mãe, às bestas não humanas e aos próprios deuses: o topo da perversidade erótica consiste, então, na violação sexual do próprio divino. Pense-se isto dito em vernáculo.¹¹

Relembre-se que esta reflexão se destina a perceber o que é um tirano e como é que tal entidade perversa é produzida. Assim, todos estes actos definem o que é a actualidade própria da tirania em movimento. O tirano não é, assim, um mero ocupante ilegítimo do poder, mas aquele que usa o poder de que dispõe como forma de dar realidade aos seus mais selvagens desejos, para tal tendo de necessariamente escravizar esses que usa para tal satisfação.

O problema da maldade da tirania não reside, assim, junto do tirano, mas junto do tiranizado: é porque há uma mãe violada que o acto é mau. Um acto nunca é algo que seja apenas ético, isto é, que implique apenas a interioridade própria do agente: tal é impensável senão num anti-mundo constituído apenas por também impensáveis seres humanos isolados. Um acto, qualquer, tem sempre uma qualquer repercussão que transcende a pura interioridade do agente, é sempre algo de *também* político, pelo que todos os actos da humani-

¹¹ É claro que há quem defenda a posição segundo a qual tudo deve ser permitido, mesmo o que acabou de se apontar como topo da perversidade. Como não há argumento possível capaz de contrariar formalmente esta posição, pois o modo como é posta não o permite, tal posição, se tentativamente imposta, levará imediatamente ao estabelecimento de um estado de guerra com os que pretende visar, estado que costuma também fazer as delícias de tais defensores, que têm, deste modo, quase sempre a vitória das suas posições assegurada, assim se instalado o caos. Quase sempre, pois há um modo, que não é formal, de o não terem.





dade, que é sempre eclesial, implicam sempre terceiros, são sempre, de algum modo, postos em assembleia.

Se o princípio da prática, como bem percebeu Aristóteles, não transita, tudo o mais o faz e há sempre uma dimensão poiética em qualquer acto que seja praticado por um ser humano que não viva isolado, e ninguém vive isolado, pelo que, imediata ou mediamente, a imposição do acto à assembleia ocorre, com benefício ou prejuízo desta.

O sábio é esse que beneficia a assembleia com os seus actos, o tirano aquele que a prejudica; o comum dos seres humanos vai oscilando entre estes dois extremos.

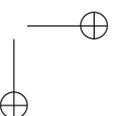
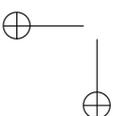
Assim, a razão pela qual o tirano é incompatível com a assembleia humana é que a sua presença se limita a introduzir mal nesta. Pense-se que, na lógica perversa do tirano, uma assembleia universal de mães seria uma universal assembleia a ser violada. Pode parecer estranho, mas é o que acontece sempre que há uma tirania instalada, sendo que as mães não são “mães”, mas quaisquer sujeitos humanos e as violações assumem todas as formas tiranicamente pensáveis, como a história universal da humanidade é pródiga a demonstrar.

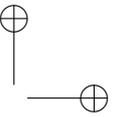
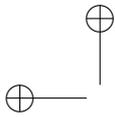
O maior celerado: o tirano, homem sem salvação

Para Platão, é muito clara a sorte destinada ao tirano. Já perto do fim da *Politeia*, no seio do muito carregado de significados conclusivos «mito de Er», surge um trecho dedicado a uma figura que simboliza todos os tiranos, «Ardieu o Grande», tirano, em terrena vida, de uma cidade da Panfília. Diz assim o texto: «Este Ardieu tinha sido tirano numa cidade da Panfília, havia já então mil anos;¹² tinha assassinado o pai idoso e o irmão mais velho, e perpetrado muitas outras impiedades, [...]» É o que é consubstanciado nos actos perversos de Ardieu que faz dele um tirano, é a sua maldade que o marca e que o condena.

Prossegue o texto «Depois de nos termos aproximado da abertura, preparados para subir, e quando já tínhamos expiado todos os sofrimentos, avistámos de repente Ardieu e outros, que eram tiranos, na sua quase totalidade;

¹² Esta é a parte dedicada à vertente técnica da tirania; é a descrição pormenorizada que se segue que interessa para perceber qual a especificidade não técnica, isto é, propriamente ética e política, que Platão imprime à sua concepção de tirania e de tirano.





mas também havia alguns que eram particulares que tinham cometido grandes crimes [...] assim incuráveis na sua maldade ou que não tinham expiado suficientemente a sua pena [...].»

O facto de certos de estes entes assim maculados pela sua maldade não serem formalmente tiranos, sendo, «particulares», não os isenta de uma semelhança fundamental na mesma mácula que partilham com os tiranos. O que macula não é um estado formal, mas os mesmos actos que cada ente humano realiza. São estes actos que definem o seu destino, que as Moirai se limitam a referendar com a marca sagrada do selo cósmico.

Mas Ardieu e alguns outros tiveram uma sorte especial, que se pode sumariar, evitando alguns pormenores mais cruéis, nas seguintes palavras do texto: «[...] e que os levaram para os precipitar no Tártaro.»¹³

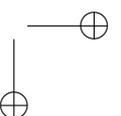
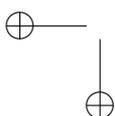
«O maior celerado» é aquele que «se comporta, acordado, como aquele que analisámos em sonho.»¹⁴ Deste modo, o tirano é aquele que cumpre no comum da vida política isso que pode ser o mais perverso pensável em sonho. Ao tirano compete, assim, o papel anti-cósmico de realizador de toda a possível perversidade impossibilitadora da vida política. Assim como ao sábio compete a introdução na realidade de todo o bem cósmico, possibilitador da realidade propriamente política, ao tirano compete o papel antitético. Como é óbvio, sábio e tirano serão sempre não apenas adversários, mas inimigos, pois a existência de um implica a impossibilidade de o outro existir.

Compete ao tirano, se quiser tornar perene a sua tirania, eliminar todos os actuais e possíveis sábios: assim fez, paradigmaticamente, a oligarquia ateniense a Sócrates de Atenas. Compete ao sábio perceber onde se está a desenvolver um tirano e evitar, por todos os meios, que tal possibilidade tirânica se concretize, pois é a mesma sobrevivência da humanidade que está em causa.¹⁵

¹³ Esta sequência de citações encontra-se em PLATÃO, *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980], 615c - 616a, pp. 489-490. As versões das Belles Lettres e da Loeb concordam fundamentalmente com a versão portuguesa citada.

¹⁴ *Ibidem*, 576b, p. 420.

¹⁵ Estas considerações teóricas têm mostração prática e pragmática, por exemplo, no trabalho desenvolvido por Churchill antes e durante a Segunda Grande Guerra Mundial. Já antes de a guerra ter sido iniciada este incomum homem político alertava para o mal que Hitler e sua ideologia recosmicizadora representavam, não havendo dúvida para o britânico de que Hitler, tirano, deveria ser travado definitivamente enquanto não causasse dano de maior monta. De





Platão percebeu perfeitamente o mal que a presença do tirano acarreta para a possível comunidade humana: desta inteligência decorre a sentença que o Mito de Er pronuncia relativamente a tais entidades caóticas. A dureza da sentença apenas se limita a espelhar a dureza do mal que o tirano impõe ou pode impor à possível comunidade humana. Mas é bom que os candidatos a tiranos saibam que a sua «hybris» pode ser a sua mesma sentença de aniquilação.

O inocente Édipo e a besta tirânica: a luta contra a bestialidade, desde os tempos do Eros caótico

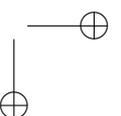
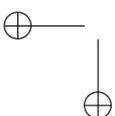
Do que se conhece da odisseia de Édipo (permita-se a, de algum modo óbvia, expressão), apesar de seus actos, mesmo tendo em consideração a polémica que pode haver em torno da sua efectiva responsabilidade por eles – polémica que não terá fim ou solução, se não se perceber que todos os actos são mesmo dele e que, por isso, pode, no fim, como Sófocles bem percebeu, haver uma redenção, anulando todo o ciclo trágico iniciado com o acto tresloucado de Zeus –, Édipo nunca foi propriamente um tirano,¹⁶ não no sentido que interessa a Platão.¹⁷

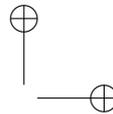
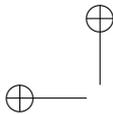
Podemos dizer, sem qualquer dúvida, que há um processo erótico perverso que atravessa a odisseia de Édipo – como a de Odisseu, e que também não é de sua responsabilidade –, mas que a Édipo propriamente não diz respeito. O eros dramático e trágico que perpassa a narrativa dedicada a Édipo é-lhe alheio, num sentido muito profundo, embora o habite e o mova, mas não como coisa própria, antes como coisa alheia, passional pura. Eros em Édipo é apenas passional, estranho e alienante: é o eros que o aliena de si próprio,

reparar que tecnicamente, pelo meio legítimo como chegou ao poder, Hitler não poderia ser considerado um tirano... São confusões alicerçadas na incompreensão da relativa relevância política do que é formal e do que é substancial que estão na base de certas inacções causadoras de incontáveis vítimas inocentes. Mas os tiranos e os seus amigos, confusos ou não, desprezam tais vítimas; alguns, aliás, alimentam-se politicamente delas.

¹⁶ A justamente famosa peça dramática de Sófocles dedicada ao momento trágico por excelência da vida de Édipo chama-se precisamente «Oidipous tyrannos», «Édipo tirano», sendo habitualmente traduzida para português por «Édipo rei», o que é precisamente consonante com a preocupação de Platão, pois Édipo só é tirano tecnicamente, não substancialmente.

¹⁷ Édipo nunca quer roubar o bem próprio possível de alguém. O que lhe acontece depende fundamentalmente de algo que o transcende, mas que, no fim do ciclo segundo Sófocles, é por ele transcendido e anulado.





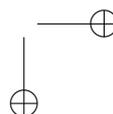
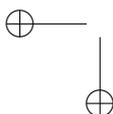
o faz andar de lugar em lugar, até que, protegido por Atena, lógica deusa da sabedoria – como Odisseu –, é mandado repousar no jardim das Erínias, em Colono, segundo a belíssima e inspiradíssima versão de um Sófocles já com nove décadas de uma vida dedicada ao bem-comum, devidamente carregada da necessária sabedoria.¹⁸

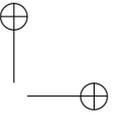
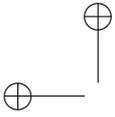
Édipo é apenas um joguete nas mãos de uma erótica muito antiga, que começou com o próprio ultra-deus todo poderoso «Khaos», passou pela Terra, pelo Céu, pelo Tempo, por Zeus. Foi este último quem iniciou a erótica que dominou o próprio Édipo, quando, em «hybris», raptou a bela virgem Europa, desencadeando um longuíssimo processo de recosmicização, que passou pela busca de Europa, pela fundação de Tebas, pela história dos sucessivos reis de Tebas, culminando na história de Laio e Jocasta, infaustos pais de Édipo, e na vida não-querida deste último.

Apenas o sofrimento de Édipo, a sua passagem de um estado de sacralidade negativa a um de sacralidade positiva, por meio de seu sofrimento durante vinte anos de exílio da mesma humanidade, permite concluir o ciclo trágico iniciado por Zeus, através de uma redenção por via da anulação, em seio ético de Édipo, do Eros nefasto que vivera durante muitas gerações em toda a sua ancestralidade e em si próprio.

Deste ponto de vista, Édipo é o redentor humano da humanidade, carregando consigo a tarefa de anular a «hybris» erótica posta na mesma humanidade pela herança que lhe vinha desde o Eros caótico primeiro. Simbolicamente, com a sagração positiva de Édipo, patrocinada por Atena – isto é, pela inteligência cósmica do próprio Zeus, que é o que esta deusa significa – e pe-

¹⁸ Sófocles e Céfalo são as duas grandes figuras de sabedoria que podem enquadrar o pensamento platónico como manifestações da realidade da possibilidade da sabedoria: apesar de não serem perfeitos, estes dois homens, pelo que fizeram, mostraram que uma certa perfeição sábia pode ser atingida. Platão manifesta-o directamente no que diz respeito a Céfalo, logo nas primeiras páginas da *Politeia*; o mesmo Platão, amante devoto do drama ateniense, não pode ter ignorado a sabedoria presente nos textos de Sófocles, mormente no seu *Édipo em Colono*, que fecha definitivamente o ciclo trágico geral, mostrando que é possível terminar um ciclo em que tudo tinha sido orientado tragicamente por meio de uma sacralização teúrgica do sujeito trágico, sacralização manifestada na sua mandatária ida para o santuário de nada menos do que as Erínias, aquelas que guardam o cosmos de tudo o que possa aproximá-lo de Caos, mesmo contra Zeus, mesmo contra Eros, ainda que seja um Eros muito próximo do Eros de «Khaos», que é precisamente o Eros que está em causa no discurso platónico acerca da tirania: o tirano é uma besta caótica e, como tal, deve sofrer a mesma sorte que todas as bestas caóticas, isto é, ir para o Tártaro, de onde nunca mais poderá emergir.





las transcendentales e cósmicamente transcendentais Erínias, termina a ligação necessária da humanidade ao ciclo erótico cósmica e humanamente perverso iniciado pela própria vinda ao ser de «Khaos».

A infinita abundância de ser e vida que «Khaos» é não é compatível com o modo ontológico próprio, regrado e medido, do que é o seu herdeiro «Kosmos». Para que «Khaos» se cumpra no seu desejo de ser, o Eros excessivo da sua primitiva expressão ontológica tem de desaparecer, permitindo que um novo Eros se manifeste, precisamente aquele de que Sócrates de Atenas irá falar em seu sábio discurso do *Banquete* platónico.

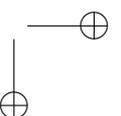
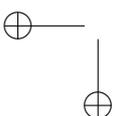
Este Eros é o absoluto equilíbrio, a pura «economia» entre a carência e a anulação da mesma, que é o cerne da reflexão económica e política da própria *Politeia*, e que será o fundamento formal de toda a metafísica aristotélica, da sua física, bem como da sua ética e política, isto é, da sua ontologia em geral.

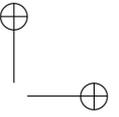
Assim se pode perceber que a figura de Édipo é a figura do próprio herói anti-tirânico: a sua mesma vida é uma luta, não isenta de momentos de prática tipicamente tirânica, contra a sua transformação em tirano. Quando, no fim da obra *Édipo Rei*, Édipo percebe que se estava a transformar num tirano, age de modo a, sem fugir do problema que, para si próprio, é a sua existência, isto é, sem se suicidar, afastar-se de uma ordem cósmica que contribuía para conspurcar, deixando de poder olhar para ela, passando a concentrar toda a sua capacidade lógica em seu mesmo interior, onde se vai operar a transformação que fará dele um sábio e algo de semelhante a um santo, remetendo-o finalmente para o lugar máximo da cósmica ordem, o lugar da máxima sabedoria, daquelas, as Erínias, que guardam a lógica do mundo.

A tirania não passa por Édipo. Ainda que Édipo seja levado a passar pela tirania, não se lhe cola, acabando por a afastar.

Quando Édipo mata o pai, é o velho e perverso Eros que o faz realmente. O que se segue mais não é do que uma sucessão logicamente mecânica de tal não-querido acto. É fisicamente Édipo quem mata, mas nunca dando assentimento à qualidade profunda desconhecida de tal acto. A realidade é o que é, mas é o que é com a inteligência que literalmente a informa, e, naquele acto, a inteligência de Édipo, relativamente ao significado profundo do acto praticado, estava totalmente ausente. Édipo como acto de inteligência estava ausente na parte fundamental necessária. Édipo estava ausente nisso.

Ao contrário da interpretação freudiana do desejo, em Édipo não está presente um desejo próprio seu de matar o pai, mesmo que este desejo seja in-





consciente. Em Édipo não é a questão da consciência ou não-consciência que está em causa, relativamente a algo que se possui, mas a não posse de algo, na forma da inteligência. Isso que operava em Édipo não era dele, era de todos, menos dele: era de «Khaos», era de Eros, era de Zeus, mas não era dele.

O que era dele era a vontade de não seguir aquele Eros. O que era dele, como tarefa, era desvincular-se totalmente de tal Eros, o que, na versão de Sófocles, consegue, através de um longo percurso de penitência, santificando-se.

Deste modo, o caminho para a tirania não passa pelo itinerário de Édipo, assim como não passou pelo itinerário de Odisseu, mas passa pelo itinerário e fim que Trasímaco propõe na discussão longa e dura que tem com Sócrates de Atenas, na *República* platónica.

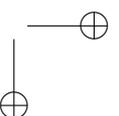
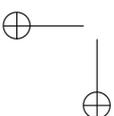
Conclusão: isso que em mim me tiraniza

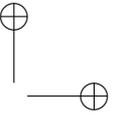
O ser humano que se torna um tirano vive como se estivesse submetido, por sua vez, a uma tirania do Eros: «mas Eros, como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é soberano único, conduzirá o homem, no qual habita como numa cidade, a toda a espécie de audácias [...]»¹⁹

Para Platão, é, então, muito claro que a alma, isto é, o ser humano que se deixa dominar pelas paixões vive em, e são os termos gregos que surgem no original, anarquia e anomia. Por outras palavras, não tem princípios e não tem lei. Ora, como se percebe através da reflexão sobre o esforço lógico helénico, estes princípios e esta lei não são uns quaisquer, mas aqueles que permitem que haja cosmos e, nele e com ele e como ele, ser humano e ser humano em comunidade.

O Eros de que aqui se fala é, então, o Eros próprio dos tempos caóticos ou próximo-caóticos, que apenas quer o bem próprio daquele que domina sem qualquer forma de contemplação pelo bem do restante. Tal Eros é, assim, anti-cósmico e, por isso, deve ser afastado. Como não é possível eliminá-lo, sem mais, pois é parte do mesmo fundo ontológico de tudo, logo, do próprio ser humano, há que o dominar. Este domínio é passível de ser conseguido através da paideia.

¹⁹ *Ibidem*, 575a, p. 418. As versões das Belles Lettres e da Loeb, concordam no essencial.





A paideia, como metaforicamente narrado na «Alegoria da caverna», do início do «Livro VII» da *Politeia*, consiste num percurso de esclarecimento, desde as formas mais baixas e penumbráticas de saber e ser até ao esclarecimento total, que é dado analogicamente na figura da contemplação do sol. Este é o momento por excelência da paideia, aquele em que se sabe o que a realidade é *através de uma intuição directa da sua mesma essência*. Mas, ao contrário de uma vulgata incompleta, esta mesma essência dada na contemplação do sol não consiste apenas em algo como uma forma pura, pairando algures num inacessível céu noético, mas na mesma forma total do que cada coisa é, quer dizer, na sua essência total, que contempla também a sua mesma substância.

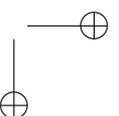
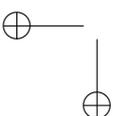
Saber à luz do sol significa metaforicamente saber tudo o que é possível saber acerca de algo, na totalidade de sua essência e substância. Sabe-se como o sol sabe, isto é, sabe-se como se se fosse a mesma realidade activa que constitui cada coisa. Esta mesma presença activa do movimento criador na coisa, formando a sua semelhança com as demais, mas também a sua diferença com as demais, é o que Platão designa como «participação».

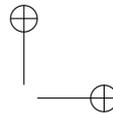
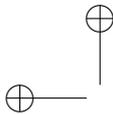
Através da paideia, a inteligência humana participa, então, do acto que põe cada coisa no ser. Une-se logicamente, noeticamente ao «logos» do próprio sol, isto, é do bem, do divino, de Deus.

Assim, quando se dá o momento lógico humano, quer dizer, de cada vez que o ser humano entende como participante da mesma inteligência criadora presente em cada coisa, participa da mesma inteligência divina: é um com Deus, não de uma forma substancial, mas por meio da mesma partilha da luz que do bem é emanada. Pela inteligência, o ser humano diviniza-se. Pela ausência da inteligência, o ser humano bestializa-se. O tirano é a besta por excelência porque é aquele que mais se encontra afastado deste acto de partilha da luminosidade do sol, do bem.

É porque já é «divino» por meio de sua inteligência que o ser humano, ex-prisioneiro, ex-filósofo, e actual sábio pode descer à caverna, com a finalidade de procurar desagrilhoar os que lá estão, ou seja, ajudá-los, através exactamente da paideia, a tornarem-se também eles filósofos e sábios.

Na caverna, reina a tirania do império das sombras e aquele que melhor as domina é o senhor tirânico dos demais. Como o texto diz, a condição dos





prisioneiros é a mesma nossa condição comum de seres humanos.²⁰ Assim, toda a paideia é o esforço para que a humanidade deixe de ser constituída por escravos das sombras e dos que as manipulam, e passem a ser sábios, isto é, seres humanos livres que se conduzem segundo a inteligência informada pela luz solar de um bem que é toda a positividade ontológica presente em tudo. O reconhecimento desta presença e do seu sentido cósmico universal é o fim último da paideia, que, assim, se transforma no instrumento excelente da integração do ser humano no mundo e no seu mundo próprio, isto é, na comunidade humana, regida pelo bem-comum.

«Realmente parece uma grande felicidade, ter dado o ser a um filho tirânico!»²¹ Esta tristemente irónica exclamação sumaria a suprema infelicidade paternal e maternal: ter dado a ver a luz do dia precisamente a alguém cuja finalidade é o mesmo obscurecimento dessa mesma luz, na forma da luz da humana própria inteligência.

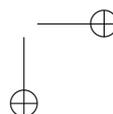
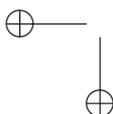
O papel de pai e mãe consiste na procura de uma forma paidética que ajude o seu filho a escapar a este mesmo império escravizador das paixões: «[...] que o pai e os demais familiares prestam auxílio aos seus desejos equilibrados, e os outros aos do lado oposto.»²² Mas, no seio da cidade, há, também, «outros»: estes outros são os que representam a actualidade ética e política do Eros contraditório do bem-comum. São seres humanos já dominados pelas paixões, são, então, como já foi visto, anárquicos e anómicos porque alógicos. Não apenas representam, mas incarnam esta alogicidade erótica idiótica que impede o bem-comum, favorecendo apenas o bem individual.

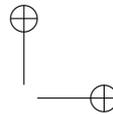
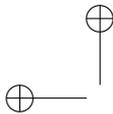
Como sabemos, são estes os mesmos que, legalmente, mas segundo uma forma nómica que Platão considera alógica, pois condena o que há de melhor na cidade e que, por ser o seu melhor, pode trazer a sua mesma salvação, levam ao julgamento, condenação e morte de Sócrates de Atenas.

²⁰ *Ibidem*, 515a, p. 318. O texto original apresenta o termo «homoious», que significa esta «homiose», esta semelhança entre os prisioneiros da caverna e «nós». Para Platão, é, então, muito claro que a condição normal – tome-se no sentido que se queira o termo – é a de escravos relativamente a um conjunto de paixões que nos possuem, em vez de sermos nós a possuir estas paixões.

²¹ *Ibidem*, 574c, p. 417. Os textos vertidos nas traduções das Belles Lettres e da Loeb não diferem substantivamente.

²² *Ibidem*, 572e, p. 414. As versões das Belles Lettres e da Loeb são concordantes.





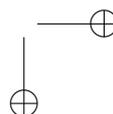
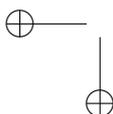
É o momento em que, para Platão, a «polis» revela o seu carácter perverso, não apenas ético e político, mas ontológico: apenas uma «polis» ontologicamente má pode promover e realizar o que Atenas fez contra Sócrates. Não interessa, pois, a forma política exterior como a «polis» se apresenta, mas a sua essência e substância ontológica.

Ora, esta é feita exclusivamente da mesma massa humana total que a constitui. A «polis» mais não é do que o conjunto integrado, dinâmico e activo, de todos os seres humanos que a constituem. Não consta da afirmação anterior o termo «cidadãos» por propositada razão. É que a «polis» não é feita apenas pelos cidadãos, mas por todos os seres humanos que a constituem dinâmica e cineticamente. Todos.

Sendo impossível escapar totalmente ao que é o ambiente cultural próprio de cada ser humano, em seu mesmo circunstancial tempo, Platão não anulou historicamente a divisão entre cidadania e as outras formas de co-habitação humana ou quasi-humana (os escravos) na cidade, mas a sua divisão segundo a interioridade ética dos seres humanos e não segundo características externas mostra que fundamentalmente o horizonte antropológico em que já se situava era bem outro. No fundo, pode dizer-se que, para Platão, ou há seres humanos dedicados ao bem-comum ou seres humanos não dedicados ao bem-comum: estes últimos devem ser postos fora da cidade, pois são a sua mesma aniquilação a prazo.

E são esta mesma aniquilação aprazada porque são aqueles que se deixam dominar pelas paixões. Ao permitirem tal, promovem a anulação das humanas virtudes, por exemplo, a temperança: «até varrer da alma a temperança e a encher de uma loucura importada.»²³ Esta importação é fundamental, pois o Eros aqui em causa é sempre da ordem do passional, logo, da ordem do não-autónomo: o que aqui importa é a autonomia do ser humano relativamente ao motor da sua prática.

²³ *Ibidem*, 573b, p. 415. As versões das Belles Lettres e da Loeb são fundamentalmente concordantes. Apenas a Loeb traduz «sophrosynes» por «sobriety» em vez de «temperança» ou «tempérance», sendo que «sobriedade» talvez seja um pouco menos forte expressivamente do que «temperança», mas tal não é fundamentalmente relevante: isso para que todas as versões apontam é semelhante e diz respeito à incapacidade real de controlar as mais baixas das paixões, logo, as biologicamente mais fortes (biologicamente, num sentido que cobre todo o «bios» em causa, não apenas a sua parte física).





Se esta autonomia não existir, não há ser humano, apenas um escravo, não segundo a ordem política, mas segundo a ordem do ser. Temos uma, até talvez grandiosa, manifestação de Eros, mas uma manifestação que, nessa mesma grandeza, anula aquele que mais não é já do que o seu mero instrumento de manifestação. O Eros não dominado, não apropriado pelo ser humano como próprio seu, deixado ser senhor desse mesmo ser humano, destrói tal ser humano como ser humano, fazendo dele uma mera besta instrumental.

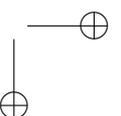
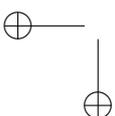
Note-se que Platão não cai no erro infantil de querer eliminar as paixões – o texto sobre a tirania em apreço assim o prova –, o que é impossível, porque as paixões fazem parte do ser humano como tal, mas, isso sim, quer dominá-las, fazer com que o escravo das paixões se torne senhor das mesmas. E é este precisamente o papel da paideia, de que todas as suas práticas e pragmáticas de pormenor mais não são do que ancilares instrumentos.

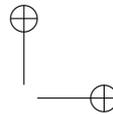
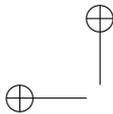
Como se percebe a partir da história de Édipo, não é possível eliminar as paixões, o Eros fundamental que faz parte da herança ontológica humana. Este Eros acompanha o ser humano como a sua forma dinâmica própria, forma motriz inalienável. Mas este mesmo Eros pode conter em si as sementes da «hybris» que aniquilará o ente erótico que não for capaz de ser senhor de seu Eros próprio. No caso dos seres humanos, é Eros que serve o seu sujeito, não este que o serve a ele.

É esta a grande mudança antropológica que se deve a Sócrates de Atenas e a Platão: o cosmos atinge com a humana inteligência uma forma augusta, que pode até pensar a sua mais profunda etiologia. Esta forma é capaz de pensar criticamente esta mesma etiologia.

Se, no mais fundo de toda a realidade, e, portanto, da própria realidade humana, está Eros, força pró-entificante de «Khaos», esta mesma força reformulou-se em modo lógico próprio de uma cosmologia que já não é mera adveniência caótica, tutipotente, mas irregrada, ao ser, antes adveniência propriamente cósmica, isto é, com um «logos» próprio, «logos» que se consubstancia em formas métricas, que não são peias, mas limites, quer dizer, meios de poder haver a diferença, que é o único modo de entificação plural a partir de uma mesma matriz.

Esta matriz é o Eros, a diferença é dada no e pelo «logos»: é a relação dinâmica e cinética entre este Eros e este «logos» que faz do antigo «Khaos» «Kosmos».





Ora, precisamente, Édipo representa, pelo menos na versão total de Sófocles (isto é, contando com o *Édipo em Colono*), esta mesma transformação operada ao nível humano: de mero fruto alógico de um Eros que o possuía e tudo determinava, a um ser capaz de, por meio de uma expiação que se pode comparar geralmente à ascensão do prisioneiro da caverna platónica, agir com uma autonomia apenas possível em alguém que tivesse já invertido a relação de senhorio-escravidão entre Eros e si próprio. Quando é chamado a ir para o santuário das Erínias, Édipo já não é escravo de Eros, Eros habita nele como o fogo de que qualquer ente necessita para ser. Mais nada.

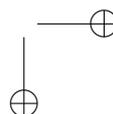
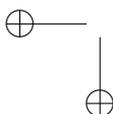
Ou, talvez, mais a dimensão política, necessária relação transcendental para todo o sujeito ético. Édipo é, ainda aqui, a prova quer da dependência política quer da possibilidade de eticamente se encontrar um modo de estabelecer uma relação própria com a transcendentalidade política que não seja apenas uma relação passional, isto é, que permite um movimento próprio e irredutivelmente autónomo do ser humano em acto.

Mas há uma estrutura política condicionadora, de certo modo, um mais do que eu, que pode ser ou não determinante relativamente ao modo como cada ente humano se movimenta ética e politicamente. Assim, no dizer do texto platónico em análise, «E no meio de tudo isto, aquelas opiniões que antigamente ele tinha, desde a infância, sobre o que é honesto e o que é desonesto, e que eram consideradas justas, são subjugadas pelas que há pouco foram libertadas da escravatura, que são a guarda de honra de Eros, e com ele as dominam.»²⁴

Se ligarmos o sentido deste trecho ao que se encontra em 571 b-c, verificaremos que a estrutura política, isto é, a «polis» enquanto produto geral da cultura humana que a produziu, funciona como formalização precoce da entidade humana, no que esta tem de propriamente humana. Desde muito cedo, «pais», a criança, que é o alvo primeiro da «paideia», recebe da cultura, que ergue a «polis», os princípios sobre que esta se constitui e que são necessariamente princípios, pelo menos tendencialmente, cósmicos, cosmogéneros, pois, sem esta cósmica actual, a «polis» não é simplesmente possível.

Melhores ou piores, estes princípios, estas «leis» são o que torna isso que é a «polis» algo de «lógico», algo de não-anómico, algo de «não-anárquico»,

²⁴ *Ibidem*, 574d, p. 418. As versões das Belles Lettres e da Loeb não se afastam do sentido da versão portuguesa citada.





pois esta «arquia» que se afirma é precisamente isso que impede a anarquia, isto é, que constitui os princípios cósmicos que permitem a construção da «polis».

Tal principalidade cósmica constitui como que um manancial de normas a cumprir, de onde promanam o aludido sentido de «honestidade» e de «desonestidade». Assim, tais princípios funcionam como um sujeito noético transcendental que dita o que deve ser feito e o que não deve ser feito, não em nome do erótico interesse de um qualquer indivíduo, mas no sentido universal, isto é, transcendental também, de todos os que assim o quiserem, ou seja, no sentido do bem-comum.²⁵

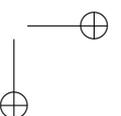
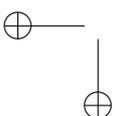
Como conclusão final, podemos afirmar que Platão reconhece que está presente na matriz ontológica do ser humano uma potencialidade vital propriamente irregrada, que pode levar o ser humano a praticar actos tirânicos e a, deste modo, transformar-se num tirano, o mais celerado dos seres humanos, se cada um destes seres humanos nada fizer para se libertar da escravatura de tal presença, de tal Eros.

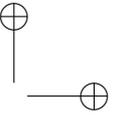
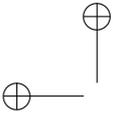
Mas esta transcendental presença não é necessariamente algo que se possa reduzir a um padrão erótico de tipo ético e político, que se possa reduzir a uma necessidade de matar o pai e violar a mãe, antes se espraia muito mais vastamente por toda a possibilidade de aniquilação das possibilidades alheias através da apropriação do bem possível para os outros. A tirania, neste sentido, não é edipiana, nem ao modo de Freud nem ao modo do próprio Édipo clássico, pois este, pelo menos na grandiosa visão cosmológica do velho Sófocles, acaba por ser a negação de tudo o que Platão anuncia como próprio do tirano.

Cada ser humano pode, assim, porque tem como suas tais possibilidades, na forma do Eros próprio que o constitui como coisa viva e que quer expandir a sua mesma vida, talvez infinitamente – é o que está na base do desejo de perenificação ou mesmo de eternidade da vida própria –, realizar quer a tirania quer a santidade ao modo do *Édipo em Colono*, de Sófocles.

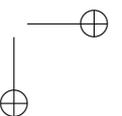
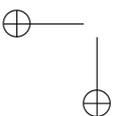
No sentido da sua grandeza humana própria individual, de facto já pessoal, cada ser humano pode, à luz da paidética da «Alegoria da caverna», isto é, ajudado por quem já seja sábio, transformar-se em luminoso sábio – um Sócrates de Atenas – ou em tenebroso tirano – tudo o que Trasímaco representa.

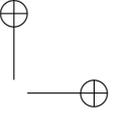
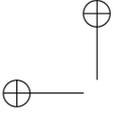
²⁵ Tal estrutura lógica principal antecipa isso que a que Freud irá chamar de «super-eu».





Este ser humano é cada um de nós, irmão dos prisioneiros da caverna, nossos radicais semelhantes.





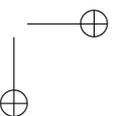
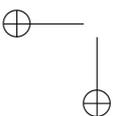
Capítulo 4

Odisseu e o outro Sábio. Paralelo breve entre a *Odisseia* e a «Alegoria da Caverna»¹

Introdução

Como é evidente, não é possível estabelecer um paralelo estrito e mecanicamente acertado entre a totalidade da aventura de Odisseu, que teria de incluir a sua incontornável e decisiva participação junto das hostes e destino dos Aqueus em Ílion, presente quer na *Ilíada* quer na *Odisseia* de Homero, sobretudo dada a imensidade do texto que lhe é dedicado e em que os pormenores

¹ Foram, para este estudo, utilizadas as seguintes versões, contando com os textos originais, para a *Politeia*: PLATÃO, *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980]; PLATON, *La République*, «Livres IV-VII, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989; PLATO, *Republic*, «Books VI-X», tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2006; para a *Ilíada* e a *Odisseia*, traduções portuguesas: HOMERO, *Ilíada*, tradução do grego e introdução de Frederico Lourenço, Lisboa, Edições Cotovia, 2005; HOMERO, *Odisseia*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Edições Cotovia, 2003; para a tradução francesa, acompanhada do texto grego original: HOMÈRE, *L'Iliade*, texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2007; HOMÈRE, *L'Odyssée*, texto estabelecido e traduzido por Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 2007.





são riquíssimos, e o brevíssimo texto da chamada «Alegoria da caverna», presente na *Politeia*, de Platão.

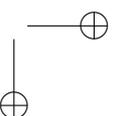
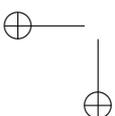
Sabemos da fortemente estruturante importância da leitura e estudo das obras atribuídas ao vetusto Homero exercida sobre as sucessivas gerações de Helenos posteriores ao grande Cego. Sabemos também da influência que tais obras exerceram sobre Platão, que muito contestou o que nelas considerava de negativo, porque bem as conhecia. Mas este conhecimento não se confinava apenas à parte negativa e as obras onde a aventura de Odisseu se espraia possuem também grandes momentos de positividade antropológica, ética e política, precisamente ao gosto platónico.

Mais sabemos da importância estruturante, não apenas simbólica, mas verdadeiramente epistemológica, que possui a narrativa posta por Platão na sua famosa «Alegoria», sobretudo se considerada na sequência dos textos imediatamente anteriores, do «Livro VI» da *República*, dedicados à mesma geral temática do fundamento ontológico do real, na relação com a possibilidade da humana inteligência e respectivas consequências onto-antropológicas, éticas e políticas.

Ora, de algo estamos certos: não é necessária uma leitura muito aprofundada quer da *Odisseia* – bem como ainda da *Ilíada* – quer da «Alegoria» para se perceber que relatam, cada uma a seu modo e usando dos instrumentos epistemológicos próprios – em todas na forma narrativa do mito –, formas precisamente de «odisseia», odisseia antropológica, mas também lógica e ontológica. É claro que o termo aqui empregue «odisseia» não recopia o termo literário estrito relativo à nostalgia própria do herói de Ítaca. Mas assume que é precisamente o carácter nostálgico, literalmente entendido, que subjaz e suporta quer o texto próprio da *Odisseia* quer o da «Alegoria».

É também claro que o prisioneiro da «Alegoria» poderia muito bem chamar-se Ulisses, ser Odisseu. Como se verá pelo desenvolvimento subsequente desta reflexão, o que está em causa em ambos os casos é um regresso a algo de ontologicamente fundamental, mais propriamente à base ontológica (e metafísica, no caso da «Alegoria») de tudo, à razão última do ser e de ser, em absoluto.

A maior dissemelhança entre os dois textos parece residir no ponto de partida: num, na «Alegoria», o prisioneiro situa-se numa caverna mal iluminada e sujeito a uma forma de vida que o contenta e lhe basta. Tem de ser dela arrancado e obrigado a subir até à sua saída, iniciando aí uma outra fase da





sua caminhada para o esclarecimento. No caso de Odisseu, e tendo de recorrer ainda à *Ilíada*, o nosso relutante herói encontra-se no seu lar, na ilha de que é rei, usufruindo do belo e claro sol mediterrâneo. Neste ponto, o paralelo parece não poder ser mais difícil. Mas veremos que não é assim. Quanto ao início de sua própria viagem, também ele é contrariado e sujeito a uma força que o constringe a abandonar o seu lugar habitual. Ora, é neste hábito que reside o paralelo com a situação do prisioneiro platónico.

Todavia, o paralelo não se faz apenas com o prisioneiro platónico, mas com todos os seres humanos que habitam e vivem segundo a forma perversa do hábito: que apreço ontológico se dá ao que se é, se vive e connosco é e vive, quando se habita e vive segundo a forma do hábito?

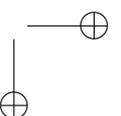
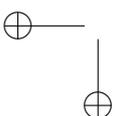
Muito pouco, muito fraco e muito alienante.

Não podemos, ainda, esquecer que, se Odisseu, por várias vezes, vai estar próximo da morte, por causa de seu retorno ao lar que, agora, que o não tem, sabe apreciar de uma forma que faz do seu amor ao que por lá está indiscernível de sua mesma humana carne, o mestre de Platão, o velho Sócrates de Atenas, deu a sua carne por amor a uma pedagogia que propunha precisamente que o ser humano se desabitasse de tudo o que o prendia ao sarcófago da comum vida não reflectida (o “corpo”, no sentido anti-espiritual, cadavérico, do mesmo).

Há muito de Odisseu em Sócrates de Atenas: a mesma força quase sobre-humana, a mesma determinação, a mesma indiferença por uma morte que não negue o esplendor da vida, o mesmo respeito pelo que deve ser respeitado (a sabedoria do Deus e dos homens que são sábios como, por exemplo, Céfalos), o mesmo desprezo pela besta humana imerecedora de fazer parte da cidade, que é coisa de seres humanos, não de bestas. A mesma fidelidade ao essencial: se amo a minha cidade e procuro a libertação dos seus habitantes, mereço ser tratado como um herói, mesmo que vós, que não tendes inteligência para tal perceber, me condeneis como ao mais desgraçado celerado.

Alguns *topoi* paralelos

Estes «lugares» paralelos, são isso mesmo espaços e momentos, mais ou menos vastos, que se encontram diferentemente em ambos os textos e que configuram ensaios de captação de sentido do real, de mostração da essência e





substância das coisas. São, assim, «lugares lógicos», capazes de diferentes interpretações, mas que apontam para um mesmo fim, o da orientação semântico-cosmológica do ser humano no seio de uma realidade que constantemente ameaça recair no Caos, quer o Caos da cinzenta quasi-indiferenciação ontológica da «Alegoria», quer o Caos da sobre-diferenciação ontológica de uma realidade frenética – mais próxima ainda do original frenesi caótico – da viagem de regresso de Ulisses.

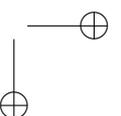
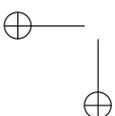
“Realidade a menos” e “realidade a mais” são formas inumanas e compete ao ser humano encontrar o lugar luminoso próprio entre o excesso negativo de uma caverna, que impede que se possa ver suficientemente por falta de luz, e o excesso positivo directo de luz do sol, que impede de ver porque tal excesso também cega: *para o ser humano, há uma Ítaca própria, em que está o seu local de luminosidade adequado*, sem excessos por negatividade ou positividade, em que pode sabiamente viver, com os pés no chão, os olhos no céu, erecto, firme e lúcido como Céfalo e Sócrates de Atenas. Assim foi Ulisses, assim foi permitido ser ao antigo prisioneiro da caverna – prisioneiro que, «na fase de por libertar», somos todos nós.

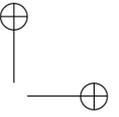
A estadia do prisioneiro na caverna, da «Alegoria», não é comparável com qualquer episódio único da *Odisseia*. Apenas a condição geral de alienado de sua terra e família e povo de Ulisses pode ser comparável. Se bem que haja cavernas na *Odisseia*, nenhuma destas por si só reflecte apropriadamente o que a caverna da *República* significa. Nem sequer a maior das cavernas por onde Odisseu passa – o próprio penumbrático Hades – serve de comparação cabal. Tem mesmo de ser e é mesmo a condição de afastamento do essencial isso que constitui a «caverna» de Ulisses.

Este afastamento foi prolongado, tendo durado cerca de vinte anos, por tempo e lugares e prática que poderiam ter servido de capaz fonte e instrumento de alienação do essencial para Ulisses. Mas tal não sucedeu.

Poder-se-ia dizer que a condição cavernosa de Odisseu era precisamente constituída pela sua estadia inicial em Ítaca, junto do que lhe parecia ser essencial, mas que o não era, pois, não tanto pela realidade própria daquilo com que convivia, mas pela sua atitude, isso não era mesmo essencial, apenas parecia, e Ulisses vivia numa ilusão de presença essencial, que era falsa.

E, de certo ponto de vista, tal está certo: o verdadeiro apreço ontológico pelo bem que Ítaca é apenas surge quando Odisseu já está longe e sente saudade por o que deixou, porque isso que deixou é para ele precisamente es-





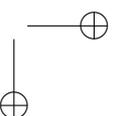
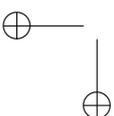
sencial, mesmo substancial – Ulisses só é completo em Ítaca e com os seus, especialmente com sua mulher.

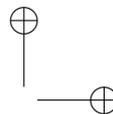
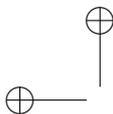
Mas, então, a presença inicial em Ítaca é apenas a primeira fase de uma estadia cavernosa, que se estende por toda a peregrinação do herói: a guerra frente a Ílion, os diferentes episódios mais não são do que fases de presença na sua caverna, mas, também, ou dela não teria emergido, são também fases de sua libertação da caverna.

Tal relaciona-se perfeitamente com o que se passa na «Alegoria» platónica, pois, na verdade, só se está definitivamente fora da essencial caverna na presença do sol – e, depois da presença junto ao sol, esteja-se onde se estiver, pois o sol «vai com», é viático, isto é, o ser humano já é sábio –, nunca antes, quer dizer, quando ainda se é apenas filósofo. Assim sendo, como Ulisses, o prisioneiro, assim que sai de sua morada habitual, no lugar mais fundo, encontra-se ainda presente na caverna, mas em processo de libertação, libertação que só acontece como tal quando se contempla directamente o sol, no caso de Odisseu, quando repenetra Penélope, seu sol, na noite que a deusa da sabedoria – deusa solar – prolonga para que tal encontro possa ser o mais ontologicamente rico possível.

Depois, o sábio platónico pode regressar à caverna que, para ele, agora, é apenas coisa física – não noética – e Odisseu pode governar a ilha. Apenas o sábio pode redescer à caverna, apenas o sábio pode governar o povo. Originalmente, não há sábios na caverna e enquanto dura a odisseia de libertação da caverna, não há sábio, apenas filósofo. Tal quer dizer que a condição do filósofo é a condição cavernosa e que, enquanto não houver libertação da caverna, por meio da contemplação do sol, não há sábio. Todos os filósofos estão ainda na caverna.

O prisioneiro eleito para sair da caverna recebe a inexplicada graça de lhe serem removidos os grilhões e de ser forçado a subir pelo íngreme caminho que leva à saída da caverna física. Platão não diz porquê e por quê tal se faz ou quem o faz. Assume-se como um dom, como uma real possibilidade própria do ser humano simbolizado por este prisioneiro: se este anónimo pode iniciar, sendo iniciado, o processo de libertação, sem qualquer mérito próprio assinalável, não será assim para todos esses que simboliza, isto é, a mesma





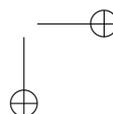
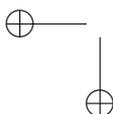
espécie humana, toda ela vivendo em caverna? Parece-nos que a resposta é afirmativa ou a narração não faria qualquer sentido.²

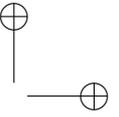
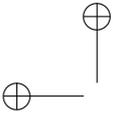
É evidente que é este o momento decisivo nesta «Alegoria»: mesmo o outro grande momento, que é o da contemplação do sol, só faz sentido e só é logicamente possível porque este primeiro ocorreu. Tal tem como finalidade lembrar que a libertação possível do ser humano é, no fundo, um *dom*, não uma conquista, se bem que esse dom, a partir de um certo momento, exija uma participação activa do libertável. Mas a libertação não é iniciada espontaneamente pelo prisioneiro. E não o é porque tal não é logicamente possível, pois a caverna essencialmente consiste na impossibilidade de se perceber que se é prisioneiro, pois todo o espaço da inteligência está preenchido pela visão única da caverna, sem qualquer alternativa possível. Esta alternativa é dada forçadamente pela mão misteriosa que liberta.

A situação de Odisseu não é inicialmente tão má, mesmo que se considere que a sua estadia inicial em Ítaca seja paralelizável com a situação do prisioneiro na caverna: Ulisses sabe que há mais realidade, que há mais mundo e, sobretudo, sabe que em Ítaca está o seu umbigo do mundo, o centro cósmico da sua vida. Pode não saber apreciá-lo como merece, mas a sua alienação não é total como é a do prisioneiro, na «Alegoria».

Pode dizer-se que a luz que preside à vida de Ulisses é muito mais potente e esclarecedora, permite uma inteligência muito mais vasta e profunda do que a luz da fogueira presente na caverna e que simboliza o mínimo necessário para que haja, na narrativa, seres propriamente humanos e não coisas humanamente ininteligentes. A quantidade de luz neste contexto não é irrelevante, pelo contrário, é o dado mais relevante, pois é a única variável que tem verdadeira importância: luz é possibilidade ontológica e esta mesma possibilidade é o que está em causa quer na «Alegoria» quer na *Odisseia*.

² É claro que pode haver a versão etnocêntrica segundo a qual este prisioneiro escolhido representa aqueles que são «escolhidos» relativamente aos que o não são, o que, para além de ser logicamente óbvio do ponto de vista técnico-discursivo, é indiciador do modo como se olha para a humanidade, com um olhar que imediatamente a divide entre os bons, os que são passíveis de ser escolhidos – a que quem assim pensa julga pertencer – e os outros, o lixo, os intocáveis. Esta escola de pensamento é muito rica em membros, todos eleitos e todos já libertos do comum da caverna de nós humanos. Nós preferimos estar do lado dos intocáveis: pelo menos não somos tocados precisamente por quem os considera intocáveis.





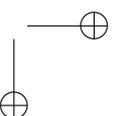
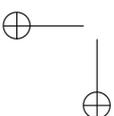
Mas pensamos que não há apenas uma arrancada tópica de Ulisses na sua odisseia, antes muitas, que acontecem cada vez que há uma nova “caverna” posta em seu caminho, a fim de se perceber se Ulisses lá cai e lá fica.

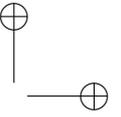
São as mais óbvias as seguintes:

A tomada e a partida de Ílion, em que, ainda no âmbito da narrativa da *Iliada*, a concepção do esquema estratégico e tático necessário para o assalto final a Tróia, a simulação da partida dos Aqueus, a entrada na cidade, que de nada suspeitava, a abertura dos portões da cidade e o massacre das suas gentes, ocuparam e retiveram Ulisses mais do que ele teria gostado, pois o seu fito era retornar a casa o mais depressa possível. A partida de Ílion, finalmente, é um desligar-se dos seus camaradas de dez anos de aventuras e sofrimento. Todos eles irão procurar regressar a seus lares; uns terão melhor sorte do que outros; a história pessoal de Odisseu, com o ódio que o deus do mar lhe votava, irá determinar um dificultoso regresso de cerca de dez anos. Assim, ser arrancado da sua situação de alienação do essencial, isto é, da lonjura de seu lar, irá demorar dez anos: o processo de o libertar inicialmente não vai coincidir com a sua retirada de Tróia, depois de ter decisivamente contribuído para a vitória de Agamemnon e seus aliados, mas confunde-se com toda a travessia desde Ílion a Ítaca.

Se, na caverna da «Alegoria» de Platão, o primeiro momento é como que instantâneo, começando imediatamente um processo linear de adequação ao caminho para o sol, na *Odisseia*, não há linearidade no processo, pois as forças que se confrontam assim o determinam, andando Ulisses vagueando, não sem rumo, mas sem possível rota por si próprio determinada e seguida, fazendo com que todo o processo assim determinado heteronomamente seja na sua integralidade um processo de arrancamento a essa mesma heteronomia, constituído por sucessivos momentos de libertação inicial – ou que assim parecia –, constantemente renovados.

A autonomia itinerante do homem, que foi sempre o mais autónomo durante a guerra com Ílion, foi conquistada – é o termo que se impõe, dado o carácter belicoso do modo como a rota de Odisseu é contrariada, com o fim de o destruir, destruição humana que é a essência da guerra – progressivamente, num confronto com toda a espécie de forças, divinas, naturais ou humanas possíveis. No fim, apenas a total coincidência de Ulisses com o seu mesmo *telos* de retorno a casa lhe permite resistir a tamanha urdidura de contrariedades que contra ele foi preparada. O auxílio da deusa da sabedoria é





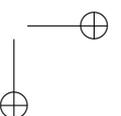
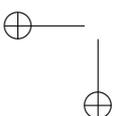
considerável, mas Atena nunca se substitui a Odisseu, no que é uma já soberba lição de respeito pela busca e manifestação da mesma autonomia própria da humanidade em construção e em afirmação, que tem de ser feita contra todas as forças anti-humanas que ainda se encontram presentes no seio do universal ser, já há muito emerso a partir do Caos.

Não há na *Odisseia*, apesar de Mentor – Atena disfarçada deste amigo de família de Odisseu –, a mesma “mão amiga” e condutora, pedagoga, paidética, portanto, que força e conduz o prisioneiro da caverna platónica até ao exterior físico da mesma e que, depois, desaparece, sendo a luz directa do sol essa que doravante conduz.

A caverna de Polifemo é comparável à caverna da *República*. Não nos interessam os pormenores descritivos de tipo mobiliário ou mesmo a narrativa fina dos acontecimentos, que precisaria de um outro tipo de estudo muito mais vasto, mas o simbolismo geral implicado.

Na caverna de Polifemo, um misto de serviço às necessidades próprias do ser humano e de infantil astúcia – sempre presente na figura de Ulisses – levam o rei de Ítaca a meter-se numa situação em que vai ser muito custoso obter a liberdade para si e para seus homens, tendo mesmo perdido alguns deles. O modo como consegue libertar-se quer do interior da caverna quer do próprio ser que a habita revela a dificuldade extrema da situação em que um ser humano se encontra quando está precisamente submetido concomitantemente ao confinamento total de um espaço absolutamente limitado e com dimensões que são impróprias para as necessidades humanas dessa mesma liberdade e à força imensa de uma entidade lógica, mas cuja mesma lógica padece ainda de uma racionalidade muito próxima da dos primeiros entes lógicos que emergiram do seio da Mãe Terra, provenientes, por sua mediação, do Caos.

Aqui, o paralelo geral com a caverna da «Alegoria», à parte pormenores próprios apenas de uma ou da outra, é muito grande. Num e no outro caso, as situações narradas são a manifestação simbólica do que é a condição humana de confinamento restritivo da mesma possibilidade de infinita extensão da capacidade humana de movimento: ambas as cavernas tolhem absolutamente um tipo de movimento próprio do ser humano – e que Odisseu experimenta exactamente na sua viagem de regresso a casa –, sem limites outros que não os da força própria da ontologia humana: as cavernas impedem que esta mesma





força ontológica se possa experimentar no máximo de suas possibilidades próprias.

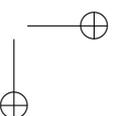
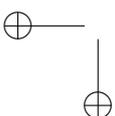
As cavernas reduzem a possibilidade ontológica do ser humano.

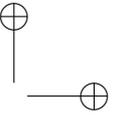
Em ambas as cavernas é possível ver e sobreviver durante algum tempo – provavelmente mais tempo de sobrevivência na que Platão nos mostra –, mas em ambas a visão passível de ser obtida e a vida vivível não são dignas do máximo de possibilidade do ser humano, pelo que a única maneira de poder deixar resplandecer tal possibilidade é sair da caverna.

Já sabemos que há uma grande diferença entre a arrancada do prisioneiro da caverna da «Alegoria» e o modo como Ulisses se liberta e aos companheiros ainda vivos: neste último caso, há já uma decisão autónoma de libertação, no outro não. Mas há um paralelo muito subtil: é que em ambos os casos há uma ajuda comum e que é a prestada pela inteligência. No caso da caverna da *Politeia*, a inteligência é dada simbolicamente pela mão que desagrilhoa e puxa caverna acima; no caso da caverna de Polifemo, é a mesma inteligência personificada na «psykhe» de Ulisses que fornece os meios lógicos de libertação.

Mas, entre outros de que não trataremos, há, ainda, um novo paralelo importante a ser referido: é que em ambas estas saídas da caverna há uma passagem por um momento de aniquilação do que se era, antes de entrar numa nova fase ontológica. Quando sai da caverna, Ulisses vai identificado como «Ninguém», pois foi esse o nome que mencionou a Polifemo, quando este lho perguntou; quando o prisioneiro platónico emerge da caverna, está aniquilado como habitante da física caverna. Ora, é precisamente como prisioneiro de uma física caverna que Odisseu emerge do antro de Polifemo. Nenhuma caverna ou qualquer outro lugar limitado lhe vai servir de ponto de descanso: apenas a sua Ítaca lhe serve para tal; Ítaca que é finita, mas onde ele pode ser rei do que é seu, isto é, ser infinitamente coincidente com o que é a sua mesma possibilidade ontológica, já não maculada pela interferência seja do que for seja de quem for, senão dos que ama e do “destino” que lhe é próprio, ou seja, da realização das suas irredutivelmente próprias possibilidades.

É esta também a situação do ex-prisioneiro físico da caverna da «Alegoria», que mais não pode fazer, agora que da caverna física emergiu, senão descobrir, junto da luz do sol, qual é a sua própria possibilidade, dada pelo mesmo sol. Ora, é este o fito último de Platão: encontrar para o ser humano a sua possibilidade ética e política própria, ontologicamente própria, de rea-





lização, segundo a sua irreduzível possibilidade, no seio de uma comunidade em que todos possam fazer exactamente o mesmo – é esta a «Politeia», não uma utopia, mas uma real possibilidade ontológica humana para todos os que quiserem partilhar a sua possibilidade humana própria com todos os outros, em total reciprocidade.

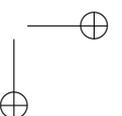
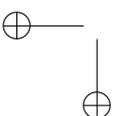
É esta a razão pela qual o ex-prisioneiro, agora – depois de contemplar o sol – sábio, tem de regressar ao interior da caverna, a fim de libertar os seus antigos camaradas de cativeiro, como Ulisses vai ter de regressar ao seu palácio para libertar os que ama e o amam e todos os que, por via desse mesmo amor – é já a «philia»³ – lhe foram fiéis, a ele e à sua boa possibilidade de vida partilhada, pois Ulisses era um bom rei, precisamente a figura que, quase em desespero, Platão sempre procurou.

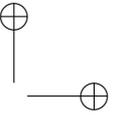
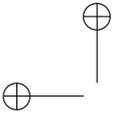
A ilha da Ninfa Calipso: a libertação da ilha de Calipso parece-nos ter sido a mais difícil, a par com a libertação da ilha de Nausícaa. Foi na ilha de Calipso que Odisseu mais tempo passou. A caverna da deusa era rica e suave. A sua mesma presença era o sonho de qualquer homem interessado em feminino Eros: era das mais belas das deusas. O seu contacto íntimo, sempre renovado, era digno do deleite de um Zeus. Mas, mais que tudo, a deusa amava mesmo Odisseu e prometera-lhe a eterna vida e eterna juventude enquanto fosse seu amante. Aqui, a caverna torna-se em algo cujo perigo emana da sua mesma qualidade de bondade num determinado nível ontológico.

É o símbolo de todas as prisões doces, em que o ser humano se encontra alienado do fundamental, mas bem integrado num outro horizonte, em que está não apenas bem, mas perfeitamente, tal a excelência da bondade de tal situação. Mas tal bondade não é a bondade que lhe é própria. É de um outro mundo, que não é o seu. Ulisses bem o sabe.

E, sabendo-o, após o ontológico desejo de retorno a Ítaca o consumir por muito tempo, solicita a Calipso que o liberte, a fim de retornar à terra e à

³ A relação entre Penélope e Ulisses é um belíssimo exemplo, «avant la lettre», do que é a amizade propriamente dita segundo Aristóteles: a mútua benevolência activa de dois seres humanos semelhantes em onto-antropológica dignidade. Esta relação, como posta por Homero, antecipa a posição platónica segundo a qual as mulheres são em tudo semelhantes aos homens salvo no modo como a sua acção é manifesta, o que antecipa as posições de tipo «feminista» em quase dois mil e quinhentos anos (cfr. *Politeia*, «Livro V», 455d-456b) e desmente a universalidade da consideração da condição e dignidade feminina entre os antigos helenos como algo de necessariamente e de facto inferior relativamente à masculina. Nem todos assim pensaram sempre.

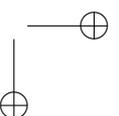
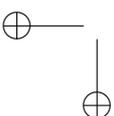


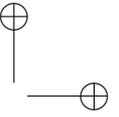


mulher e filho a quem ama. Note-se que pede para poder deixar de ser imorredoiro e perenemente jovem: tal é o preço do acerto ontológico que sabe ser o próprio seu, a nada redutível, mesmo à eternidade de uma vida falsa, porque não é a sua, a própria sua. A deusa, que o ama, isto é, que lhe quer bem, liberta-o e ajuda-o a construir o meio de transporte que permitirá a sua deslocação, no que é um dos mais belos e nobres momentos da literatura mundial de sempre, em que o altruísmo é digno da beleza da entidade que assim procede. Calipso é uma das mais belas e nobres figuras jamais imaginadas pela humanidade, muito superior a quase todas as outras figuras femininas de míticas várias, que pouco mais são do que insignificantes entidades, ontologicamente entendidas, tendo, assim, de se impor por meio de formas bestiais, psicológica, ética e politicamente monstruosas.

Ora, a situação de Ulisses junto a Calipso é comparável à situação da totalidade dos prisioneiros da caverna platónica, pois a sua estadia aí, se bem que no seio de uma realidade muito inferior àquela de que eram capazes, era, para eles, reconfortante, acolhedora, habituados que estavam àquele mundo, onde o hábito lhes fornecera *certezas inabaláveis* bem como o *poder* que tais certezas imediatamente conferem. Por isso, quando o antigo camarada, agora sábio, desce à caverna e procura mostrar-lhes que aquele mundo, não sendo falso no que era, era muito pobre ontologicamente, vão tentar matá-lo, pois as suas palavras ameaçam retirar-lhes o poder de que usufruem. Foi esta a situação que acometeu o velho Sócrates de Atenas, a quem foi consumada a paga por tão desrespeitoso e civicamente ateu atrevimento.

A ida ao Hades. Como é óbvio, a descida ao Hades, todo ele escura e abominável caverna, em que o mesmo Aquiles se sente diminuído ontologicamente, literal sombra do que foi, é a descida a uma caverna e o maior paralelo físico com a caverna de Platão. Este Hades não era apenas o cavernoso Deus dos infernos superiores, mas era estes mesmos antros escuros, em que a perdição consistia em ter o seu «logos» reduzido, em ter uma inteligência diminuída, precisamente porque ali a luz do sol não chega. Por isso, tudo são sombras, mas não sombras à maneira do mundo mediterrânico em dia soalheiro, em que tudo é nitidamente ou iluminado ou negra sombra – isto é, em que as próprias sombras são claras, são claramente recortadas como negatividade (ontológica) –, mas, não havendo senão uma ténue luz, sombras quase





indistintas: é o lugar da falta de recorte ontológico, o lugar da indiferença ontológica, o lugar da *ausência de «logos» forte*.⁴

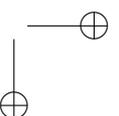
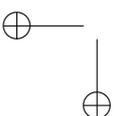
Note-se que Odisseu não desce aos infernos inferiores, por exemplo, ao Tártaro, já mais próximo de Caos, e onde as antigas figuras nascidas dos primeiros grandes movimentos eróticos do Caos e que representavam as forças ilógicas ou humanamente ilógicas estavam como que armazenadas. Tais lugares não são para os seres humanos, nem mesmo depois de mortos.

O paralelismo com a atmosfera geral da caverna da «Alegoria» parece-nos muito claro, se perspectivada esta forma segundo o Hades como a caverna enquanto lugar de morte do «logos» propriamente humano: os prisioneiros platônicos, precisamente porque estão em situação paralelizável com a de Odisseu junto de Calipso, estão como que no Hades, isto é, estão como que mortos, pois o regime de sombras e de sombras que não nos incomodam – como incomodavam Aquiles, mas este era paradigma de movimento e de inquietude e de inconformismo – é o regime próprio dos mortos: os vivos estão onde brilha o sol e é lá a sua pátria, no lugar da diferenciação, da nitidez, do recorte ontológico, onde não reina a confusão caótica, que até pode ser um bom Eros, mas que é logicamente indigna do ser humano, que não é uma besta, mas um ser prometido à luz.

Como também é evidente, Ulisses tem de sair do Hades e tal é o que sucede: assim como o Hades não é lugar para um já morto Aquiles – logicamente morto no único lugar do corpo onde o poderia ser, no desprotegido e, por isso, mortal “calcanhar” – também não é lugar para um vivíssimo Odisseu: este ama a luz meridiana, como o filósofo e o sábio também amam, em Platão. Sair da caverna da *Politeia* é sempre sair do Hades, do lugar da menorização lógico-ontológica do ser humano.

A ilha da Princesa Nausícaa, filha de Arete. Se a estadia junto da dificilmente comparável Calipso simboliza a tentação cavernícola divina, no seio do

⁴ Note-se que o apelo hodierno a um «logos» fraco é um apelo a uma forma penumbrosa e cavernícola de a inteligência se exercer, em que tudo se sucede numa infindável escala de cinzento, forma infernal de confusão, que impossibilita a inteligência de discernir os limites ontológicos, o absoluto da diferença, o claro absoluto da diferença, eliminando, assim, a diferencialidade perante a inteligência, deste modo anulando o que constitui a possibilidade de constituição de um cosmos, de um mundo, que não é uma caótica lixeira ontológica, mas um elísio campo, em que a luz clara do sol recorta o que é próprio de cada ente e mesmo as sombras são lógicas, isto é, possuem um «logos» próprio. Vive-se hodiernamente o tempo da autocomplacente cobardia da inteligência.





melhor que os deuses têm para oferecer, a possibilidade de estadia, como rei, na ilha dos Feaces e junto da belíssima e bondosa virgem princesa Nausícaa, simboliza o que de melhor os seres humanos têm para oferecer.

De novo, uma nova “caverna” se oferece a Ulisses. Recebido como um filho pelos reis desta ilha, quando se lhes apresenta como um miserável suplicante, pondo a sua vida nas mãos de Arete, aos joelhos de quem se agarrou, Ulisses mais uma vez tem de escolher entre parar ali a sua nostalgia ou retomá-la até ao seu término próprio, que é o seu lar.

Esta nova “caverna” é impoluta. Sem hábitos e sem vícios. Não será a oportunidade única de recomeçar toda uma vida, agora que foi remoçado por Atena e recebido por estes amáveis Senhores? Não é aqui que, junto de sua filha, habita Arete, a Virtude? Que melhor definitiva morada?

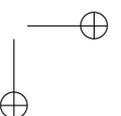
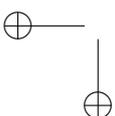
Mas a arete própria de Odisseu está alhures, chama-se Penélope e apenas ela o completa, apenas ela lhe dá a consubstancial parte outra que restitui a sua virtude, que perdera quando deixara, forçado, Ítaca.

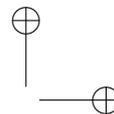
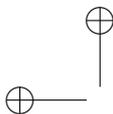
Não é fácil deixar esta morada prometida, pois é difícil ver nela qualquer forma ameaçadora de caverna, de prisão, no que em si mesma é: nada no contexto da ilha dos Feaces é aprisionador. Mas que maior prisão pode haver do que aquele sítio de onde é possível sempre sair e do qual nunca se sai, mesmo sabendo que se deve sair?

Aqui, não são os entes lógicos, os seres humanos e outros que aprisionam ou podem aprisionar Ulisses: é o próprio ambiente que é perigoso, pela promessa de uma liberdade tão imensa que é ameaçadora e, sua mesma imensidade, pelo desafio à virtude própria que tal dimensão de possibilidade implica e que pode tolher seres humanos menos fortes. Mas que não tolhe Odisseu, que pede para partir e parte mesmo para a sua amada e saudosa terra.

Na «Alegoria», esta liberdade, ameaçadora da pouca virtude dos seres humanos, encontra-se presente no momento em que o sábio desce e procura libertar os seus antigos camaradas de cativeiro: que quer ele com tamanha promessa de luz? Podemos sair daqui quando quisermos, depois de nos tirares os grilhões?⁵ E, depois, o que se segue, como vamos viver, quem nos vai guiar,

⁵ Tecnicamente, para que o processo de libertação – auto e heteronomamente realizada, isto é, ética e politicamente realizada – se iniciasse, bastava que o sábio retirasse os grilhões a um dos prisioneiros e que este replicasse o acto e que os restantes quisessem também eles replicá-lo, ao que se poderia seguir todo o restante processo de libertação e encaminhamento para o sol. Muito simples. Note-se que o papel do sábio é perigoso sobretudo porque basta que





como vamos aprender o novo e como não pensar que tudo isso nos vai fazer sofrer?

Na caverna platónica, Nausícaa e Arete são incarnadas pelo sábio. E é quando esta virgem e esta virtude chegam ao fundo da caverna e anunciam a possível nova liberdade fora da caverna que esta se revela como o que é: o velho útero egoísta, incarnado pelo hábito em cada um dos prisioneiros, que não querem saber de virginais auroras de róseos dedos de um sol que os convoca porque, neles, «arete», a «arete» própria dos seres humanos já morreu.

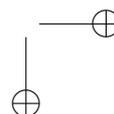
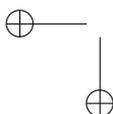
A estadia em Ítaca, anterior ao ataque aos usurpadores. Na *Odisseia*, há, já depois de Ulisses chegar a Ítaca, um longo processo de reconhecimento, mais precisamente de reconhecimentos políticos, que passam pelo velhíssimo cão, pelo velho Pai, pelo pastor, pelo filho e que hão-de culminar no reconhecimento por Penélope.

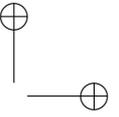
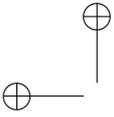
Por que razão não ter apenas chegado e avançado para o palácio e para a família, ao fim de vinte longos e saudosos anos, em que tudo o que foi acontecendo nada significou quando comparado com o desejo e a vontade de regressar? Porquê esperar?

Porque há todo um processo de reafirmação da sua realeza que não pode ser evitado. Este processo reveste dois matizes estruturantes simultâneos: como já foi assinalado, é um processo de reconhecimento, pois é necessário que aqueles que vão colaborar com Odisseu a fim de recuperar o seu lugar essencial saibam que este homem que assim se lhes apresenta é o seu rei, e é um processo paidético duplo, dado que quer Ulisses quer os seus reencontrados amigos vão ter de aprender o modo segundo o qual operar de maneira a que a ação intentada contra os usurpadores do palácio possa triunfar.

Na «Alegoria», o processo de reconhecimento, como na *Odisseia*, é duplo: primeiro, o prisioneiro tem de reconhecer segundo a nova luz as coisas que conhecia apenas à luz da fogueira interior à caverna e, no fim, de novo na caverna, mas já como o sábio que conheceu as coisas novas fora da caverna e à luz do sol, tem de reconhecer, de novo, após toda uma aprendizagem de diferente e forte luminosidade, as coisas da caverna à luz da caverna, o que não é fácil e implica que ele recupere a visibilidade cavernosa dos prisioneiros,

se liberte um prisioneiro num mundo de prisioneiros que quer ser livre: por isso há que abater o sábio, por isso Sócrates de Atenas foi morto.





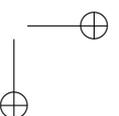
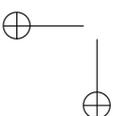
tendo já um olhar que transcende tal. Mas o papel do sábio não consiste em alienar-se de qualquer parte do mundo, por qualquer razão, antes em levar consigo a luz do sol a qualquer parte do mesmo mundo, pois há só um mundo e todo ele pode e deve ser entendido como filho do sol, isto é, do bem.

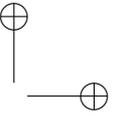
Se tal não fizer, não é sábio, mas apenas mais um prisioneiro, mais sofisticado e com mais mundo, mas apenas diferentemente cego, apenas praticando uma forma diferente de estupidez.

Sem estes dois reconhecimentos da «Apologia» não há quer filosofia quer sabedoria. Sem os reconhecimentos da parte final da *Odisseia*, não há qualquer possibilidade de a nostalgia de Ulisses ter qualquer sucesso: como é fácil perceber, ao longo tanto da *Odisseia* quanto da *Iliada*, no que ao itinerário pessoal de Ulisses diz respeito, estamos perante um drama da inteligência: e é por ser assim que Odisseu é o homem que se destaca pelo uso da inteligência, mesmo com expedientes manhosos, pois a sua arma mais aguçada, a sua arma própria – embora também seja bom com as comuns – é a inteligência.

E é a inteligência que lhe permite o regresso, pois, sem ela, nunca lhe teria sido possível pensar as estratégias possibilitadoras de vencer as várias armadilhas que os seus inimigos, mortais e imortais, lhe puseram no seu caminho. Mesmo o apoio indefectível de Atena é o apoio precisamente da deusa da inteligência. A égide de Odisseu não é uma horrenda capa, mas um sábio chamado Mentor, que é Atena disfarçada.

Por outro lado, e num paralelo total com a «Alegoria», todo o processo itinerante de Ulisses é um processo de reconhecimento, desde o momento de seu recrutamento forçado até ao instante anterior à reentrada no leito conjugal. Assim também se pode interpretar todo o processo quer ascensional quer descendente da «Alegoria», pois também o novo conhecimento haurido já no lugar iluminado pelo sol é um processo de reconhecimento, se se pensar que cada novo passo e degrau franqueado permite reconhecer todos os anteriores como parte de um processo e de um correlativo mundo uno e único em que a mesma luz impera. Mas a parte propedêutica do processo, que consiste em todos os passos já dados relativamente aos passos ainda a dar, o que no texto é mostrado como sendo uma gradual habituação, é o que permite que se possa dar o passo seguinte, pois é o que permite, por progressiva saturação semântica, o reconhecimento do que há de comum ao anterior no novo e o que há nele de incomum: e é o conhecimento como forma de reconhecimento, sem a forma mitificada em reminiscência do texto do *Ménon*.





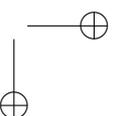
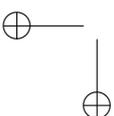
Há, assim, quer num texto quer no outro um sentido muito claro de precedência necessária entre a paideia e a prática: conhece-se antes de agir; talvez melhor, reconhece-se antes de agir. A forma é basicamente militar – não esquecer que Odisseu foi militar e Sócrates de Atenas também –: primeiro, faz-se um reconhecimento do terreno (que é o mundo em causa), depois avança-se ou não. Mas é também o método científico, que necessita primeiro do tentativo reconhecimento da hipótese, seguido pela prática da experiência, terminando no conhecimento da teoria.

Cada um a seu modo, Odisseu e o Sábio procedem deste modo geral e cada um, se se lhe mantiver fiel, atinge o seu fim, que coincide, num e no outro caso, no encontro consigo próprio em sua completude, que é sempre da ordem do político, e da salvação comum do seu “povo”, da sua gente, seja ela o povo de Ítaca ou o povo da caverna.

O rito de passagem imposto por Penélope parece não poder ter paralelo na «Alegoria», mas não é bem assim. Na *Odisseia*, como finalização da mesma *Ilíada*, que, deste ponto de vista, compreende não apenas o tempo do regresso de Ulisses a casa, mas engloba também a primeira epopeia, tudo converge para o momento cairótico em que se dá o reconhecimento de Ulisses por Penélope, seguido da noite mais longa dos seres humanos, ofertada, em comemoração da reunião e do que ela representa, por Atena.

Não é pouco o que está em jogo. É o mesmo sentido de vida de um especial ser, que não é idiótico, mas composto: no fim da narrativa, percebe-se que Odisseu e Penélope são, afinal, apenas um, uma unidade de sentido comum e também, de algum modo, um mesmo corpo, isto é, um mesmo estar espiritual num mundo físico: daqui o prémio extraordinário da excessiva temporal noite, para que os corpos dos amantes se pudessem reunir e entre-re-penetrar, readquirindo uma unidade que não era meramente etérea, antes carnal, num sentido sempre muito mal entendido, mas que, ao que parece, o Homero que concebeu esta passagem da *Odisseia* já intuiu há mais de três mil anos.

Neste episódio, o reconhecimento, sendo necessariamente político, em sua transparência também política, isto é, para os terceiros ao casal, não o é para este. Para o casal, este reconhecimento transcende tudo o que não seja a mesma realização ontológica plena não da sua conjugalidade – coisa ainda política –, mas da sua *amorosa unidade humana*. Esta mesma unidade – que simboliza a unidade fundamental de toda a espécie humana, em sua essência e substância – é, para eles, simbolizada, quer dizer, possui um corpo e um





«logos» próprios – que amarra esse mesmo amor ao chão materno: o leito, construído por Odisseu, tem uma perna que é um tronco vivo de oliveira.

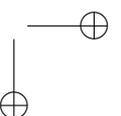
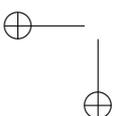
A unidade amorosa e saborosa – isto é, sábia em carne – do casal amarra-se ao seio da terra: a sua relação reconstitui e rememora todo o trajecto desde o velho Caos – e Eros pelo ser, desejo de ser –, passando pela Terra, até à luz, tão dificilmente conquistada quer nos velhos mitos homérico-hesiódicos quer na filosofia, mormente na platónica.

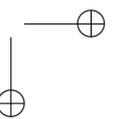
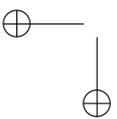
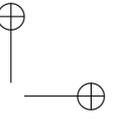
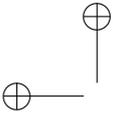
Na «Alegoria», esta mesma relação entre o Sábio e a sua mulher, Sofia, essa que lhe dá o nome e a razão de ser, como possuidor de Sofia que é, é evidente, apenas os pormenores narrativos diferem na aparência literária.

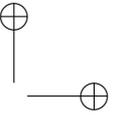
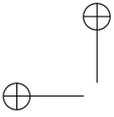
Se a «Alegoria» pode ser considerada uma narrativa mítica da filosofia em prática e progresso, é precisamente porque o trajecto do inicial prisioneiro e final sábio é uma odisséia analógica do ser humano na senda ou nostalgia de uma sabedoria que pode possuir.

Conclusão

Como Odisseu, o ex-prisioneiro não é um eunuco para o que busca: como Ulisses tem de possuir Penélope e Penélope Ulisses, assim o filósofo – o ex-prisioneiro – tem de possuir a sabedoria e ser por ela possuído. A finalidade da «Alegoria» e da obra maior a que pertence não é produzir eunucos filosóficos, mas sábios que saibam transformar o Eros filosófico em realidade de sabedoria: Sofia, há que possuí-la e fazê-la frutificar. O trabalho do Sábio no fundo da caverna é o de quem leva o Eros da luz e da sabedoria aos outros seres humanos, é um trabalho de seminal paidética, para que cada ser humano encontre e seja um com a sua possível Sofia.







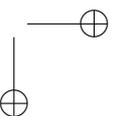
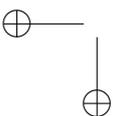
Capítulo 5

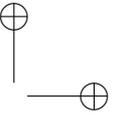
O absoluto da autonomia humana. Uma leitura do «Mito de Er, o Panfílio, «Livro X», da *República*, de Platão¹

A *Politeia*, de Platão, pode ter e foi tendo ao longo dos séculos, muitas leituras, tal a riqueza do *logos* que nela se encontra, derramado em muitas e fundamentais temáticas. A dimensão antropológica desta obra, alicerçada na ontologia própria do ser humano, por sua vez fundada na ontologia geral do cosmos, em seu sentido maior de coisa universal produzida pela necessariamente transbordante riqueza metafísica do Bem, é uma das mais importantes, pois constitui insubstituível acervo reflexivo acerca da universal condição humana, que engloba o que Platão considera ser a sua natureza,² em sua essência e substância próprias, de que decorrem as suas inalienáveis dimensões ética

¹ Foram usadas neste estudo as seguintes versões do texto platónico: PLATÃO, *República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian [1980]; PLATON, *La République*, 3 vols, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 1989, 1982; PLATO, *Republic*, 2 vols., tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2003, 2006.

² O sentido de «natureza» aqui em causa não releva de uma concepção fixista, mas assume plenamente o sentido potencial e cinético que o étimo heleno possui, como fontal brotar. A reflexão platónica percorre sempre as difíceis sendas metafísicas postas por Heraclito, que





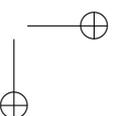
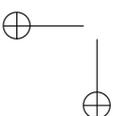
e política, que são os instrumentos essenciais e substanciais com que a tal mesma natureza é ontologicamente constituída em sua diferença própria.

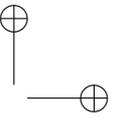
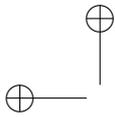
A *Politeia* começa, em aparente paradoxo com a fama de idealista que foi imposta a Platão, com uma significativa descida da Cidade, da “Alta” política e religiosa, até aos “baixos” do industrial e comercial Pireu. Sócrates, o Filósofo-Paradigma, visita o ventre da cidade, como o sábio que retorna à caverna depois de ter contemplado o total esplendor do Sol e com o fito de convidar os seres humanos em penumbrosa existência a uma ascensão até ao lugar de uma luz maior, de uma maior proximidade com a fonte universal de todo o ser e de toda a luz, de todo o bem e de toda a inteligência, de todo o desejo e de toda a possibilidade de vontade.

Depois de encontrar o velho e discreto sábio Céfalo, sacerdote lareiro de uma habitação onde moram deuses de serena paz, a quem tal homem de virtude dedica o melhor de sua acção, entabula uma longa série de discussões acerca do que permite precisamente que possa haver seres humanos como Céfalo: bons. Logo após o estabelecimento do discreto modelo de serena e virtuosa paz, Céfalo, imediatamente se passa a definir o modelo literalmente antagónico e contraditório quanto a fins e meios que é o do tirano e seus derivados menores, os oligarcas. Surge, então, Trasímaco, o perene patrono da tirania. Este sofista, tendo posto a sua definição perversa de justiça como o bem exclusivo de um, o tirano, em necessário detrimento do bem de todos os outros, recebe uma resposta que ocupa toda a restante obra: mais, pode dizer-se que toda esta obra é uma resposta a Trasímaco e um ensaio contra a tirania; toda a obra *Politeia*, mas também, de algum modo, toda a obra platónica, marcada pelo acto tirânico que consistiu na condenação e morte de seu mestre, Sócrates.

Com momentos de uma genialidade inultrapassável e outros menos bem conseguidos, a obra procura reconstruir todo um cosmos em que o bem se manifeste plenamente, de modo especial através da acção dos seres humanos. Mas, mesmo nos momentos mais altos do pensamento aqui atingidos, a nódoa intelectual trazida à colação por Trasímaco persiste em manifestar-se, como se alguém dissesse, em eterna melopeia: mas o mundo está repleto de acções humanas que desmentem fundamental e radicalmente a afirmação de bondade

procura pensar não o movimento, que é impensável enquanto tal, mas o seu absoluto. A tarefa que Platão a si próprio destina retoma e desenvolve multimodamente esta preocupação.



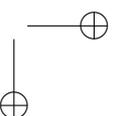
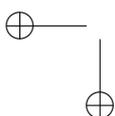


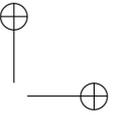
da realidade. Como mais tarde, no seu continuador que foi Agostinho de Hipona, a presença do fantasma da ameaça cultural e filosófica e teológica do mais radical dos maniqueísmos paira constantemente sobre esta obra de Platão, senão mesmo sobre toda a obra de Platão.

Será que o Bem é assim tão poderoso como a «Alegoria da caverna» procura manifestar? Então, por que razão o mal persiste? Mesmo não caindo na infantilidade intelectual de um maniqueísmo mitificado em entidades facilmente criticáveis por um Xenófanes, como explicar a presença do mal no mundo, sobretudo do mal de origem humana, senão através de um outro princípio, contrário ao Bem? Um mal seminalmente omnipresente, como suspeitava a tradição poética anterior, que pressentia a presença da radicação de tudo no longínquo, mas bem real, avô Caos? Não teriam os Antigos razão, não estaria tudo permeado por uma transcendentalidade caótica, logo, uma presença necessária e universal da tendência para a desordem e o mal, de que não haveria libertação possível?

Não teria a intuição de Ésquilo quando transformou as Erínias em Euménides sido o ponto mais alto da inteligência humana, precisamente por ter sido o momento cairótico em que alguém descobriu o melhor possível em termos cósmicos universais, isto é, a possibilidade de conciliar em futuro de possível ordem, num cosmos, não bom, mas benevolente, o mal sempre feito e sempre a fazer? A benevolência seria a marca do absoluto da possibilidade ontológica que restaria, num mundo sempre construído ao modo da filosofia de Empédocles, em que a matéria elementar é neutra moralmente e boa ontologicamente, mas em que há uma oscilação eterna entre as forças motrizes fundamentais do amor e do ódio.

Ou teria razão o velhíssimo Sófocles quando libertou Édipo, por meio de um inenarrável sofrimento de coisa imunda e por todos proscrita para uma sacralidade que o aproximava do Caos, de uma culpa que nunca fora própria sua, mas do, esse sim, caótico Zeus, incapaz de estar à altura de guardião da ordem, do cosmos? A recepção final de Édipo no santuário, das Erínias, precisamente o das Erínias, em Colono, e a sua declaração como coisa já positivamente sagrada não marcará o momento fundamental na história do pensamento universal em que é dita definitivamente a libertação do mundo e do ser humano nele da dependência necessária de um princípio de negatividade ontológica que os determina, e que esmaga inexoravelmente o ser humano, como constava do mito de Édipo, antes da intervenção narrativa final do sapientíssimo Sófocles?





O Platão que começa, desenvolve e termina a *Politeia* como o faz manifesta exactamente esta nova noção de que *já não é intelectualmente aceitável a existência de um princípio de mal de origem transcendente que condicione o movimento próprio de isto que é o mundo.*

O princípio do mal presente no mundo reside na possibilidade de acção própria do ser humano.

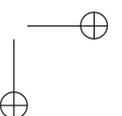
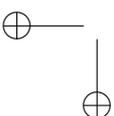
Toda a *Politeia* se ocupa com esta mesma demonstração, que é crucial para todas as outras demonstrações que concomitantemente ensaia (de forma magistral, em escrita reflexiva e intertextual).

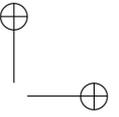
Mas, como já afirmámos, nunca se livrando completamente do fantasma da presença do mal: o texto da *República* não é um texto optimista, antes assume um realismo por vezes cruel, procurando dar da realidade ontológica do mundo um retrato lógico o mais próximo possível da sua concretude experienciada, comumente experienciada, mas a que Platão dá uma interpretação radicalmente diferente.

É já mesmo no fim da obra que Platão vai procurar erradicar a presença da sombra do mal da matriz cósmica: no mito de Er, o Panfílio, o fundador da Academia vai mostrar narrativamente como e porquê não há mal no mundo que não seja o que nele o ser humano introduz. Este texto final da *Politeia* é uma ode à grandeza do universo, do ser humano e do «theos», que representa a sua ordem e motor e que sabemos ser, em última análise, o próprio Bem.

O texto termina com a esperança, melhor, com a afirmação de que o prémio para a justiça, no sentido em que a *Politeia* a define, seja o cumprimento bem sucedido desta passagem que é a vida, permitindo perceber que a um cumprimento em justiça do melhor das possibilidades de cada ser humano corresponde o prémio que lhe é consubstancialmente lógico: a própria perfeição do acto assim cumprido na forma do ser que assim o cumpriu e que as traduções costumam assumir como «felicidade». Neste sentido, a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira é particularmente feliz quando não hesita em afirmar, captando o essencial do pensamento exposto na *República*: «havemos de ser felizes.»³.

³ *Politeia*, 621c-d. A versão em língua inglesa, da Loeb diz: «we shall fare well» (p. 521); a versão em língua francesa, das Belles Lettres, regista: «et nous serons heureux» (p. 124). O texto heleno tem «eu prattomen». Quer o original, quer as aproximações feitas nestas traduções apontam para uma boa conclusão do percurso que está em causa, precisamente a vida do ser humano e do ser humano integrado politicamente, no que é a grande agonia cósmica do ser





Vamos, então, explorar o texto do mito de Er, o Panfílio, em busca desta preocupação platónica com a boa realização do ser humano, em sua relação com o cosmos e com «theos».

O mito de Er, o Panfílio

Começamos este estudo com a referência que Platão faz, em 612b, ao anel de Giges⁴ e ao elmo de Hades, figuras simbólicas do ocultamento político do ser humano, entidade que não deixa de ser realidade ética apenas porque a sua realidade política está oculta, nunca podendo, deste modo, tornar-se irresponsável pelos actos que pratica: a justiça é sempre a perfeição da virtude, da virtude em humano acto, isto é, a perfeição do sábio, que é temperante, corajoso e prudente em cada acto, actos que o constituem como propriamente um ser humano e não uma coisa ou uma besta.⁵

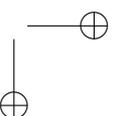
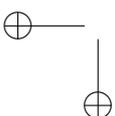
Por outro lado, em 613a-b, percebemos que os deuses não abandonam quem aposta em ser justo e em se tornar o mais possível semelhante ao deus, tanto quanto isso é dado ao ser humano. É o programa soteriológico e escatológico da *Politeia* que aqui é brevemente dado. É sobre este fim possível para o ser humano que versa a narração do mito daquele que foi impedido de morrer e enviado do mundo dos mortos ao dos vivos para anunciar a estes como, finalmente, agir de modo a evitar os erros que, desde sempre, contribuem para aprisionar os seres humanos a formas ontológicas inferiores, *mas merecidas*, porque fruto de escolhas irreflectidas. Er é a réplica final do sábio que na «Alegoria da caverna» desce ao lugar das sombras para persuadir os seus habitantes a mudar de *topos*, de *ethos*, a agir segundo o bem-comum, no fundo, a salvar-se.

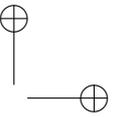
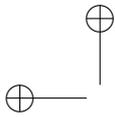
O mito de Er é uma narrativa escatológica e soteriológica de grande pormenor, surgindo nele toda uma mecânica cosmopoiética e, assim, cosmonó-

humano: ser ou não ser bom. O «eu prattomen» implica uma necessária «eupraxia», realidade de cuja possibilidade a *República* é o exaustivo estudo.

⁴ V. segundo capítulo desta mesma publicação.

⁵ Neste sentido, por muito incómoda que seja a conclusão, apenas o sábio é verdadeiramente humano, pois apenas ele cumpre o melhor possível da humanidade como universal possibilidade individualmente concretizável em cada ser humano. A humanidade real não é, assim, em Platão, uma coisa pronta, mas um projecto em actualização. Ideia recentemente retomada.





mica, cuja função é procurar ordenar o mais possível o que de comum se revela maximamente irregular: já anteriormente nesta sua obra, Platão procura sustentar o ímpeto humano para a desordem através de medidas draconianas, que acabam por anular, na prática, as descobertas acerca da fundação mais profunda da liberdade humana. Mas neste mito a panóplia ortotética nele presente mais não faz do que fixar o resultado da escolha humana, *salientando o vínculo ontológico entre o agente e a acção*, em qualquer movimento próprio do ser humano. O que escapa a esta fixação só é humano porque serve de base ontológica para que a humanidade seja, mas não é o que especifica o ser humano: um corpo humano não vige que naturalmente e acidentalmente caia sobre outro e o magoe não é humanamente responsável e a força da gravidade faz parte de uma outra ortótese cósmica impassível de categorização ética ou política.

Neste «mythos», Sócrates apresenta como verdadeiro o relato que narra a aventura de Er, o Arménio,⁶ Panfílio de nascimento (614b), ferido de morte na guerra e recolhido intacto, dez dias depois, quando já todos os outros combatentes caídos não passavam de cadáveres em decomposição. Passados mais dois dias, retorna à vida e narra o que a sua alma vira enquanto estivera ausente deste mundo.

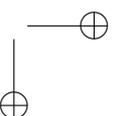
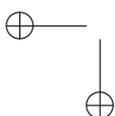
Como este estudo não diz respeito ao pormenor mecânico da instrumentação cosmogénica que Platão aqui usa, não nos deteremos na sua análise. Interessam-nos, sim, os momentos decisivos da narração e é sobre eles que pensaremos.

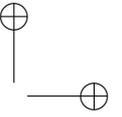
Depois de deixar o corpo,⁷ a alma jornadaeu, na companhia de muitas outras, até um lugar extraordinário (divino, maravilhoso), onde lhe foi dito que deveria observar tudo o que ali sucedia, pois iria ser disso mensageira junto da humanidade (*aggelon anthropois*).⁸ Er vai ser o anjo, junto da humanidade, das novas relativas ao que se passa no entremundo decisivo que existe após a morte e uma nova vida. Estamos literalmente num mito de fundo reencarnaci-

⁶ Ambos os textos das Belles Lettres e da Loeb dizem: «filho de Arménio».

⁷ Este passo merece um estudo à parte, pois, se a alma de Er deixou o «corpo», como foi possível a este, sem aquela, não decair na putrefacção? O certo é que ao décimo segundo dia a alma volta para junto do corpo e Er, *completo* (e completamente transformado como um todo), relata o que a sua alma viveu no lugar do julgamento e da re-destinação das almas e de suas novas formas corporais. Não se afigura já aqui a ideia da alma como a forma do corpo com a vida em potência? Os elementos necessários para tal já cá estão todos.

⁸ 614d.



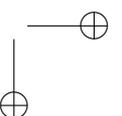
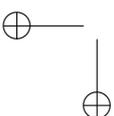


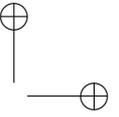
onista (em que a metemempsomatose ocorre), mas que pode ter uma interpretação muito mais lata e que transcende esta sua restrição narrativa.

O lugar a que Er tem acesso é um ponto fulcral em que está em causa o destino imediato e mediato das diferentes almas dos mundanos mortos: é aqui que é decidida qual é a sua recompensa pelos actos praticados em vida. A narrativa platónica é diamantina, não havendo qualquer margem para uma justiça que não seja puramente dependente de uma lógica de inexorável retribuição na exacta medida do bem feito e do bem não feito ou desfeito. Nela não encontramos algo como o possível sentido de uma infinita misericórdia divina, nem sequer o sentido de uma qualquer misericórdia. Talvez aqui ecoe ainda a impiedosa condenação que Atenas impôs a seu Mestre Sócrates, que vivera seus últimos anos em estrita cívica piedade litúrgica em favor da mesma cidade que o matou.

Esta dureza platónica só se entende se percebermos que todo o bem feito na e para a cidade é um absoluto que a engrandece, que engrandece o bem-comum – que é a cidade propriamente dita –, e que o bem que não se faz ou que se destrói é uma irregatável diminuição do bem-comum, logo, da cidade. Ora, quem tal faz, merece uma recompensa directamente proporcional ao bem feito em bem recebido. Assim, quem faz bem merece uma recompensa directamente proporcional em bem: o céu e as suas delícias; quem faz mal, merece a sua recompensa directamente proporcional, as trevas e os seus sofrimentos. Desta última recompensa faz parte o regresso à vida na Terra, que, deste modo, é perspectivada como um não-céu, como fazendo parte do âmbito penumbroso e dos lugares do sofrimento: de novo, a figura da universal caverna.

Imediatamente, surge aqui um corolário: como sítio penumbrático, a Terra é lugar de expiação, de sofrimento, logo, de castigo. Mas este castigo não é algo de auto-contido, que valha em e por si mesmo: pelo contrário, a sequência da narrativa demonstra que, para Platão, apesar de toda a sua dureza, este lugar, precisamente por ser um lugar de expiação, é um *lugar de possibilidade de salvação*. Esta pode advir da mudança radical do modo de agir da alma, pois, havendo uma mudança de corpo, isto é, de instrumento mediacional de inserção no mundo terrestre, pode haver, não por causa da alma, que é a mesma, mas *por causa do novo corpo e da nova relação que um novo corpo implica quando em ligação com a velha alma*, uma nova prática dessa alma por meio desse corpo.



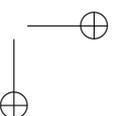
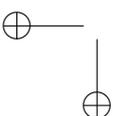


A invocação de certos tipos de animais aquando da escolha não é displicente, pois não é simbolicamente o mesmo escolher um cisne, um rouxinol, um leão, uma águia, referidas no texto (620a-b) ou eventualmente uma serpente ou um escorpião. A mediação prototípica do corpo representa simbolicamente o tipo de acção que a alma que assim escolhe *quer* poder ter. O texto fala de uma escolha de vida (620a), mas o que muda nesta nova vida para a velha alma é *o corpo como mediação da presença da alma*, alma que se vai esquecer de tudo o que foi, mas que *prolonga na escolha da vida-corpo que fez o impulso que a animou como vida até então* e que a levou até onde chegou, precisando de castigo e de possibilidade de redenção em nova vida.

Platão concede esta possibilidade – o que é profundamente significativo, no ambiente de dureza ética que estabelece neste mito – de salvação através do exercício prático consequencial a uma justiça que impiedosamente reclama o preço de bem e mal antes praticados, mas que não se esgota num sentido justicialista, antes se abre para um sentido de justiça justificativa, concedendo a possibilidade de usar a pena imposta como modo de superar o impulso de maldade causador dos actos maus que implicaram o exercício de tão impiedosa justiça.

É, ainda, o sentido da conversão total da alma do final da «Alegoria da caverna» que aqui se nos depara, uma vez que esta pena implica que possa haver uma nova escolha de paradigma de vida, de que depende a nova vida e o seu novo tipo de impulso motor. Uma boa escolha, uma escolha segundo o sentido do bem, segundo a prudência, implicará ser habitado por um impulso que promova o caminho para o bem e para a aproximação futura à libertação final, libertação que não depende, como nos velhos mitos anteriores às «Euménides», de Ésquilo, de caprichos divinos ou de uma forma cega de castigo sem futuro de bem possível, mas apenas das escolhas de acção feitas na próxima vida, escolhas que, se forem no sentido do bem-comum, serão o viático para a nova futura recompensa com delícias celestiais.

Note-se que esta recompensa (e justiça) é tão crua quanto a outra, tão rigorosa quanto ela, pois nada retira ou acrescenta ao bem que atribui, como a outra não retirava ou acrescentava. O que muda substantivamente não é o rigor com que a justiça é administrada, mas o motivo substantivo desse rigor, isto é, a qualidade ontológica da acção realizada, sendo que o bem é pago absolutamente com o bem e o não-bem absolutamente com o não-bem.



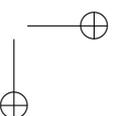
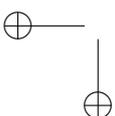


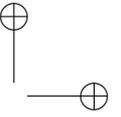
Esta dureza diamantina deveria ter agradado a Nietzsche, que nunca compreendeu o realismo extremo do pensamento platónico ou a sua radicação na figura e acção do Mestre Sócrates, cuja dureza própria e coragem indefectível nunca poderiam ser a de um “plebeu”, cuja morte exemplarmente aristocrática nunca poderia ser logicamente interpretada como o ponto apical da fraca vida de um fraco homem.

Ora, é precisamente contra esta fraqueza do modo como se administra a vida que Platão escreve a *Politeia* e a culmina com o mito que aqui nos ocupa. Ao longo de toda esta sua obra, a dificuldade do caminho de permanente escolha do bem é posta em evidência: da vida esforçada do Mestre Armeiro Céfalos, sábio que não se sabe como tal, à dificuldade ascensional no interior da Caverna, à cegueira do filósofo perante a luz e do já sábio em retorno à caverna onde já não consegue inicialmente distinguir bem as sombras, *todo o caminho da virtude é marcado pela dificuldade*, ao passo que o caminho, ilustrado nas falas de Trasímaco no «Livro I», do tirano, protótipo de todo o agente maligno, é comparativamente fácil. É esta facilidade que leva a que muitos queiram escolher irreflectidamente uma tal vida como nova possibilidade de regresso à Terra, como acontece com aquele a quem coube a sorte de ser o primeiro a escolher e que logo se precipitou para a maior tirania possível (619b).

Em 620c-d, Platão diz-nos que a alma-Ulisses,⁹ tendo sido a última a poder escolher – espantosa ironia relativamente ao homem que se manifestara míticamente como o primeiro em tantas coisas e como o mais sábio de todos –, mas, recordando-se do que tinham sido os trabalhos de sua vida anterior, quis descansar de tal modo de viver e, tendo muito procurado, escolheu a vida de um particular tranquilo, que os outros não prezaram e que estava ainda, por isso, disponível. Parece, assim, que Platão leu mesmo a *Odisseia*, em que o herói quase se aniquila e despreza poder e eternidade em favor do aparentemente medíocre reencontro com sua mulher Penélope, reencontro que termina numa das mais belas páginas de pensamento da humanidade, em uma noite em que Atena dilatou o tempo para que os amantes pudessem entregoçar-se em

⁹ Não confundir com «a alma de Ulisses». Neste âmbito, o genitivo não faz qualquer sentido: a alma é a essência de um ser humano e funciona mesmo como se fosse a sua «ideia» própria, não importando que Platão não tenha afirmado tal manifestamente. A noção já está presente.



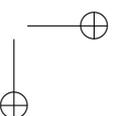
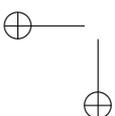


suprema plenitude de carne e espírito, carne que, neste episódio, já é indiscernível do espírito e do amor em que se consubstancia.

Ora, Platão assume plenamente a tese de que é o peso da experiência vital anterior que marca a escolha: em 620a, afirma que a maior parte dos entes escolhia seguindo o sentido que advinha da vida anterior e que até ali os trouxera. Ora, esta afirmação é poderosíssima, pois manifesta brevemente o que é o novo entendimento que Platão tem de *destino*. Este já não é um dom caprichoso dos deuses ou um programa *heterónimo* que há que cumprir de forma mecânica e inelutável, antes *consiste na escolha feita pelo ser humano* (simbolizado na alma) *do que quer fazer com a nova possibilidade de vida que lhe é ofertada*.

É esta decisão e apenas esta decisão que marca absolutamente o que se converterá no destino próprio como possibilidade também própria e irreduzível: a escolha de ser um cisne não é a escolha de ser um leão e o que a possibilidade de se ser um leão confere não é logicamente o mesmo que a possibilidade de se ser um cisne confere. E não há, já, possibilidade de permuta ou de mistura: escolhido ser leão, vai ser-se leão e nada mais se pode ser. Pode-se ser tudo o que o leão pode ser, mas não se pode ser coisa alguma daquilo que o leão não pode ser. Estas possibilidades, no que a possibilidade tem de matricialidade metafísica para uma ontologia própria possível, delimitam absolutamente o que pode ser o desenvolvimento ontológico de cada alma, de cada ser humano, tornando-se, neste sentido, no seu destino, um destino muito mais terrível do que aquele que se limita a selar um passado, pois *sela a possibilidade total do futuro*.

Ora, isto é particularmente grave no caso da escolha de uma tirania, pois, sendo esta, segundo Platão, o maior dos males quer reais-concretos quer possíveis, a sua concretização condena quem tal faz à impossibilidade de ser mais do que um tirano, o que implica, como se de um destino se tratasse, que não possa, em absoluto, salvar-se, pois, como Platão diz em 615d-e, a propósito do tirano Ardiou e de outros semelhantes, tais seres são incuráveis em sua maldade. Neste texto, o desamor de Platão pelos tiranos atinge o seu paroxismo, destinando a estes entes humanos nada menos do que o Tártaro (616a), parte inferior do Cosmos e mais próxima do Caos, de onde não há fuga possível e onde para toda a eternidade o tirano é condenado e condenado com o destino de ter de viver consigo próprio, isto é, viver interiormente com um tirano: terrível concepção infernal.

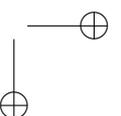
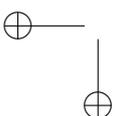


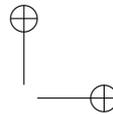
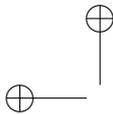


Inferior inferno que se deve evitar através de uma acção que promova o encaminhamento para o lugar escatológico oposto: o céu. A mediação para que tal possa suceder é exposta em 618b-619b, no que é um breve resumo da doutrina paidética de toda a *Politeia*. Sendo o momento da escolha do tipo próprio da próxima vida, isto é, do novo paradigma de possibilidade de acção, o momento crítico, o momento cairótico por excelência, o momento de perigo, tem de nele haver uma instância orientadora de quem escolhe, de modo a que tal perigo crítico possa ser ultrapassado e a escolha feita apropriada ao que deve ser o “destino”, a possibilidade própria de um ser humano.

Tal instância crítica é a paideia, aqui posta como *mathematon*, como estudo, investigação, mas também matemática relação ou conhecimento das relações de que a realidade é feita. Este conhecimento é o conhecimento próprio do filósofo e o seu domínio é o que distingue o sábio, esse cujo destino assim forjado é o mesmo céu. Compreende-se, assim, o propósito paidético da *Politeia*: não apenas formar cidadãos no sentido tradicional, mas *salvar os seres humanos em sua plenitude ontológica*, afastá-los o mais possível do Tártaro e aproximá-los o mais possível das delícias celestiais, que o prisioneiro liberto da caverna experimentou junto do sol. É impossível fugir à intuição de que Platão aqui funda o que será uma forma religiosa e teológica de pensar a ética e a política, aliás, de que não se pode prescindir se se quiser pensar a entidade activa do ser humano como um todo: no limite, temos uma teologia negativa da ausência de qualquer possibilidade de salvação para o ser humano, no sentido platónico, reduzindo-se toda a possibilidade de realização do ser humano a uma simples imanência fechada, em que a sua salvação é substituída pela sua conversão em poalha cósmica em eterno e inexorável arrefecimento.

Mas não é esta a proposta platónica: em 619a, a propósito da possibilidade da escolha na relação com a possibilidade dos paradigmas de vida, Platão refere que se deve escolher a situação média entre os extremos (antecipando o que vai ser a teoria aristotélica da «mesotes»). Assim, pode alcançar-se a maior felicidade (*eudaimonestatos*, 619b). Para quem parece não se interessar muito pelo tema da felicidade, Platão tem aqui uma afirmação incontornável: é possível usar a escolha do modelo de vida de modo a optar por uma vida de medida lógica na acção que permita uma felicidade superlativa. É claro que esta felicidade superlativa, já o sabemos desde os diálogos pré-morte de Sócrates, não é atingível na dimensão terrena da existência.





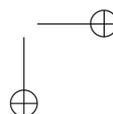
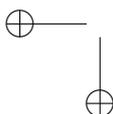
Mas também sabemos, que, como no caso do Mestre, é na Terra que tal felicidade é conquistada *por merecimento*, que não por favor dos deuses ou de qualquer força alógica. A recompensa é sempre lógica e segue sempre o «logos» do serviço ao bem e ao bem-comum. Tal significa que a boa acção é já recompensa de si própria, imediatamente, porque *o bem feito é isso mesmo que é e constitui ontologicamente quem o faz* e é com essa ontologia que se chega ao lugar do julgamento e da recompensa e possível escolha, mas também, mediatamente, pois, é aqui que se marca o sentido do que vai ser esta presença trans-terrena.

Para vincar ainda mais a importância decisiva do momento da escolha, surge a voz de um «profeta» (619b) que anuncia que todos, sem excepção, podem escolher bem, mesmo os últimos, desde que o façam com a devida lógica, mediante prudente ponderação. Esta declaração reforça essoutra prévia de Láquesis, posta na boca de um profeta (617d-e), segundo a qual a virtude não tem senhor, senão esse que a escolhe e a pratica e que a responsabilidade (*aitia*) é de quem escolhe, não do deus, que é *anaitios*, impassível de responsabilização, de culpa.

Mais uma poderosa afirmação de Platão, que *funda definitivamente o sentido da autonomia* e autonomia total neste acto de escolha de cada ser humano, cuja relação com a sua acção é puramente sua, que é o «déspota» literal de sua virtude, não tendo ela outro que não ele, nem mesmo qualquer deus, isto é, qualquer força transcendente e necessitante que arruíne tal poder próprio autónomo. O ser humano torna-se no acto que escolhe ser e essa escolha é definitiva. Após esta afirmação platónica, tão clara, pergunta-se o porquê de tanto debate sobre autonomia e heteronomia. Pergunta-se também que sentido faz afirmar que a leitura pró-autonómica da acção humana é moderna, estando já fixada, de forma claríssima, neste texto, há quase dois mil e quinhentos anos?

Láquesis e suas irmãs Moirai, Cloto e Átropos, exercem a sua função realmente determinante neste momento, o momento verdadeiramente cairótico da vida da alma, do acto desta transiência ontológica que é o «logos» anímico em busca de salvação. Feita a escolha, feitas todas as escolhas, para que não haja lapso por omissão possível, as Moirai selam tais escolhas, que, assim, se transformam nos *modelos*¹⁰ *possíveis de vida para cada alma*, sendo, deste modo, o seu destino, não como linearidade causalista, mas como *intranspo-*

¹⁰ Modelos que são paradigmas, formas, absolutos de possibilidade, logo, analogáveis a





níveis demarcações de possibilidade. Poder ser «leão», por exemplo, define uma forma paradigmática ontologicamente intransponível.

A Moira do passado, Láquesis, recebe as almas por ordem e atribui a cada uma delas o *daimon* que cada uma escolheu como paradigma de possibilidade de vida. O próprio *daimon* conduz a alma que lhe coube a Cloto, Moira do presente, que ratifica a escolha, selando o, agora, destino linearmente fiado, findo o que, se passa a Átropos, que, em trama tecidual, torna irreversível a escolha feita, agora *na relação com todos os outros fios*,¹¹ relação que con-substancia, fora do simbolismo do mito, a realidade política que tece a «polis» como possível bem-comum.

Seguidamente, passa-se pelo trono da Necessidade, isso que não pode não ser e que marca a impossibilidade de fugir ao paradigma de possibilidade de vida escolhido. Esta irreversibilidade ontológica é ainda reforçada pela referência à viagem pela planície do rio Letes e pelo beber da água de Ameles. Toda a memória ontológica morre, é aniquilada.¹² Apenas o *daimon* marca a presença de *uma estrutura de impulso na alma*: esta passa a ser uma possibilidade de vida, memorialmente vazia, *como se não tivesse ontologia substantiva própria*,¹³ e fosse apenas – o que é mesmo – uma pura possibilidade de acção habitada por uma certa *tendência*, o *daimon* escolhido.

Tal significa que há uma vida possível cujo sentido vai ser incoativamente dado pelo *daimon* escolhido.

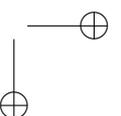
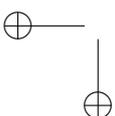
Assim *Isso* que fora Ulisses, mas de que Ulisses já nada sabe, vai ser uma vida motivada interiormente não de forma directa pelo que Ulisses fez na vida anterior, mas apenas indirectamente, pois foi o impulso que trouxe da outra vida que o levou a escolher o *daimon* que escolheu: é este *daimon* que vai ser o guia de vida deste novo ser, desta nova vida. É uma nova vida e um novo

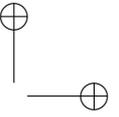
ideias, ideias individuais: a antropologia platónica assenta numa paradigmáticação do *possível próprio* de e para cada ser humano, fundação metafísica para a sua escolha realizante.

¹¹ Na metáfora do tecido, antecipa Platão o sentido de uma radical relação metafísica – não física, não natural, não sujeita ao movimento, ao “tempo” – entre todos os entes, como posta por Leibniz, em sua concepção monadológica.

¹² Assim, fica a alma liberta da heteronomia analéptica da monumentalidade memorial do seu passado. De tal, resta apenas a relação com o acto de escolha do *daimon* que agora é, reforçando a responsabilidade por tal acto de escolha. Mas cada escolha é também um acto de morte, morte para o não-escolhido, morte para a possibilidade recusada.

¹³ Não há uma ontologia memorial ou monumental, essa foi aniquilada pelo esquecimento ontológico.





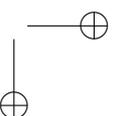
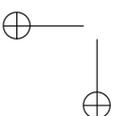
mundo que aqui e agora se abrem. Ulisses já nem memória é, já nem memória pode ser. A possibilidade do que fora Ulisses é, agora, a possibilidade de se ser um desconhecido e comum ser humano. Estará Platão a pensar em Céfalo?

Nunca saberemos, mas, segundo a lógica própria do todo da obra e tendo em consideração que o herói Ulisses nunca existiu historicamente, mas que Céfalo sim, esse Céfalo que Platão considera precisamente como o homem comum e anónimo, mas sábio, não estará aqui a ser-nos dito que, havendo um passado já experimentado e temperado como o de Ulisses, quer dizer, possuindo o comum ser humano semelhante virtude como a que fez a grandeza sofredora de Ulisses, pode, como ele, atingir a sabedoria e a salvação através do exercício das virtudes no sentido do bem, como o vulgar industrial e comerciante do Pireu, que acaba os seus dias como lareiro sacerdote da Deusa, em liturgia aos céus? Pensamos que sim.

Mas semelhante reflexão pode ser feita, de forma estrutural, relativamente a quem escolhe como *daimon* um tirano: a escolha, precipitada e néscia, da vida que aparentemente oferece mais vantagens humanas, num sentido imediato, é fundada num passado em que a virtude real não abundou. Tal implica que, de vida em vida, sucessivas, o mais provável é que a realidade ética e política e ontológica de tal ente se vá progressivamente degradando em direcção ao que, no limite, será uma forma totalmente caótica de ontologia própria, irresgatável do ponto de vista cósmico.

Será esta a razão pela qual Platão considera tais seres, à semelhança de Ardieu (615d-616a), incuravelmente maus (615d-e), pois, sem lhes ser possível aceder a um meio qualquer que possa ajudá-los a inverter o sentido do movimento ontológico a que estão presos, e que é prefigurado pela posição agrilhada no fundo da caverna da Alegoria homónima, nunca poderão libertar-se de tal inércia. Como sabemos, é a «paideia», movimento de renovação dos possíveis sentidos ontológicos dos seres humanos pelo qual Sócrates de Atenas deu a sua vida, que constitui o meio que pode permitir uma tal libertação.

Sem um meio que permita ao ser humano encerrado num movimento de degradação ontológica, como simbolizado pela figura de Ardieu e como teoricamente exposto pela figura do sofista Trasímaco no «Livro I», aquele ficará para sempre preso ao fundo de sua caverna ontológica, numa situação que, no melhor dos casos, será semelhante à do solar rei Aquiles feito coisa penumbática e em permanente angústia, e, no pior dos casos, alguém que terá de ser





atirado para as profundas do Tártaro, de onde não poderá reemergir, de onde não poderá influenciar negativamente a difícil marcha da evolução cósmica.

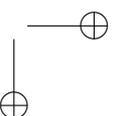
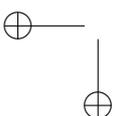
Assim, todo o destino do ser humano depende daquilo a que Platão chama, numa expressão que não poderia ser mais exacta, a *grande agonia*: «megas [...] o agon» (608b), exclama Sócrates de Atenas para o jovem Gláucon. É a grande luta de morte da vida humana, de cada ser humano, a luta que define tudo o que diz respeito ao fim desse mesmo ser, o momento escatológico e soteriológico por excelência, mas que é um momento que se revela como contínuo na história da vida de cada ente humano.

Antes de explorarmos a substância de tal momento, detenhamo-nos um pouco sobre a sua definição agónica. Ninguém duvidará de que Platão conhecia bem o que «agonia» significava como momento, tantas vezes repetido, com devastadora força, na narrativa homérica e também na narrativa hesiódica, para não mencionar também a narrativa trágica. Ora, nada faria sentido em qualquer destas narrativas sem os seus momentos agónicos. Cada um destes momentos faz avançar, por estabelecimento de cortes, o movimento das diferentes narrativas. Assim sendo, as agonias são momentos cairóticos fundamentais em toda a narrativa cosmológica helénica.

É tendo tal importância decisiva em mente que temos de analisar esta afirmação sobre a importância agónica da escolha, de qualquer escolha, posta por Platão um pouco antes do início da narrativa do mito de Er e que lhe serve de pórtico de entrada. A vida humana surge como uma sucessão integrada de momentos cairóticos necessários e necessitantes, pois, cada um deles constitui uma agonia, um combate de vida ou de morte, define se o ser humano vai ter direito à vida no seio das celestes delícias ou à morte, não como aniquilação, mas como tartarização indefinida, num lugar de total alienação relativamente a isso que a luz do sol simboliza: o bem. Encontramos já em Platão a figura teológica futura que melhor define o que se considera ser o destino infernal dos seres humanos como o afastamento infinito relativamente ao bem, ao divino. Já antes de ter sido posta pela teologia cristã, estava a questão da definição fundamental do inferno resolvida por Platão.

Mas, então, que agonia é esta?

Trata-se, como se diz no texto, de nos tornarmos bons ou maus, de não sermos sem justiça e as outras virtudes: é o brevíssimo resumo da *Politeia*. Nada mais conta, como diz também o texto: nem riquezas, nem glória, dignidade ou poesia (que não a platónica. . .) nos devem poder afastar das virtudes.





A cada momento de possível acção, cada ser humano tem de agir sabendo que, nessa mesma oportunidade, toda a sua possibilidade de salvação se pode jogar, pelo que apenas se se estiver treinado, educado no sentido da virtude, se pode enfrentar cada um destes *topoi* cairóticos com a devida mediação que pode ajudar a superá-los no sentido da temperança, da coragem, da prudência, logo, da justiça e do bem, do bem cósmico, do bem-comum.

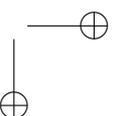
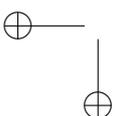
Assim, em cada momento de acção, que é qualquer um dos que constituem a vida vígil do ser humano, este está sempre posto como uma possibilidade de bem ou mal por si concretizável e concretizada, num acto que é um acto sempre definidor do que o próprio vai ser e do que vai ser o cosmos em que se situa. Não é possível fugir à constatação de que o modo como Platão vê a possibilidade da acção humana é um modo trágico, pois a tragédia não é uma coisa ou um facto, mas uma possibilidade e esta definição agónica que Platão dá da acção humana como possibilidade é trágica, irrecusavelmente.

Mais surpreendente se torna, então, o modo como Platão termina a *Poli-teia*, exprimindo um voto de possível felicidade. Mas não: esta possível felicidade, é-o, precisamente porque a sua possibilidade tem como contrapartida necessária a possibilidade da tragédia: uma vida falhada no *kairos* da escolha é uma vida acabada em tragédia.

No depoimento final, com que encerra toda a obra, mesmo antes de apontar para um bom cumprimento da vida do ser humano, Platão compara este, o que venceu a agonia do bem e do mal, por meio da escolha do bem com os vencedores nos jogos (*nikephoroi*), que recolhem os dons que mereceram (621d). Mas a linguagem, em que Platão era mestre não apenas em sua utilização, mas também na reflexão acerca da sua essência e substância, encerra dons próprios que marcam o discurso com semânticas por vezes imprevistas.

Será que quando pensava o que escreveu nestas linhas finais Platão estava a pensar no Édipo final desse Presbítero da tragédia que foi Sófocles? Este «nicéforo» não é precisamente o que Sófocles percebeu no drama de Édipo, decidindo anular nele e com ele a tragédia, porque havia um meio muito melhor de pensar o possível destino do ser humano como coisa que também dele depende e não já apenas dos caprichos matricialmente bestiais dos deuses ou de quaisquer outras forças tendencialmente caóticas ainda presentes no cosmos?

Não é a assunção de Édipo pelas Erínias em seu santuário de Colono o merecido prémio deste modelo absoluto de humano «nicéforo»? Não se encerra





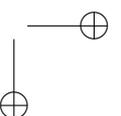
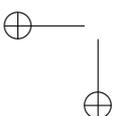
com esta novidade, que anula anticronologicamente a tragédia da própria Antígona, o infernal progresso da culpa e sua inexpição encetado no acto híbrido de Zeus quando raptou Europa? Pensamos que sim. Teria Platão tudo isto presente quando plasmou nesta magnífica metáfora a figura do ser humano que venceu a agonia da escolha por meio do bem realizado?

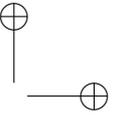
Não sabemos e nunca saberemos. Mas também não importa, pois o que importa é que Platão o faz e transforma, por meio desta metáfora, o ser humano que vence a agonia da escolha num portador da vitória e a vitória não é uma qualquer coroa olímpica ou qualquer posto político, mas a mesma *salvação do ser humano*: não há ou pode haver vitória maior. Então, o prémio, em que consiste a boa cumulação da vida, é a mesma *vida como viagem agónica* em que, instante a instante, escolha a escolha, o ser humano venceu, escolhendo o bem e eliminando, através dessa mesma escolha, o mal correlativo possível, que é sempre virtualmente infinito.

Escolheu, assim, não poluir a alma (621c), alma que é imortal e capaz de todo o bem e de todo o mal (*ibidem*), alma que se torna Nicéfora se praticar a virtude, a sábia justiça (*ibidem*) ao longo da vida, no lugar da terra. Para além da sua evidente beleza a muitos níveis, este discurso manifesta uma forma não moralizadora da vida humana, antes remete para a mesma fonte ontológica da vida propriamente humana, que não é a mera matéria ou a mera vida, mas ambas estas informadas pela possibilidade de escolha, que é o mesmo espírito em acto, toda a responsabilidade por tal mesma vida, pelo seu fim, pelo seu destino como forma final de consagração do *sentido total integrado de todas as escolhas*.

De todas as escolhas de todos os seres tipicamente humanos, mesmo quando surgem na forma divina (e ninguém acredita que Platão desconhecesse a crítica feroz que Xenófanes faz ao antropocentrismo genético da teologia), o que implica que, no cosmos e na cidade, parte humana do mesmo cosmos, todos tenham de procurar esta forma de vida impoluta. Assim se justifica a expulsão da cidade de todos os que assim não quiserem ser, mesmo os poetas (relativamente a quem Platão não consegue, ainda assim, esconder um grande amor), mesmo os deuses.

Certamente tinham razão Ânito e Meleto relativamente a Sócrates de Atenas quando solicitaram a sua condenação por ateísmo: também relativamente a Platão a sua acusação teria provimento, pois quer este quer o seu grande Mestre eram ateus de deuses que não passavam de bestas sem virtude e que





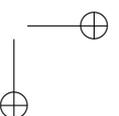
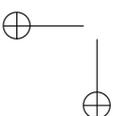
nunca poderiam ser Nicéforos. Compreende-se melhor a razão pela qual Sócrates de Atenas pôs a si próprio a cicuta na boca, não no fim do nojo cívico, mas já, antes, em plena Assembleia, ao pedir como sentença ser tratado como, precisamente, um Nicéforo, no Pritaneu. Não poderia ter tido outra saída, para que não traísse o homem que era.

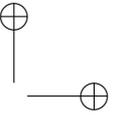
Platão, o perito em mitos antigos e seu terrível crítico, compreendeu que, de todos os antigos heróis, Sócrates era o maior, pois, em carne, numa carne certamente muito amada, tinha provado esta niceforia ética e política, assim a selando de forma ontológica, mostrando que se pode ser de carne e agir como se de um deus de bem se tratasse. É este o modelo humano mais perfeito de humanidade, não num sentido histórico, sempre acidental, mas num sentido teórico-paradigmático, estrutural, imutável, não como natureza fixa que não permite a mudança, mas como literal natureza que é um «Logos» cosmo-axial que sustenta todo o movimento e lhe dá o sentido. Platão consuma Heraclito, fazendo desabrochar metafisicamente o «Logos» universal em Bem e o «logos» humano em virtude, que nunca é idiótica, mas tem de sempre servir a necessária comunidade do bem universal humano.

Conclusão

A *Politeia*, de Platão, conclui o movimento, de imemorial origem, no sentido da descoberta e assunção da autonomia humana no que ao seu ser como propriamente humano diz respeito. Se não há e não pode haver qualquer autonomia física e biológica do ser humano, pois estes dois níveis fundamentais de definição do seu ser concreto são irreduzíveis e insubstituíveis, já ao nível da definição ética e política das possibilidades da humanidade tudo depende do mesmo ser humano, não de movimentos terceiros necessitantes quer da base física quer da base biológica quer também da base metafísica (representada pelos deuses).

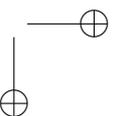
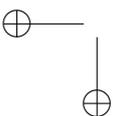
Cada momento de possível acção, se bem que não seja possível sem o substrato físico e biológico, mas também sem o metafísico, não é por eles determinado, apenas por eles mediado como condições de possibilidade. Mais nada. Por isso, a culpa não é «do deus» ou da terra, da água, do ar ou do fogo, ou do desejo vital, mas da *escolha do agente*, ou, mais propriamente, do *agente que escolhe*. Não é por se esconder por baixo da aparência de gado

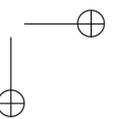
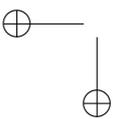
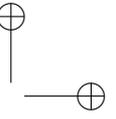
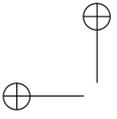


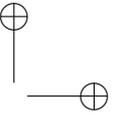


vacuum que Zeus deixa de ser o responsável pelo rapto de Europa e pela traição que a vida assim conspurcada comete sobre Édipo: é Zeus, a besta caótica, que o dedo de «Aition» aponta. É o cego para tal mundo, Édipo, que as Erínias recebem como Euménides.

Estas intuições são o melhor que a humanidade, puramente humana, soube pôr nisto que é o mundo da cultura, o mundo propriamente humano. Este mundo é o lugar em que o ser humano se descobre como portador de uma vitória que é o mesmo bem que fez e que se lhe revela como presença divina em si, fazendo da sua carne parte do «Logos» que tudo governa. Só falta perceber que este «Logos» pode, também ele, ser carne. Mas isto não há Areópago humano algum que o possa compreender sem que, em sua caverna, uma mão transcendente o desagrilhoie e faça subir até uma luz que é tão forte e poderosa que até pode descer ao fundo da caverna, transportada nos olhos daquele que foi liberto e, já Nicéforo, regressa à caverna.







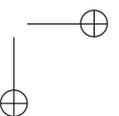
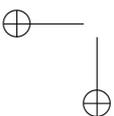
Capítulo 6

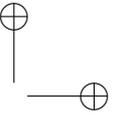
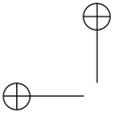
Prometeu salvador. O mito de Prometeu presente no *Protágoras*, de Platão¹

Introdução

No comum panorama cultural, a figura de Prometeu surge abundantemente, se não mesmo maioritariamente, como a entidade cosmológica e cosmogónica responsável, num contexto mítico muito próprio, pela literal salvação da humanidade, mas também como a entidade divina que salvou a mesma humanidade às custas do divino, de algum modo não se limitando apenas a elevar o ser humano a um estatuto ontológico que não é o próprio seu e que, assim, não lhe compete – a divindade –, mas degradando relativamente o divino, através de uma promoção ontológica indevida outorgada a algo que o não merecia. Acontecida esta impertinente promoção, que é de índole ontológica, confundem-se os níveis ontológicos próprios de mortais e deuses, lançando, deste modo, o processo de cosmicização, iniciado com a manifestação dos

¹ PLATÃO, *Protágoras*, 320c-322d. Foram utilizadas as seguintes versões do texto: PLATON, *Protagoras*, Texte établi et traduit par Alfred Croiset, avec la collaboration de Louis Bodin, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1984, pp. 35-37; PLATO, *Protagoras*, translation by W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, s. d., pp. 129-135.





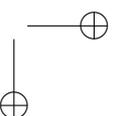
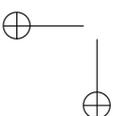
produtos da erótica de Caos, numa senda de reversão, reaproximando o nascente cosmos do mesmo Caos de onde tinha emergido, com e por meio de uma diferencialidade ontológica própria, perdida a qual, nada mais resta ao cosmos do que reverter a Caos.

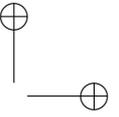
Assim sendo, a inicial e manifesta obra de imprescindível formação cosmológica, por via do trabalho soteriológico realizado junto de uma humanidade deixada incompleta, desmunida de potencialidade própria de ser, parece transformar-se numa poiética desastrosa, anuladora da mesma cosmicidade que se procurava salvar. Prometeu passa de agente soteriológico da completude da ordem cósmica a instrumento de condenação definitiva dessa mesma ordem: o obreiro da confusão das ordens ontológicas é o introdutor da desordem onde apenas a ordem pode ser garantia de manutenção em acto da diferenciação ontológica própria necessária para que haja cosmos.

Um convívio, por mínimo que seja, desde que seja atento, com o grande mito cosmogónico helénico que contextualiza a parte (necessariamente nele integrada) correspondente à narrativa dedicada a Prometeu, imediatamente nos permite perceber que não é possível, para que haja cosmos, haver qualquer forma de confusão entre a nova ordem, precisamente cósmica, e isso de nomicamente irreferenciável a que se dá o nome de Caos. Este horror ao absoluto da não-ordem percorre não apenas todo o pensamento mítico helénico, mas também todo o seu pensamento filosófico, persistindo, em grande parte do pensamento da tradição que nele encontra a sua primeira fundação, até à presente contemporaneidade.

Para quem viveu no seio destes mitos, era impensável poder aceitar uma qualquer mistura de ordem com desordem: esta, após manifestar a sua ínfima presença, se deixada sem contenção e mesmo aniquilação, acabaria por eliminar toda a ordem e fazer voltar o tendencialmente higiénico mundo à imundície caótica. Sem que houvesse ou pudesse haver uma qualquer forma de noção aproximativa do que se possa “entender” como o nada, isto é, a absoluta ausência de tudo, de qualquer coisa, servia a absoluta ausência de ordem do Caos como «nada de possibilidade» ontológica cósmica.

A relação do sujeito mítico helénico com a possibilidade de retrocesso do cosmos para o Caos é, assim, não algo de meramente psicológico, mas de verdadeiramente ontológico, pois revela a mesma periclitância do modo de ser cósmico, que nada é, absolutamente, sem a ordem que o ergue como propriamente isso que é e isso que é é segundo a forma da ordem. Assim,





sendo, sem ordem, nada. Absolutamente nada. E absolutamente nada, porque ao Caos não se pode atribuir qualquer forma compatível com a intuição que se tem no seio do cosmos ou com a linguagem que se pratica no seio do cosmos.

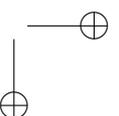
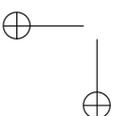
É contra esta essencialíssima e substancialíssima ordem cósmica que Prometeu parece atentar por meio de sua pragmática, que confunde níveis ontológicos, destruindo, assim, a divisão onto-hierárquica e, com ela, a mesma ordem informadora e erectora da realidade dos seres humanos e do seu não apenas correlativo, mas integrativo mundo.

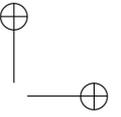
Parece, deste modo, que, após sucessivas gerações, que produzem nas assim sucessivamente geradas entidades um afastamento radical – ou que assim superficialmente se manifesta – das forças primígenas próximo-caóticas, avançando no sentido, que tendencialmente parece tornar-se definitivo – lembre-se o papel das Erínias/Euménides – de uma total separação entre Caos e cosmos, surge alguém que labora num sentido inverso, logo, caotizante, pois parece voltar a querer produzir um indistinto mundo de mistura.

Misturar isso que é apenas próprio do divino com o que é próprio do humano é regredir em termos cosmológicos e, assim, tornar periclitante toda a evolução, progressiva em termos ontológicos, que se registou desde a eclosão de Gaia a partir do Eros caótico.

Pensada assim, a iniciativa de Prometeu é perigosíssima para tudo o que constitui o mundo, pois re-introduz desordem numa ordem tão difícil e penosamente adquirida: foram necessários crimes, guerras, degradações, tudo formas de “morte” impostas a entidades tendencialmente anómicas e que não podiam propriamente morrer, mas que foram, deste modo, assim se esperava, definitivamente degredadas e degradadas para «topoi» do mundo próximos do Caos de onde tinham emergido e onde deveria passar a ser o seu definitivo e inamovível lugar.

Apenas a manutenção desta ordem frágil e precária poderia permitir a continuidade da forma mundana triunfante, precisamente a forma que se distingue por ser isso mesmo: uma *forma*. O triunfo do mundo olímpico, como sabido há já muito tempo, é o triunfo da formalidade sobre a sua antitética informalidade, impossíveis. Assim como, nos tempos incoativos, o movimento absoluto do Caos era a garantia contra o impensável nada absoluto, mas uma garantia absolutamente informal em sua mesma “forma” caótica, que teria de se metamorfosear ou nunca haveria coisa alguma mais para além de um movimento caótico, assim nos tempos cósmicos a ordem é garantia de que a





evolução ordenada do movimento originado no Caos não se perde por colapso neste.

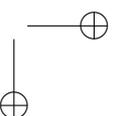
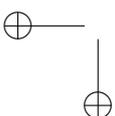
Tendo em conta que este é o pano de fundo cosmológico que sustenta miticamente o sentido vivencial dos seres humanos que compuseram estas narrativas, não é de admirar que os mesmos seres humanos lutem inexoravelmente contra tudo o que ameace essa ordem cosmológica que lhes permite, em absoluto, do ponto de vista do mesmo sentido vivencial, ser. Deste modo, tudo e todo o ser – humano ou não – que atente contra tal ordem tem de ser travado, sem piedade. Compreende-se a razão pela qual Prometeu foi tratado como foi, após ter ajudado a humanidade a *poder ser*. Ora, é esta mesma possibilidade absoluta própria da humanidade, insubstituível como tal, isso que está em jogo na substância narrativa do mito geral, que aqui serve de enquadramento à narrativa autónoma de Platão.

A tradição mítica anterior a Platão opõe a possibilidade da humanidade, como salva por Prometeu, à possibilidade da divindade, isto é, do mundo divino. Não se trata apenas de um qualquer modo de incompatibilidade superficial, político ou mesmo psicológico entre os deuses e esses incómodos seres humanos – que não devem meter-se ou ser metidos onde não são ontologicamente chamados –, mas, porque a sua mesma salvação se fez à custa do frágil equilíbrio da ordem cósmica, de a sua mesma existência, *assim marcada*, ser incompatível com a manutenção de tal ordem.

Se esta ordem ainda parece ter sobrevivido, mesmo após o acto – em «hybris» – salvífico de Prometeu, tal não se deve certamente a algo de estruturalmente cósmico – ou pode não se dever, o que ainda é mais incerto –, mas a uma qualquer feliz coincidência: talvez as Erínias estivessem estranhamente distraídas. E aquando de uma próxima iniciativa disruptora do ponto de vista cosmo-lógico como será? Ainda sobrar alguma coisa do cosmos?

A humanidade que aqui surge, vista a partir desta constatação de uma anti-ordenação cósmica, é uma humanidade inimiga da divindade, nunca devendo ter existido, do ponto de vista do divino, uma vez falhada a sua primeira possibilidade. A humanidade nunca deveria ter existido, ou nunca deveria ter tido futuro, nunca tal lhe deveria ter sido permitido, uma vez inconcluída a sua primeira tentativa ontogénica.

É esta desejada morte da nascente humanidade que Prometeu vai evitar. É por o ter feito que é castigado. O castigo é dado não pelo modo como fez o que fez, mas por ter feito o que fez. O modo é inconsequente. A «hybris»





de Prometeu não reside em ter furtado o fogo dos deuses aos deuses ou em ter genericamente enganado estes, mas em o ter feito em favor ontológico de algo que não era já para ser, a humanidade. Foi por ter salvo a humanidade não por ter enganado os deuses olímpicos que Prometeu sofreu vingança destes.

Não é, pois, a diminuição da quantidade do olímpico fogo que está em causa – o que seria, até, dificilmente entendível e manifestamente pueril –, mas o atentado contra a ordem cósmica ao ter ajudado a manter em ser o que era para já não ser, absolutamente. No entanto, segundo esta narrativa mítica, a humanidade deve tudo a Prometeu, pois deve-lhe a continuação da única grande riqueza que verdadeiramente conta, a da mesma sua *possibilidade*.

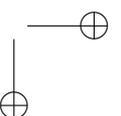
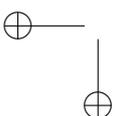
Prometeu não é, assim, um Fausto muito antigo, mas uma figura de uma dimensão muito mais grandiosa, essa que conseguiu *modificar a evolução cósmica de modo a permitir que a humanidade pudesse ser*.

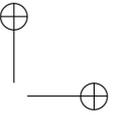
Ora, do ponto de vista da própria humanidade, que pode ser mais grandioso do que esta mesma obra? Obra, que, no contexto mítico em que se dá, é uma verdadeira obra de misericórdia, aliás, na qual vemos prefigurada a futura metamorfose das Erínias em Euménides: é o mesmo impulso de prática misericordiosa, se bem que não prescindindo do sentido literalmente cosmológico de ordem, apenas dando a este uma tonalidade final totalmente anti-caótica, ou seja, tendo já atingido o lugar e o tempo da total maturidade do mesmo movimento que cria e que já não encontra qualquer obstáculo à mesma criação – por isso podemos usar o termo «criar» na vez do termo «produzir».

É este movimento de consolidação da capacidade produtora erótica do cosmos que permite a evolução platónica para um sentido cosmológico de total irradiação agatónica, precisamente aquando das magníficas imagens metafóricas do sol presentes na sua *Politeia*.² Ora, é o mesmo Platão quem apresenta uma versão muito diferente do mito de Prometeu, no «mythos» sobre este salvador da possibilidade da humanidade, que aqui nos vai interessar em termos de estudo.

Temos, pois, que, para muitos, Prometeu, esse que salvou a humanidade, surge como o protótipo da «hybris», da máxima injustiça e arrogância, de um crime de lesa-divindade e de lesa-ordem-cósmica, pelo modo como procedeu

² Sobre estas «imagens», ver nosso ensaio *Do indizível Bem alegoricamente dito: as grandes imagens do Bem na Politeia de Platão*, publicado on-line em www.lusosofia.net. Sobre o carácter metafórico da linguagem segundo Platão, ver nosso estudo «Da filosofia da linguagem no *Crátilo*, de Platão», publicado no mesmo sítio.





para salvar essa mesma humanidade. É sabido como o termo «prometeico» tem uma conotação negativa, recolhendo paradigmaticamente toda a negatividade associada a formas de emancipação da humanidade que atentam quer contra a transcendência quer contra a naturalidade cósmica do real.

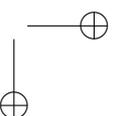
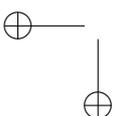
Prometeu acaba por ser, nesta visão de sua prática, algo como o modelo lógico, epistemológico e intelectual de todas as formas «fáusticas». Civilização «fáustica» e civilização «prometeica» assumem um semelhante sentido negativo de resposta anti-natural e anti-metafísica de uma humanidade diminuída, reduzida, embora sabendo-se com possibilidades de maior poder, à sua condição de relativa fraqueza ou envelhecimento (como no *Fausto*, de Goethe).

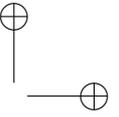
Esta visão negativa do trabalho cosmológico de Prometeu não é recente, pelo contrário, está já presente nas tradições mais antigas, mitográficas puras e mitocríticas várias. Damos como adquiridas estas tradições, pois não é sobre elas que iremos pensar. Delas apenas nos interessa a geral visão negativa que do movimento salvífico de Prometeu é dada. É esta a visão que genericamente chega até à contemporaneidade.

Ora, no mito que Platão dedica a este personagem, no seu *Protágoras* (320c – 322d), o herói soteriológico de toda a humanidade surge investido de uma dignidade ontológica e funcional (verdadeiramente «ergonómica» ou «ergológica», pois é do seu trabalho, da sua agência, da sua «energeia» e de seu «ergon» em prol da humanidade que se trata) muito diferente, *positivamente*.

Embora se fale, neste mesmo mito, de um movimento de furto, de um «kleptei» (321d), o enfoque principal não é posto sobre este movimento de apropriação de algo julgado impróprio, mas sobre a agência salvífica de Prometeu. A leitura de Platão não é moralizante, mas cosmologicamente técnica, num sentido muito profundo, em que a «arte» de bem-fazer e de saber resolver problemas estruturais é fundamental, pois todo o mal antropológico resulta, de algum modo, de uma qualquer falha estrutural, que, ontologicamente, tecnicamente, no acto de consagração da ontologia dos seres e seus dotes respectivos, não deveria ter ocorrido.

Ora, estas falhas estruturais têm a sua origem profunda no padrão ontológico caótico primordial, pois tudo, mas mesmo tudo, nasce do Caos, espalhando-se em sucessivas gerações ontológicas, chegando até ao momento próprio da produção ou criação da humanidade.





Platão vê bem que a falha ontológica nasce de uma decisão «dos deuses». Independentemente de tudo o que antes da intervenção soteriológica de Prometeu acontece, esta intervenção é positiva não por qualquer razão de tipo moral, mas porque é tecnicamente, isto é, cosmologicamente, *a única possível*, tendo em consideração a finalidade da continuidade ontológica da humanidade, finalidade que não é abandonada apenas porque Prometeu a não abandona.

Assim sendo, e como reconstrutor de uma ontologia tecnicamente falhada, Prometeu é, não um arrogante ladrão dos deuses olímpicos, mas um correcto poeta de uma reformulação de uma ontologia possível, mas apenas passível de possibilidade através da sua mesma prática técnica, da sua ontológica arte correctiva, e correctiva de um erro que não foi imediatamente seu, erro cuja etiologia é muito funda e reveladora, aqui sim, da fragilidade cosmológica dos cuidadores olímpicos do cosmos.

É esta tese que iremos demonstrar no estudo que se segue.

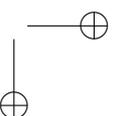
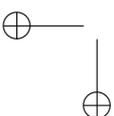
Da realidade ontológica de Prometeu

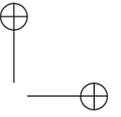
Antes de encetarmos a análise do texto de Platão, há que situar isso que é Prometeu como ente: que ser é este que é escolhido para ou destinado à tarefa aqui em causa? Qual o estatuto ontológico próprio que lhe confere capacidade realizadora, isso que lhe permite que seja precisamente ele quem opera e opera como opera?

Prometeu é um qualquer?

Não, embora não seja uma figura das primígenas, a sua situação na sucessão das gerações coloca-o num estrato geracional em que ainda há uma grande proximidade quer relativamente a Caos quer relativamente aos imediatos sucessores deste, isto é, o Eros caótico presente em Prometeu é, ainda, forte, o seu poder ainda é próximo da origem de todo o poder, para bem ou para mal, para cósmico bem ou anti-cósmico não-bem. O que tal figura pode fazer é antecipadamente sabido que é algo de muito poderoso; o que de sua prática promanar será certamente muito forte, em termos cósmicos, cosmos assim dele dependente de forma muito significativa.³

³ Note-se que o mesmo grau de proximidade ontológica relativamente ao Caos está também presente em seu irmão e co-implicado em todo este processo, Epimeteu, cuja prática tem,





Prometeu é filho de Jápeto e de Ásia, ou do mesmo Jápeto e de Clímene, também filha de Oceano. Sendo filho de Jápeto, é neto de Úrano e de Gaia, “bisneto” de Caos, fruto de terceira geração do Eros caótico. É, também, sobrinho direito de Cronos e de todos os Titãs e Titânides de primeira geração. É irmão de Atlas, irmão de Epimeteu, irmão de Menécio e primo direito de Zeus, de Hélio, de Selene, entre outros.

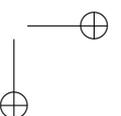
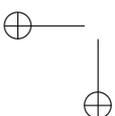
Este breve resumo da parentela vertical e horizontal de Prometeu permite situá-lo onto-cosmicamente: tal situação é relevantíssima, pois mostra que o nível ontológico em que se situa *é o mesmo nível de seu primo direito Zeus*, a quem competiu o governo das coisas mundanas e supra-mundanas, num estágio evolutivo da ontologia cósmica que aparentemente se encontrava já suficientemente estável, se bem que de modo sempre dinâmico, para que, entre outras entidades, pudessem surgir as de tipicidade ontológica não-imortal.

Quer isto dizer que o cosmos tinha atingido, com a geração a que Zeus e Prometeu pertencem, uma tal segurança anti-caótica que era já considerado possível nele introduzir realidades que não tinham como propriedade sua fundamental a garantia do não-perecimento (sendo «perecimento» tomado, aqui, no sentido de aniquilação).

Esta constatação é muito importante, pois, nos agitados tempos das primeiras transições ontológicas gerais, a partir da erótica fundamental do Caos, as forças genesíacas múltiplas em prática eram de tal modo poderosas que, para que pudessem subsistir em sua mesma realidade própria, teriam de garantidamente não poder morrer: a imortalidade conferia aos agentes em operação uma infinita possibilidade de diferenciação, sem risco dessa outra diferença absoluta que é a morte como aniquilação, isto é, a passagem de ser a não-ser, absolutamente.

É impensável a narrativa dos primeiros actos cosmogónicos sem o carácter imortal dos que nela estiveram implicados: talvez se perceba melhor a força desta escolha, se se pensar no que seria a presença não de uma Gaia

também, deste modo, um poder de influência cósmica muito grande, também para bem ou para mal do mesmo cosmos. Não admira, pois, que a necidade de Epimeteu seja tão poderosa, em contraste, a nível de eficácia técnica, com a inteligência de seu irmão: irmandade que não é replicação ontológica, mas variação diferencial que marca um absoluto de distância ontológica própria da individuação subjectiva. Esta é uma intuição humana fundamental, que se manifesta já numa fase muito antiga da reflexão de quem criou tais narrativas que procuram compreender o surgimento dos seres.





imortal, mas de uma Gaia mortal. Como teria esta resistido à força genesíaca incontrolável de Úrano? Como teriam sobrevivido os filhos de seu amplexo? Teria o omni-cobridor pai permitido a sua sobrevivência, caso estes não fossem necessariamente sobreviventes porque precisamente imortais? Como, se a mesma prática de Úrano era de ocupação de toda a possibilidade ontológica?

Assim foi na primeira geração; assim na segunda, por razão semelhante. A possibilidade de surgimento da entidade não-mortal significa um mundo em que já não é necessário ser-se imortal para se poder, em absoluto, ser.

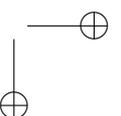
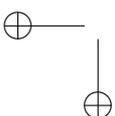
Assim, é no mundo da geração de Zeus, isto é, da relação entre a geração de Zeus e posteriores gerações, mundo em que, mais do que Zeus, as Erínias velam pela ordem – pois é Zeus quem lhes obedece e não o recíproco –, que há «topos» próprio para a vinda ao ser de isso que é mortal. É o «kairos» da explosiva diferenciação ontológica permitida pela mortalidade, pois o mortal, em oposição ao imortal, não ocupa um lugar ontológico definitivo: pela sua morte, liberta um lugar ontológico, uma possibilidade de presença intra-cósmica, para um outro possível.⁴

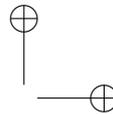
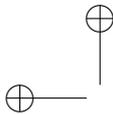
A realidade intra-cósmica e a sua anulação deixa de ser algo motivado por um impulso absoluto de transformação do Eros caótico em ser, impossível de anular, para passar a ser um processo geracional relativo, em que mortais, primeiramente produzidos pelos deuses, no seio da Terra, com tudo o que tal tópica ergogénica e ergonómica significa, geram mortais, que morrem, depois de gerarem mais mortais, numa dinâmica e cinética geracional que mantém as diferentes linhagens de mortais no ser, não em sua forma individual, como acontecia com os imortais, mas na sua forma trans-individual de linhagem, de espécie.

A imortalidade permite a perenidade do indivíduo. Os deuses são imortalmente indivíduos.⁵ Quer isto dizer que os deuses são verdadeiros indivíduos,

⁴ Encontra-se ainda esta noção no famoso fragmento que até nós chegou de Anaximandro, em que a manifestação mundana parece assumir um carácter de necessária sucessão de assunção de possibilidade de presença, diferenciando-se os entes a partir de um indiferenciado matricial, o «apeiron», ao qual há que retornar, de modo a permitir que eventuais outros possíveis tenham idêntica oportunidade ontológica. Algo de semelhante se passa com o modelo processional-recessional de Plotino. É óbvio que estes esquemas só fazem sentido num universo ontológico finito, em que cada «topos» possível é parte de um número limitado de «topoi», o que faz com que cada presença efectiva impeça uma qualquer outra presença possível, pelo que a mortalidade é fundamental para a possibilidade de renovação.

⁵ Esta evidência outorga à recusa de imortalidade, individual, de Odisseu junto de Calipso,





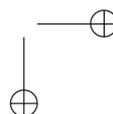
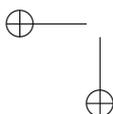
mesmo que assumam prototipicamente características transindividuais.⁶ E são verdadeiros indivíduos precisamente porque não morrem, porque o que é a sua diferença própria nunca acaba: se acabasse que significado ontológico teria essa mesma individualidade? Que é isso da ontologia do que morre, do que morre absolutamente? A mortalidade anula a individualidade, no que constitui o pano de fundo ontológico da própria tragédia e de toda a humana angústia.

É precisamente esta *possibilidade do trágico* que surge com a vinda ao ser dos mortais, destinados à irrisão ontológica da relativa efemeridade, que não lhes permite mais do que um papel necessariamente ancilar no seio do cosmos. Neste sentido, a morte, a aniquilação é a grande tirana que tudo a si escraviza.

Assim sendo, é necessário que se pergunte para quem permitir a vinda ao ser dos mortais? A hipótese de um arrobo de grácil generosidade por parte do divino não é sustentável, pois não é compossível com a mortalidade, que, só por ser, desvaloriza a adveniência ontológica – *se é para morrer, para quem, de todo, viver?* Restam duas hipóteses: a primeira diz respeito a uma ultrapassagem erótica do divino, por parte do Eros genesíaco de matriz profunda caótica, que faz com que os mortais sejam apenas porque eroticamente são possíveis. Não há qualquer razão humanamente entendível para que sejam: apenas a mesma força onnipoiética, por ser precisamente onnipoiética, justifica que haja o que há (é a noção dionisíaca bem percebida por Nietzsche). A segunda hipótese depende dos deuses e faz depender a realidade efectiva dos mortais de uma necessidade divina, a de ter algo que lhes possa servir de correlato ancilar: os mortais são porque os deuses de algum modo necessitam de que sejam a fim de serem seus servidores. Anedoticamente, poder-se-ia perguntar o que seria a vida divina de Zeus sem umas Europas para violar...

a fim de poder voltar para Penélope, uma dimensão de humana nobreza única: perder no nada a sua individualidade para poder consumir a completude de sua humanidade radicalmente mortal junto de quem se ama é o ponto máximo de afirmação de uma humanidade que se ama ontologicamente em sua mesma mortalidade. Espantoso.

⁶ O que faz lembrar a «ideia» platónica, indivíduo em si mesma, se bem que seja protótipo de infinitos participantes de isso que prototipifica: mas é porque prototipifica algo de definido que individualiza isso de que é protótipo relativamente ao demais. Assim, a ideia é um protótipo individual de possibilidade transcendental para um virtual infinito de participáveis/participantes. Pensamos que a noção básica surge precisamente no protótipo de cada divindade como indivíduo imortal.





Não havendo na tradição narrativa ambiente uma qualquer forma de divindade omni-potente de tipo pessoal, que possa criar apenas por amor da possível criatura, todas e quaisquer outras possíveis hipóteses são redutíveis às que acabaram de ser relevadas.

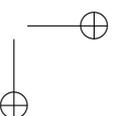
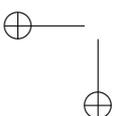
Ora, o que surpreende no papel desempenhado por Prometeu é o facto de querer repor a possibilidade ontológica da humanidade, após o erro de seu irmão, aparentemente por amor a essa mesma humanidade. Se assim for, e apesar das consequências contextuais necessárias, *Prometeu é realmente um resgator; um salvador da humanidade*, no que ela tem de mais profundo, a sua possibilidade própria.

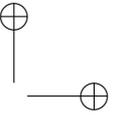
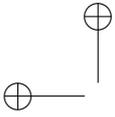
Não fazendo qualquer sentido que Prometeu desconhecesse quais as consequências que seu acto implicaria, por que razão resolveu, ainda assim, realizá-lo? Porquê e por quê salvar a possibilidade da humanidade? Como é possível pensar que um deus de geração próxima das primícias geracionais do Eros caótico, através da sua prática junto de meros seres mortais, fazendo estes entrar em relação indevida com o divino, não podendo ignorar as consequências de tal acto, ainda assim, não tenha hesitado em agir neste sentido?

Se se quiser, de algum modo, invocar um acto de amor por parte do generoso deuterotitã – que nos parece ser a única razão que logicamente colhe, dada a dimensão do sacrifício consequencial que tal acto encerra –, então, apenas *o cuidado com a manutenção da ordem cósmica*, num sentido o mais vasto possível, pode fornecer o motor de uma tal opção.

Não faz qualquer sentido, no seio de uma evolução cosmológica, na qual Prometeu também se situa, não tendo este sido relegado para os tartáricos lugares, isto é, fazendo, assim, parte da mesma tendência cosmológica, que a acção correctiva de Prometeu possa promanar de outra fonte fundamental que não seja o cuidado com a preservação da cosmicidade do cosmos. As terríveis consequências da acção pragmática técnica concreta de Prometeu significariam, sempre, para este um também terrível castigo, castigo que teve de assumir proporções compatíveis com a grandeza das entidades em questão e com a substância posta em causa: o destino do cosmos em construção, sempre ameaçado pela derrogação da ordem estruturante.⁷

⁷ Relembra-se que o cosmos não é um qualquer mundo desordenado a que se impõe de fora uma ordem, mas a mesma ordem, o mesmo mundo ordenado: o cosmos é o mundo e não há mundo sem cosmos; sem cosmos, é o Caos. Se bem que tudo tenha vindo, em última análise, do Caos, este não é compatível com tudo o que dele promanou, com o cosmos. É a Terra que serve





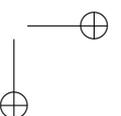
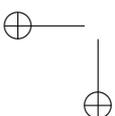
Assim sendo, o motor do movimento salvífico de Prometeu não pode logicamente ser outro senão uma interpretação muito própria acerca da ordem estrutural cósmica e do que constitui ameaça à sua perenificação.

Pensamos que, segundo a narrativa platónica, a interpretação própria de Prometeu relativa à ordem cósmica implica a sua realização na completude da sua possibilidade. O texto platónico (320c-d) fala de um momento marcado pela necessidade, pelo destino, precisamente no seio da evolução cósmica geral, em que os mortais tinham de ser. Dos mortais, faziam parte os seres humanos.

Tal significa que, na evolução ontológica geral do cosmos – nas suas sucessivas gerações ordenadas –, há um momento próprio (necessitado pela mesma marcação destinante) para que nasçam os mortais. Ora, se assim é, *os mortais são necessários à evolução do cosmos*: para que esta se cumpra, como possível no melhor da possibilidade que lhe foi destinada, há que fazer nascer os mortais possíveis, todos os mortais possíveis. Logo, há que os produzir como seres e há que os trazer à luz. Mas, para que o processo fique completo, sem falhas – assim, absolutamente alheio a qualquer mácula caótica –, há que os produzir e trazer à luz *a todos*, sem exclusão de qualquer possível de entre eles. Alguma exclusão houvesse e o trabalho cosmicizador, de que essa agora possível entidade excluída deveria fazer parte, ficaria incompleto, o cosmos não atingiria o seu melhor possível, o que implicaria uma defecção na grandeza possível da ordem: a ordem real seria inferior à ordem possível e esta diferença é, por definição do que é o mesmo, *caótica*, pois é ausência de cosmicidade real que houvera sido possível.

Parece-nos ser esta intuição fundamental acerca da necessária completude cósmica da ordem que subjaz à narrativa platónica deste mito, bem como,

de absoluta fronteira entre Caos e cosmos, marcando, assim, o limite entre um e o outro. Neste sentido, a interpretação de Nietzsche da relação entre dionisíaco e apolíneo, se bem que de grande beleza, não é aceitável, pois não há modo de Apolo poder conviver com Dioniso, mesmo que como efémera metamorfose. Os antigos helenos eram mais diamantinamente realistas: Caos e cosmos são absolutos impossíveis e onde um reina o outro é impossível. Apenas a tela absolutamente metamórfica que é a Terra permite que o Eros caótico se converta na força que gera o cosmos, mas, uma vez este gerado, separa-se de Caos. Por outro lado, o mesmo realismo helénico sempre suspeitou de que tal impossibilidade era da ordem do paradigmático apical, sendo que a concreta realidade manifestava um certo odor a Caos no seio do cosmos: disso é sintomático o comportamento de toda a natureza gerada no seio da Terra, a começar pelo próprio Zeus (a tolice de Epimeteu é um outro exemplo...).



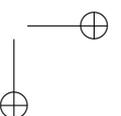
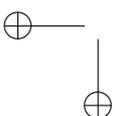


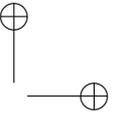
aliás, a todo o pensamento do fundador da primeira Academia, que é sempre uma dialéctica entre absoluto de presença e absoluto de não-presença.

Se for correcta esta hipótese, então Prometeu compreendeu que tinha de, de algum modo eficaz, restituir a possibilidade de ser aos impossibilitados de ser entes humanos, após a acção imprudente de Epimeteu. Se o que conta absolutamente é a ordem cósmica real, como realização do máximo de suas potencialidades de ser, então o ser humano tem de fazer parte de tal ordem, apenas porque fazia e faz parte integrante do máximo de sua possibilidade, que coincide com a sua própria possibilidade como absoluto: *apenas a perfeição cósmica permite o cosmos*. O mais será sempre uma adiada, mas certa, condenação ao retorno ao Caos. É esta terrível ameaça que constitui o pano de fundo ontológico negativo como possibilidade que Platão combate incessantemente. O seu estudo da «polis» e as suas propostas para a sua construção respondem sempre, melhor ou pior, ao perigo constituído por este literal inimigo anti-cósmico.

É para conseguir a reposição da possibilidade cósmica, que inclua em sua perfeição o previsto ser humano, perdida que parece estar, que Prometeu se lança na tarefa de procurar o meio possível capaz de colmatar a ausência de dons próprios do ser humano provocada pela insensata prática técnica de seu irmão. Mas, deste modo, a acção de Prometeu não se limita a ser soteriológica apenas relativamente ao ser humano, mas é-o relativamente a *toda a realidade cósmica*, salva porque salva uma das suas integrantes possibilitadoras: não há cosmos parcial, apenas a plenitude cósmica, partindo de uma possível plenitude, constitui o cosmos. É esta a razão pela qual a antiguidade helénica reage tão mal a tudo o que possa truncar a possível perfeição da realização da plenitude cósmica. A própria transformação das Erínias em Euménides, com Ésquilo, serve este nobre fim, pois *a benevolência age como integradora real de possíveis* que teriam de ser ostracizados sem a nova atitude cosmointegradora que trazem ao concerto da possibilidade da harmonia cósmica.

Como é evidente, a prática de Prometeu salvou a humanidade, completou a possibilidade de ordem cósmica integradora do ser humano, mas alterou a relação de poder entre os deuses e os seres humanos, pois *dotou estes com meios divinos*, introduzindo, assim, um novo desequilíbrio, mas que, do ponto de vista em causa, não é tão grave como a ausência de uma tipologia entitária destinada a ser. O desequilíbrio de poder entre seres humanos e deuses não é tão grave, pois é apenas um desequilíbrio na relação de poder entre existentes





fundamentalmente dissemelhantes – uma vez que a mortalidade os separa radicalmente –, quanto seria a ausência – ontológica, ontologicamente estrutural – de uma possível categoria de seres.

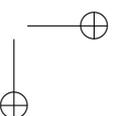
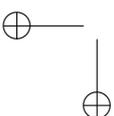
No limite, se se prescindisse de todas as categorias possíveis de seres, nada haveria com que construir o cosmos. Assim sendo, *todas as categorias de seres possíveis são absolutamente necessárias para que o cosmos possa ser construído*. Neste sentido, o cosmos é os seres – em inter-relação – que o constituem, imortais e mortais, só é com eles, só com eles pode ser.

O mesmo sentido de necessária circularidade da evolução do cosmos tem nesta intuição a sua origem, pois, não havendo senão um número limitado de possibilidades de entificação, por tipo e também individualmente, então, ou há uma qualquer forma necessária de retorno ou a manifesta usura da presença dos entes no seio do movimento cósmico irá gastá-los até nada absolutamente deles restar. Tal implica que haja como que um receptáculo, ainda cósmico, mas transcendente ao plano da manifestação, que sirva de repositório do que a usura do movimento vai retirando aos entes. É quando este depósito já encerra em si tudo isso que fora a presença manifesta dos entes no cosmos, que se dá a renovação universal e tudo recomeça, num novo movimento cósmico universal, num tempo novo. Uma concepção finitista não criacionista «ex nihilo» a tal obriga. Este modelo faz lembrar o modelo breve e ambigualmente apresentado no fragmento de Anaximandro.

O texto de Platão

Em 320c, a narrativa começa com a situação onto-cosmológica relativa ao momento em que a humanidade pode surgir. E pode surgir precisamente porque ainda não é. Tal marca um absoluto ontológico: há, no cosmos, um absoluto de impresença (entre infinitos outros), que consiste na não presença nele de isso que é a humanidade. Ora, esta não é porque pertence a um grupo possível mais vasto de possíveis entes que também ainda não são: os mortais (thneta). Existem, já, os deuses (theoi), imortais, mas não existem os mortais.

Para já, os mortais são possíveis, mas não são necessários, não nesta fase cosmológica, pelo que podem nunca vir ao ser. A geração de isso que é mortal não segue a mesma lógica necessitarista das gerações que culminaram nos olímpianos, necessidade que radica na erótica essencial e substancial do Caos,



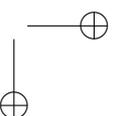
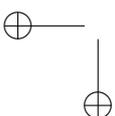


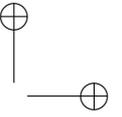
que não cessou, pelo menos, até que todo o potencial gerador necessário acalmasse: a vinda ao cosmos dos olímpianos e o seu triunfo na administração do poder cosmológico representa este acalmar da força genesiaca do Eros caótico, agora, se bem que não anulada, com-formada com uma integração geracional num ritmo que já não é essencialmente caótico, mas essencialmente cósmico. O Caos limita-se a gerar segundo a métrica não-avassaladora de seu multifacetado herdeiro: o cosmos. As diferentes forças que emergiram da geracionalidade caótica são não apenas meios de o Caos gerar de modo medido, mas funcionam, segundo essa mesma medida, como filtros do Eros caótico: é ainda o Caos que gera, mas filtradamente, através da mediação das suas primeiras emergências ontológicas, as divinas.

Tal implica que isso que houver que introduzir no cosmos já não obedeça a um regime de fundamental espontaneidade erótica, mas a um novo regime de não-espontaneidade, de formalização mediacional. Deste modo, relativamente aos tais mortais ainda não habitantes do cosmos, mas seus possíveis habitantes, para que esta sua possibilidade seja efectuada, tem esta mesma sua possibilidade de passar por um filtro poético, poiético, que os concretize na forma cósmica adequada a tal possibilidade. É sobre esta passagem e seu modo técnico-poiético que discorre a narração platónica em estudo. Mas o que for decidido ser gerado é porque é necessário para o momento ontológico subsequente do cosmos. Não há, aqui, capricho, o que seria próprio do Caos.

Assim, já havia os deuses, mas não havia os mortais. *E era possível haver os mortais*. Esta possibilidade é um absoluto e este é o primeiro dado absoluto presente neste mito, no que diz respeito à humanidade. O mito pensa a possibilidade da humanidade, isto é, pensa a humanidade no que de ontologicamente mais radical possui. O segundo dado, também fundamental, marca um outro absoluto, o da passagem da possibilidade dos mortais à sua realidade cósmica. A sua génese é determinada pelo destino, passando, então, a ser necessária. Mas a distribuição dos dotes das partes, essa, é não necessária, é contingente, accidental. Como parte possível do cosmos, pela realização, afirmada como destinada, da sua possibilidade, encontram o seu intervalo ontológico próprio, passando a fazer parte integrante do mesmo cosmos.

Assim sendo, depois de determinada, a sua existência cósmica passa a ser necessária. Necessária, semelhantemente, é a sua formação: formação também material, que usa terra e fogo e as substâncias matriciais terrenas com eles compostíveis. Mas a restante formação, a que ficará a cargo dos





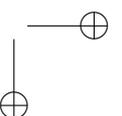
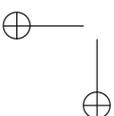
irmãos, já não é necessária: por isso, vai ser possível o engano de Epimeteu. Tal significa, de fundamental, que há um nível ontológico dos mortais que é de índole necessitante e outro que é de índole não-necessitante. O primeiro como que decorre mecanicamente da própria lógica cósmica estrutural e é-lhe consubstancial – por isso, são os deuses que se encarregam desta primeira tarefa, que não tem muito que saber, cuja técnica decorre automaticamente da estrutura ontológica do cosmos. A segunda tarefa, essa, porque não segue um modelo necessitante, implica o uso de grande prudência, precisamente isso que Epimeteu não possui.

Sabendo isto, pois é impensável que o não soubessem, que sentido faz terem os deuses entregue tal tarefa a tal equipa, diminuída pela insuficiente inteligência de Epimeteu? Excesso de confiança no poder da inteligência de Prometeu, capaz de transpor quaisquer obstáculos? Seria uma autêntica «hybris» divina. Ou será que é já, num outro nível de compreensão, o estabelecimento do paradigma do que vai ser o ente humano resgatado por Prometeu, possuidor das características em si postas por Prometeu, mas também das características em si postas por Epimeteu? Parece ser esta última uma hipótese veraz. Assim, o ser humano: parte formado por Epimeteu, parte formado por Prometeu. Tal é o modelo ontológico definitivo, talvez esse mesmo que o destino inicial queria e, por assim querer, fez com que os deuses escolhessem estes irmãos para a tarefa. Estes agentes e não outros quaisquer.

Através (por causa de, por teleológica causa de?) da mediação da participação destinante, os mortais entram no mundo do ser. Os mortais não são uma realidade vazia, inconcreta, antes assumem precisamente a realidade própria do que é concreto, multiformemente diferenciado, capaz de movimento interno e externo, capaz de evolução, segundo o próprio dinamismo ontológico que os ergue individualmente e segundo o dinamismo ontológico que os inter-relaciona. A realidade dos mortais é a contingência cinética nascida com isso a que se chama o seu nascimento, que consigo carrega toda a potencialidade ontológica, mas de uma substancial forma finita: por isso são mortais.

A sua mortalidade significa o esgotamento das potencialidades próprias e a sua transformação relacional em potencialidades – em literal matéria – para renovada potencialidade de outros.⁸ O finito é o que tem de cessar, de morrer,

⁸ A metempsychose, que encontramos no «mito de Er, o Panfílio», do fim do «Livro X» da *Politeia*, é uma forma psíquica de aproveitamento de uma herança de possibilidade geral,





pois a sua continuação no ser, na vida, não é logicamente compatível com a sua dotação finita de possibilidade própria. Se esta dotação fosse infinita, o «mortal» não seria «mortal», mas «imortal», precisamente o que os deuses são e ele não é.

Assim, o que faz a possibilidade de um qualquer ser finito, mortal, é o seu dote finito. Este dote é um absoluto próprio, irreduzível. Sem ele, não há ente finito algum. Deste modo, ainda que sendo finito em seu dote, o ser finito, mortal, só é porque é este mesmo dote em acto. Logo, há um dote próprio que faz com que o ser mortal seja. É em torno deste dote e do que é em seu concreto e necessário pormenor que se desenvolve a narrativa do mito de Prometeu, presente no *Protágoras*, de Platão.

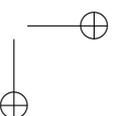
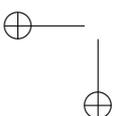
Há, assim, para que estes possíveis seres mortais possam passar de simples possibilidades a realidades cósmicas, necessidade de transformar a sua possibilidade em real dotação, pois apenas esta dotação faz com que os possíveis entes sejam realmente. Deste modo, há que os produzir, dotando-os: é o único modo possível.

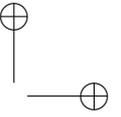
Por tal, os próprios deuses («auta theoi», 320d) procedem à primeira outorga de dons, no interior da terra,⁹ aos possíveis mortais, metamorfoseando a sua possibilidade em sua realidade, realidade cósmica, para a qual a matriz geradora potencial da Terra é substancialmente essencial. Mas esta mesma matricialidade terrena é reforçada quando o Autor nos diz que a formação geradora dos mortais usa uma mistura de terra e de fogo e de tudo o que é componível com terra e fogo.¹⁰ Sabemos, e Platão sabia melhor do que nós, que todos estes materiais tinham uma só proveniência: a mãe terra. Assim,

desligada pela morte de um certo ente, e posta ao serviço de um outro, que a pode melhorar ou piorar. Há, aqui, uma antecipação clara do sentido de manutenção ontológica, numa forma especialmente material – como potencialidade ou absoluto de potencialidade – do princípio da manutenção da massa de Lavoisier, posteriormente modificado relativisticamente em princípio de manutenção da energia-massa de Lavoisier-Einstein. A versão platónica é mais lata, pois tem óbvios traços metafísicos.

⁹ Muito interessante este paralelo com o primeiro momento do Eros caótico que, após ter gerado a Terra, gera, em seu interior, o Céu (gerando este também no seio da Terra todos os seus descendentes imediatos).

¹⁰ A tradução francesa das Belles Lettres diz: «avec un mélange de terre et de feu et de toutes les substances qui se peuvent combiner avec le feu et la terre»; a versão inglesa da Loeb Classical Library: «of a mixture made of earth and fire and all the substances that are compounded with fire and earth», pelo que são concordantes no essencial.





todos os seres mortais vão ser produzidos – mas já criados, no absoluto trans-material que a sua nova forma implica e necessita – a partir da terra. Toda a possibilidade da existência dos mortais está necessariamente ligada, do ponto de vista da sua literal matéria, à matriz onnipotencial da «hyle», da «khora» da terra.

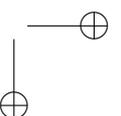
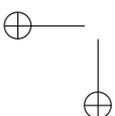
Ora, nos mitos fundadores helénicos, é também a esta mesma terra que tudo o que é sucessivo à Terra vai buscar a sua possibilidade e a sua realidade, uma vez concretizada a possibilidade.

Há, no entanto, uma diferença fundamental: nos mitos fundadores, Gaia fornecia tudo, não apenas materialidade, mas também a própria forma. A materialidade de Gaia consistia na sua própria realidade já posta em acto, a sua capacidade de novidade formal – de onde emergiram Úrano e tudo o mais – era constituída pelo grande motor formal, que a habitava, a erguia em acto, mas que com ela se não confundia, pois a transcendia como precisamente isso que dinamicamente a constituía, a sustentava, a sua fonte perene, em perene acto, e que era o Eros caótico. Nos mitos iniciais, tudo dependia da força onto-geradora de Eros. A partir do acto de Gaia, tudo era dependente da combinação da força de Eros em íntima combinação com a sua primeira grande diferenciação, Gaia.

No novo mito que Platão nos oferece à reflexão, em *Protágoras*, não é, já, pelo menos de uma forma assim assumida, Eros que impõe a forma, mas «os deuses», os «próprios deuses» («auta theoi», 320d). Todavia, o papel onto-cosmo-geracional é análogo. O que foi feito directamente pela erótica essencial e substancial junto de Gaia nos mitos iniciais, passa, agora, a ser feito por entidades que, na sequência lógica dos mitos, são produto daquele mesmo Eros.

Quer isto dizer que, na economia geral do mito, que Platão também usa, adaptando-a às suas necessidades lógicas próprias, mas também no mito platónico aqui em causa, são agentes produzidos arcaicamente pelo velho Eros que são encarregues de produzir os mortais, a partir da antiquíssima matriz de onde todos, antigos e futuros, retiram o seu ser. É, assim, ainda e sempre, Eros que opera, directa ou indirectamente, no trabalho produtor da diferenciação ontológica que enriquece constitutivamente o mesmo mundo, que constitui o mesmo cosmos.

Embora se possa, numa primeira pouco reflectida aproximação, mais marcada pela influência acrítica da tradição do que pela leitura atenta dos textos,





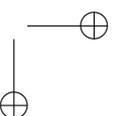
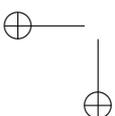
afirmar que há uma diferença fundamental entre os produtos da prática ergonómica dos «deuses» encarregues de trazer ao ser os mortais e os próprios deuses, tal não é correcto, pois a matriz fundamental que a todos ergue é precisamente a terra. No mais fundo de seu ser, dos seus seres, deuses e mortais são feitos da «hyle» da mesma mãe. Ora, como é óbvio, tal tem uma importância que é impossível exagerar-se, mas também impossível ignorar-se.

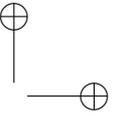
E é aqui, nesta fundamental consubstancialidade, que assenta o fundamento da razão do acto soteriológico de Prometeu relativamente ao ser humano prototípico: se são todos matriciados numa mesma mãe, como não há de um ser inteligente e ponderado como Prometeu intuir, ver claramente visto, como diz o Poeta, que, falhada a tarefa de dar ser a este seu possível irmão, tão digno de vir ao ser quanto ele, pois que é “filho de uma mesma mãe”, tem de haver um qualquer acto que possa redimir tal falhanço, salvar aquela insubstituível possibilidade? É que, como já foi visto, esta possibilidade própria da ontologia humana faz parte da própria possibilidade de completude cósmica.

Todo o trabalho produtor dos deuses relativamente à possibilidade ontológica dos mortais é um trabalho cosmogénico, isto é, que faz parte do grande esforço erótico fundamental para passar de Caos a cosmos. Assim sendo, como não fazer tudo perfeito; não apenas o mais perfeito acidentalmente conseguido – caso da prática de Epimeteu –, mas necessariamente perfeito. Apenas uma produção perfeita, que respeite as possibilidades ontológicas, as máximas possibilidades ontológicas da erótica poética transcendental, pode realmente produzir algo que mereça o nome de «cosmos»: o mais, qualquer seja, será sempre um falso cosmos, pois será um cosmos imperfeito.

É este desejo de perfeição que move Prometeu. Mas é, também, este mesmo desejo de perfeição que move Platão, encontrando-se quer nas suas propostas cosmológicas de teor mais racional, quer nas de teor mais mítico. É, ainda, este mesmo desejo de completude cosmológica que transparece no desenho lógico da «polis» traçado na *Politeia*, em que se percebe que só há mesmo «polis» se houver uma harmonia perfeita, um perfeito cosmos político, em que todos os «microcosmoi», que são todos e cada indivíduo humano, possam ser o melhor possível de si mesmos, em necessária compossibilidade, nisso análoga à de todos os outros co-presentes.

Não, admira, assim, a recomposição platónica do mito de Prometeu, fazendo ressaltar o papel soteriológico da prática deste deuterotitã. Há muito do mestre Sócrates de Atenas nesta figura reconstruída de Prometeu: a salvação





da humanidade é uma missão que vale a pena, em que vale a pena arriscar a própria vida.

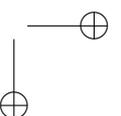
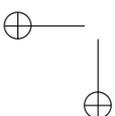
Neste mito, Platão percebe bem que o ser humano é uma realidade complexa de materialidade terrena e forma divina. Tal quer dizer que o ser humano tem, logo à partida de seu ser, uma parte de divindade, impossível de anular, pois a sua forma própria¹¹ é de origem divina: são os deuses, não outra coisa qualquer, isso que dá a forma aos mortais, logo, também aos seres humanos. Assim, e logo desde o primeiro momento da humana existência, há uma parte humana propriamente de origem divina, isto é, há imediatamente uma parte humana que é divina, pois não é possível dissociar absolutamente o poieta do poietia: a concretude da prática poiética fica, para a longevidade do poietia, no poietia.

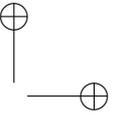
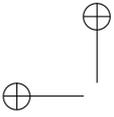
Assim sendo, não é verdade que haja uma separação total entre o que é próprio dos deuses e o que é próprio dos seres humanos: estes, também pela pragmática incoativa dos deuses neles, são parte divinos. Assim, quando Prometeu vai junto do lar dos deuses para nele buscar o, então, insubstituível omni-plasmador fogo não está a fazer mais do que ser fiel à herança que é própria dos seres humanos, a da sua matriciação formal pelos deuses. Ora, que é que é mais capaz de formalização, por via da sua capacidade metamórfica, do que o fogo?

Se o erro que impossibilita a realização da promessa de possibilidade para os seres humanos é etiologicamente um erro divino, como não ir ao centro do divino, desse mesmo divino que errou, buscar a única coisa, o único instrumento, o único meio que pode, ainda de forma divina, porque é propriamente divino, salvar a possibilidade sem a qual não se pode realizar tal promessa de ser?

Que mais poderia o, assim ainda mais sábio, Prometeu fazer? Abandonar a humanidade, em sua possibilidade própria, por causa de um erro não da

¹¹ Mas, a seguir-se esta estratégia ontológica dos mitos fundadores, sendo a terra também divina, a própria matricialidade segundo a terra também seria divina, o que faria dos mortais divinos segundo a forma e a matéria. No entanto, se atentarmos ao desígnio soteriológico de Platão, isso para que aponta, de forma já lógico-racional, é precisamente para a figura do sábio, de algum modo o ser humano que se eleva a um estatuto próximo do da divindade: tanto se deixa penetrar pelos raios de sol, que, nessa penetração, se funde com o sol que o toca, com o bem que o penetra e move («mythos» da caverna, início do «Livro VII» da *Politeia*, 514a-517c).





humanidade, mas dos deuses? Como podem os mesmos deuses que posteriormente irão condenar Prometeu não perceber isto?

A hipótese de os deuses ignorarem as possibilidades em termos de consequências das suas próprias decisões e do que delas derivou, logo, também das consequências da intervenção de Prometeu, não faz qualquer sentido. Assim sendo, o castigo dado a Prometeu assume foros de traição e de abandono de um par de Titãs que nada mais fez do que executar o melhor possível – não apenas o melhor que lhes era possível individualmente, mas o melhor cosmologicamente possível – uma tarefa que talvez nunca devesse ser-lhes cometida.

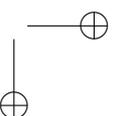
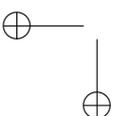
Que outra razão poderá haver para esta atitude dos deuses?

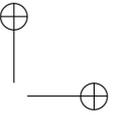
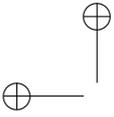
Note-se que Prometeu é castigado por causa da sua prática supostamente anti-cósmica, ao misturar o próprio dos deuses com o próprio dos seres humanos. Mas é precisamente esta razão que não pode colher, pois a origem profunda do erro de Epimeteu e da consequente tentativa correctiva de seu irmão reside nos próprios deuses, que escolheram não ser eles a terminar a tarefa de produção dos mortais, que começaram, adjudicando-a a outros, menos capacitados para tal realização.

O que parece haver é a transferência para Prometeu da mais funda responsabilidade pelo desequilíbrio cosmológico introduzido no fim de todo este processo produtor de mortais. Na sua brevidade, o relato platónico, que não se preocupa com o facto do castigo de Prometeu, apresenta o momento não da transferência de responsabilidade culposa dos deuses para Prometeu, mas o momento em que os deuses transferem o labor produtor dos mortais de si próprios para os deuterotitãs.

O castigo que os deuses decretam relativamente ao irmão sábio mais não faz do que mascarar a responsabilidade dos absentistas deuses. Assim se transformou em acusação de perversa «hybris» o que mais não é do que a única solução possível para que a humanidade tivesse futuro.

Ora, a iniciativa salvífica de Prometeu obedece a uma lógica que entronca necessariamente na lógica produtora inicial dos mortais, que a completa da única forma possível para que a tarefa iniciada e não levada a bom porto possa ser redimida. Se os mortais são compostos a partir de terra e de fogo, se ficam incompletos não pelo seu lado material-estático, mas pelo seu lado formal-dinâmico, não é de terra, mas de fogo que necessitam. E se o fogo, que os pode libertar do falhanço divino, representa a plasticidade ergonómica total, então





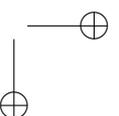
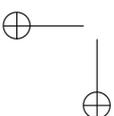
nada senão o próprio fogo divino pode fornecer esta possibilidade plástica, esta necessária dinâmica essencial e substantiva. Prometeu mais não faz do que ir buscar, precisamente onde estava, o elemento necessário em falta.

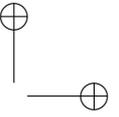
Aqui, não há qualquer escolha possível, uma vez percebida a alternativa: ou se salva a humanidade em sua incoativa possibilidade ou não. Presente a possibilidade da escolha e optando pela solução positiva, decidido a salvar a humanidade, o mais decorre mecanicamente: para salvar a humanidade há que ir buscar o necessário fogo. Assim, ao decidir salvar a humanidade, Prometeu decidiu o seu próprio futuro consequente: deste novo ponto de vista, não foram os deuses que o condenaram, foi ele próprio quem a si mesmo se condenou ao decidir salvar a humanidade. Quando é libertado do caucasiano suplício, tal significa que lhe é superiormente reconhecida a prudência que praticou ao ter salvo a humanidade, independentemente do modo usado: a libertação de Prometeu significa o reconhecimento cósmico da bondade do ser humano, e do seu direito à habitação no seio do cosmos. Doloroso direito.

Há que salientar, ainda, que este mito platónico explica a razão da riqueza multiforme da presença dos mortais no seio do cosmos: os mortais são produto da mistura de tudo o que se pode combinar com terra e fogo. Esta mistura não é restringida por Platão: não há, no texto, qualquer limitação assinalada à combinatória das misturas. Apenas a prudência dos deuses encarregues da produção dos mortais ditará exactamente que tipos, que paradigmas de mortais surgirão. A combinatória possível é imensa, virtualmente infinita. Muitas das combinações em sua possibilidade serão incompatíveis com a presença cósmica: serão estas a exacta definição de monstro.

Ora, aos deuses não se lhes pede que produzam monstros, mas entidades, sim mortais, mas cosmicamente informadas, isto é, integradas na lógica do cosmos, logicamente cósmicas, o que os monstros não são, por definição. *O falhanço na produção do ser humano implica a produção de um monstro.* É por ser um monstro, neste sentido, que o ser humano não tem «topos» possível no cosmos. É para que este monstro deixe de o ser que Prometeu vai buscar o fogo; é este fogo que anula a monstruosidade humana.

Mas esta breve passagem do mito aporta ainda um outro elemento muito importante: a mistura possível é virtualmente riquíssima. Tal implica que o cosmos aqui retratado possua uma riqueza ontológica muito grande, pois tudo o que pode ser produzido a partir dos elementos evocados é algo de muito vasto e rico em seu pormenor possível. Se bem que, no seu todo, o mito nos dê





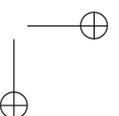
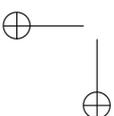
uma noção de que os mortais produzidos são em número finito (também não se vê racionalmente como poderiam ser infinitos: de onde proviria a matéria necessária e como terminar o acto de sua produção?), também nos dá a noção de que a sua variedade não é diminuta. No fundo, pretende-se justificar o surgimento de toda a variedade então conhecida, que já era muito rica, bem como a especificidade da diferença humana.

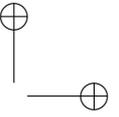
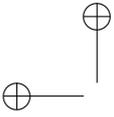
Há, no entanto, uma notável precisão: é que, se o número de entes e de modos típicos dos entes (as “espécies”) é muito grande, o número das qualidades está antecipadamente demarcado, o que faz todo o sentido, pois não é pensável que possa haver uma quantidade infinita de qualidades, pois a própria realidade cósmica é, neste ambiente cultural geral, finita.

Se bem que o lugar próprio da fabricação dos mortais fosse o interior da terra, o destino destes, presente a ameaça que pesou sobre os primeiros entes gerados por Gaia e Úrano, não consistia em permanecer encerrados na terra, mas em ser trazidos para a luz, «phos» (320d). Se o lugar primeiro da outorga da possibilidade ontológica para os mortais é o útero terrestre, o seu lugar próprio de estadia é a abertura iluminada acima da terra, no lugar de entre terra e céu, em que a relação não se faz por imersão numa mesma massa uterina, produtora, mas opressiva por demasiada proximidade ontológica de tudo a tudo, antes por contacto à distância, cujo sentido é dado em sua melhor expressão como contacto segundo a visão, visão que capta, que apreende, mas que o faz, que tem de o fazer ou não o pode mesmo fazer, à distância, isto é, salvaguardando o espaço ontológico medial, símbolo da não confusão entitária.

Ora, a visão necessita, precisamente porque implica um espaço medial, de um meio qualquer que preencha o vazio absoluto de tal distância e esse meio necessário é a subtil luz. Luz que Platão tanto amava. O lugar próprio dos mortais, isto é, o lugar próprio dos vivos que não possuem a vida necessariamente, pelo que a não possuem para sempre, é no meio da luz, tendo a luz como meio de relação.

O cosmos da luz é o cosmos do recorte ontológico, permitido unicamente porque nada mais há a mediar a relação entre entes do que a subtileza da luz. É óbvio que se trata não de uma relação material, que, essa, está dada na comum matriciação terrena e assume, no lugar da luz, toda a forma relacional que transcende a relação luminosa, mas de uma relação lógica, isto é, segundo





formas de «logos», isso de activo que distingue os vivos, todos, mesmo os deuses, dos não vivos.

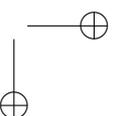
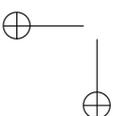
É por participarem deste mesmo fundamental «logos» que os vivos mortais são parentes dos deuses. É este mesmo «logos» – esta mesma luz – que a centelha de fogo retirado ao lar dos deuses por Prometeu simboliza.¹²

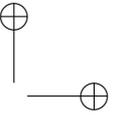
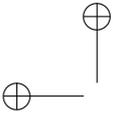
Mas é também esta mesma luz, este mesmo «logos», que se encontram derramados nos vários dons, nas várias qualidades (tradução das Belles Lettres), nos vários equipamentos (tradução da Loeb), nas várias «dynaméis» (segundo o original, 320d), isso com que os diferentes seres são dotados. Sem este *dote dinâmico*, de literal potencialidade, de possibilidade, os diferentes entes seriam o quê? Seriam o mesmo, analogamente, que o ser humano sem dote que encontramos no final do trabalho atabalhoado realizado por Epimeteu: seriam reais nulidades, pois nada poderiam fazer. Seriam inertes, inertes potencialidades de potencialidades: um poder ser geral, sem qualquer concretização de como poder ser. *Este como poder ser é precisamente a dinâmica detalhada dos dotes.*

Ora, esta dinâmica detalhada dos dotes não decorre imediatamente do que cada ente é como pura possibilidade de ser: há que, a esta pura possibilidade, acrescentar uma *capacidade própria*, definida, de actualização. É isto que é o dote dinâmico próprio de cada ente. É a distribuição destes dotes por estes seres que vai ser o trabalho que os deuses vão entregar, em anti-cairótico momento, aos irmãos Prometeu e Epimeteu.

Os diferentes mortais, antes de poderem ser postos no lugar da luz, isto é, antes de serem postos no lugar da sua futura determinabilidade directamente independente do labor dos deuses, ou seja, aí, onde vão poder ter algo que é analogável a uma capacidade de liberdade, têm de ser dotados com capacidades ontológicas próprias, pois são estas mesmas capacidades que lhes vão permitir esta possibilidade de diferenciação própria, já não directamente determinada pelos deuses. A influência dos deuses far-se-á apenas sentir quer através da necessária permanência do modo como a pragmática divina os moldou no seio da terra quer através do modo como a atribuição dos dotes prévios

¹² Sublinhe-se que Prometeu não «roubou o fogo dos deuses» ou «aos deuses», assim os privando do fogo, mas transportou um elemento ígneo activo desde a lareira divina até ao sítio dos seres humanos. O fogo, qualquer seja, ou se aliena como um todo ou, então, apenas *se partilha*: é a forma que esta partilha assume que varia e pode ser impugnada, como o foi no caso em apreço.





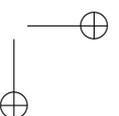
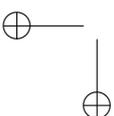
à entrada no lugar da luz for feita. É nesta segunda parte da preparação dos mortais que a prática dos irmãos irá ser determinante. Quanto ao mais, após estas duas fases preparatórias, os mortais serão deixados a si próprios, não num total abandono, mas acompanhados transcendentemente pela marca da pragmática dos primeiros deuses e dos irmãos Prometeu e Epimeteu.

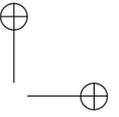
Nas breves, mas riquíssimas palavras de Platão, temos implícitas uma teoria da providencialidade, uma teoria da relativa autonomia dos mortais, compossível com aquela providencialidade, e uma teoria da evolução dos mortais.

Podemos, então, perceber que a relação dos mortais com os seus produtores e a prática pragmática destes junto deles não é algo de accidental – em sentido aristotélico –, mas algo de substancial, pois quer o primeiro trabalho de moldagem no seio da terra quer o posterior trabalho dos irmãos não vai ter uma influência meramente ancilar, accidental, mas será determinante quanto às possibilidades de desenvolvimento de tais novos entes, assim que sejam postos no lugar da luz, onde isso que são os seus dotes essenciais e substanciais próprios vai ser determinante no que é a sua possibilidade de acto próprio. Se o pormenor da prática de cada mortal vai ser dependente de uma inter-relação logicamente potencialmente infinita e realmente imensa, já a estrutura ontológica que suporta tal inter-relacionalidade depende apenas da pragmática divina e dos irmãos, pelo que, se o pormenor é incalculável na lógica da sua possível infinitude, pelo que cada possível estádio geral não é antecipável como um todo, sabe-se que, à partida, há estádios que são possíveis e outros que o não são, pois, dependendo da estrutura ontológica, há coisas que se podem fazer, absolutamente, outras que não se podem fazer, absolutamente.

O que a dupla pragmática inicial que moldou os mortais implica é o estabelecimento de linhas possíveis de prática, que são tais e não outras, que moldarão para sempre toda a evolução agencial dos mesmos mortais. A principal é mesmo a que determina a mortalidade. Mas o que fica dito para a mortalidade como forma estrutural serve analogicamente para todas as outras possíveis linhas fundamentais, que são exactamente o que são e não podem ser de outro modo.

É o sentido da necessidade estrutural ontológica que aqui está dado, a velha «anagke», agora pensada como forma estrutural da forma ontológica própria de cada mortal: a necessidade passa de uma forma mítica de destinação com características mágicas, a uma forma ontológica estrutural própria de





cada tipo de mortais, que são o que são e são o que podem ser e mais nada, pois a sua forma estrutural, a sua dotação geral, assim o determina.

A necessidade marca o limite ontológico absoluto da possibilidade de ser para cada tipo de mortais.

É o nascimento da noção de espécie: o dote marca a possibilidade limite da espécie. Este modo de espécie é necessariamente fixo.

Assim, o trabalho de distribuição de dotes consignado pelos deuses a Prometeu e a Epimeteu (320d) equivale à produção e fixação das espécies viventes, mas mortais, que serão postas na zona cósmica onde está presente a luz. Com a conclusão do trabalho dos irmãos, ficará pronta toda uma nova forma prototípica de natureza: a própria dos mortais. Mas será que esta é uma nova forma de natureza ou é nada mais do que a própria natureza, pois o que havia antes do surgimento dos mortais, se bem que possuidor de movimento, dado pela erótica fundamental do Caos em processo de transformação, não era mortal?

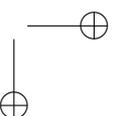
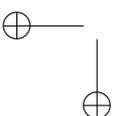
As anteriores gerações não eram gerações de mortais, de seres condenados, desde o seu primeiro acto, a deixar de ter acto, mais cedo ou mais tarde. Então, o que havia antes do surgimento das novas gerações, cujo aprontamento ontológico foi confiado a Prometeu e a Epimeteu, eram gerações fundamentalmente diferentes, pois, se bem que possuindo um início e um movimento próprios, não possuíam fim assinalado ou assinalável para tal movimento. E é esta a matriz formal essencial e substancial da imortalidade.

Antes dos mortais, havia, assim, um brotar absoluto – o nascimento (a «geração» em seu sentido primeiro de passagem de uma forma relativa de não-ser a uma forma relativa de ser, mas absoluta no ser relativo que é) – e o movimento subsequente, movimento inamovível, em absoluto.

É apenas com o surgimento dos entes trabalhados pelos irmãos que passa a haver uma verdadeira natureza, com nascimento, movimento próprio a partir do nascimento, e cessação de movimento, na forma de morte, de possível aniquilação ou de transformação substancial.

A natureza, sendo o lugar próprio da possibilidade de vida para os mortais, é também a sua condenação à morte.

Cada ente, assim natural, tem uma realidade própria efémera, quando comparada com a realidade de dias sem fim dos deuses. Cada ente, em sua realidade individual, não pode subsistir mais do que o que lhe é permitido





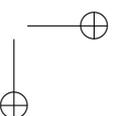
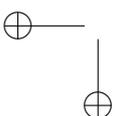
por uma dotação de *possibilidade de movimento finita*. Em si mesmo e por si mesmo, não pode aspirar a qualquer forma de perenidade.

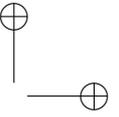
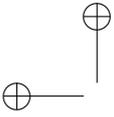
É nesta imperenidade estrutural que se enxerta o dote próprio de cada indivíduo, mas, por meio de cada indivíduo, em cada um de seus tipos gerais, isto é, nas espécies. O labor de dotação que é solicitado pelos deuses aos irmãos serve duas funções fundamentais relacionadas com a sua finitude, mortalidade e possibilidade de prolongamento real de sua limitada ontologia.

A primeira função diz respeito à simples possibilidade de manutenção do mesmo movimento finito com que se é inicialmente dotado e que não é mágico, isto é, não é possível sem mediações: a possibilidade de se ser, para qualquer ente, também para os mortais, implica que nele existam condições próprias que permitam precisamente ser. Para os imortais, o movimento próprio carrega consigo todas as necessárias capacidades, sem o que não poderiam ser imortais. Mas, para os mortais, inicialmente, a única riqueza ontológica que são é constituída pelo que os deuses neles puseram ainda no interior da terra (320d), que corresponde à sua forma paradigmática específica como possibilidade pura, mas a nada mais. Possuem forma matricial, mas não possuem instrumentos que sirvam essa mesma forma em sua possibilidade de movimento. Esses instrumentos são isso que lhes vai ser distribuído por Prometeu e Epimeteu. São estes instrumentos as mediações que permitem que a possibilidade de movimento posta pelos deuses nos mortais se possa desenvolver.

Como o texto claramente manifesta, a cada tipo de seres, servindo precisamente essa mesma tipologia, como possibilidade própria de ser, correspondem determinados dotes, que são exactamente esses e não outros quaisquer, sem confusão, sem falha. Confusão ou falha significam imediatamente que tais seres puramente possíveis pela sua forma não são efectivamente possíveis, pois nada mais são do que uma forma, isto é, uma coisa meramente lógica e metafísica, sem dimensão outra qualquer: não podem, assim, fazer parte do cosmos, pois, nele, não existem coisas que sejam apenas formais.¹³ É o dote próprio que permite à forma como possibilidade ontológica o movimento também próprio que constitui a sua natureza em acto. Sem estes meios, assim,

¹³ Note-se que a pura formalidade, o Bem, em Platão, não é cósmica, mas hiper ou transcósmica. O cosmos começa com a ideia, que é imaterial, mas que não é puramente formal, não ao modo do Bem, pois é, já, dependentemente relacional, o que o Bem não é. Tal faz dela um meio, isto é, algo que incorpora a mesma possibilidade da materialidade que vai informar.





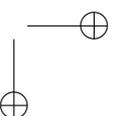
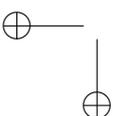
naturais, a possibilidade ontológica de cada tipo de mortais nunca passará de pura possibilidade.

Ora, é, após a prática menos inteligente de Epimeteu, esta a situação com que Prometeu se depara no que diz respeito aos seres humanos: como não sobrou o que distribuir como próprio dos seres humanos, estes não possuem qualquer maneira de passar de simples possibilidades, imersas no escuro seio da terra, a realidades emersas na e para a luz. É esta situação, *que anula a possibilidade ontológica própria dos seres humanos*, que Prometeu vai ter de modificar, encontrando para os seres humanos, para que possam ser, um qualquer dote que possibilite que possam vir a ter realidade à luz. No trabalho de Prometeu, como posto neste mito, há um evidente paralelo com esse outro «mythos», o da caverna, da *Politeia*, no que diz respeito à necessidade de capacitação do ser humano com os meios que lhe permitam emergir das trevas para a luz.

O erro que Prometeu vai ter de emendar, se se quiser que os mortais humanos possam ver cumprida a promessa que na sua possibilidade própria os deuses puseram, é, assim, não apenas um erro de mera precipitação de uma entidade divinamente débil e de pouca inteligência, Epimeteu, mas um erro cósmico. Cósmico, pois as suas consequências incidirão sobre a grandeza propriamente cósmica do cosmos, mas também cósmico, pois foram as próprias forças entitárias e supostamente orto-entitárias, orto-entificadoras do cosmos que falharam, não apenas directamente em e por meio de Epimeteu, mas, sobretudo, indirectamente, quer no consentimento dado por Prometeu ao labor desacompanhado de seu não-muito-inteligente irmão, quer na transferência de missão a que os deuses que primeiro moldaram os mortais procederam, quando, em vez de levarem a bom porto a tarefa de produzir os mortais, resolveram adjudicar a parte final da mesma pragmática aos irmãos.

Ora, o que toda esta equívoca prática promoveu foi um atentado contra a cosmicidade do cosmos: por via do abandono dos deuses e por via da falta de prudência de Prometeu, Epimeteu introduziu desordem no cosmos, desordem que nunca será eliminada, se bem que alguns dos seus efeitos possam ser mitigados. É no sentido desta mitigação que ira ser realizada a acção intencionalmente correctiva de Prometeu.

Mas a desordem nunca é totalmente eliminável, pelo que a sua presença marca para sempre o cosmos: por melhor que seja a tentativa de Prometeu, nunca a emenda será totalmente coincidente com o que teria sido o cosmos



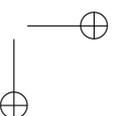
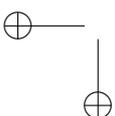


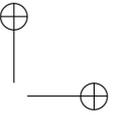
sem a introdução da desordem que procura corrigir. Assim, o que decorre dos gestos futuros de Prometeu obedece à lógica simples da dialéctica entre ordem e desordem, que existe desde que Caos se transformou em erótica Terra, primeiro momento de ordem, mas sempre em erótico diálogo com a caótica fonte. No erro de Epimeteu, persiste ainda o Eros caótico, na tentativa de correcção de Prometeu, é ainda este Eros que se manifesta, numa dualidade que acompanha sempre a existência do cosmos, lugar em que o Caos se manifesta como ordem, mas onde essa própria manifestação não pode deixar de ser habitada pela mesma força que a ergue, e esta é substancialmente caótica.

Assim, o que condena Prometeu não é a tolice do irmão, não são os deuses ofendidos, mas a mesma dinâmica erótica que dá movimento a tudo e que não pode, como absoluto desse mesmo movimento, ser absolutamente dominável, ou poderia parar (é o que Heraclito bem percebe com o seu movimento eterno, cujo absoluto é precisamente haver movimento). Para que a humanidade não fique ontologicamente imóvel ainda antes de propriamente ser, Prometeu tem de resolver a questão da sua ausência de recursos próprios. Se o não fizer, contribui para a desordem cósmica, pois parte do processo de ordenação, que dele dependera e dependia ainda, não pode ser realizada, o que implica que seja imediatamente introduzida desordem no cosmos. Se o fizer, terá de o fazer não segundo a ordem cósmica que era procurada no e pelo processo de que fora feito parte, mas através de um meio qualquer imprevisto naquela ordem, quer dizer, que provavelmente irá interferir com a ordem geral, pois não pode ser obtido senão através da utilização para um fim, que não é o próprio seu, de um meio já existente. Mas existente fora do processo de ordenação a que se encontrava vinculado.

Ora, o meio de que Prometeu se vai servir, sendo o melhor possível, dadas as circunstâncias, não faz parte integrante da dotação própria ao dispor da pragmática solicitada aos irmãos: *o fogo é património dos imortais, não dos mortais*. O lugar próprio do fogo é junto dos deuses, junto de Atena e de Hefesto, junto de Zeus, junto de seus divinos dotes de «sabedoria técnica» e política (321c-d).

Então, o que Prometeu faz é ir onde estavam os únicos tesouros que poderiam suprir o que faltava ao paradigma humano, simbolizados no fogo: o fogo é o elemento plasmador, «plastificador», «proteico», transformador, metamorfoseador, cuja posse assegura isso que transcendentemente habilitará o incompleto ser humano com uma ferramenta de possível completude, que lhe





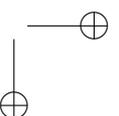
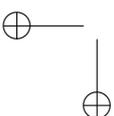
permitirá poder ascender das trevas intraterrenas de uma incompleta realidade à luz de uma completude, agora já não ontologicamente estática por via dos dotes com que foi munido, mas dinâmica, pois o dote substituto é algo de puramente potenciador de soluções, isto é, algo cuja potência é a possibilidade de se adaptar a qualquer nova circunstância, moldando-a à necessidade humana, como o fogo molda qualquer coisa à forma do cadinho em que aquece qualquer substância.

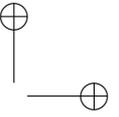
No entanto, Platão não se limita a falar do fogo nesta sua versão do mito: com o símbolo, é dada a realidade de que é símbolo, pois, o furto salvífico não se limita ao fogo, cuja utilidade não é mágica, mas necessita de uma arte própria de bom uso. Com o fogo, é furtada a «sophia» (321d: «sophian») que permite o bom uso do fogo. São as «artes», sábias artes, de Atena e de Hefesto que são também furtadas e dadas aos seres humanos para que possam ser. Estas artes são universalmente conhecidas: as de Hefesto são obviamente conexas de forma directa ao uso do fogo. O deus da forja, o deus da continuidade imediata da metamorfose, à luz do dia, do labor antigo da Terra como primeira forjadora (a foice com que se castrou Úrano), é esse que detém o poder metamorfoseador da matéria e das formas que a condicionam em novas formas, que vão desde os artefactos guerreiros dos deuses, às suas resplandecentes jóias. É com esta arte – esta ciência, também – que o ser humano pode dominar o fogo, isto é, usá-lo para a promoção da sua possibilidade, pois apenas a dinâmica do fogo e a cinética do seu uso podem dar ao ser humano isso que lhe falta por inépcia de Epimeteu. A relação dos dotes divinos com o fogo é evidente.

Mas que dizer dos dotes diamantinos de Atena? Que relação têm com o fogo? É notável que Platão não invoque os dotes fogosos de Afrodite, aliás, oficialmente próxima de Hefesto, dado que era sua mulher, mas os de Atena.

De que fogo é a jovem virgem, gerada e nascida por partenogése do próprio Zeus, possuidora? Que elemento plasmador, necessariamente análogo ao fogo, é o seu? E que bem representa para o ser humano?

A intuição platónica é muito subtil e diz sobremaneira da sua preocupação soteriológica, que também atribui a Prometeu («soterian», 321c) na sua relação com os seres humanos: é que o mesmo fogo que aquece o mais duro metal e permite que uma nova forma lhe seja posta ou imposta, não se limita a aquecer, mas também, enquanto aquece, *ilumina*. Esta mesma luminosidade do fogo pode ser encontrada, como elemento fundamental, no interior da caverna





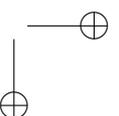
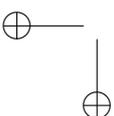
da sua Alegoria do «Livro VII», da *República*. Quer no mito de Prometeu quer na «alegoria da caverna» este fogo e a luz da sua chama significam a possibilidade de ver, isto é, o absoluto da inteligibilidade do real, mesmo no âmago da caverna, mesmo para o mais desmunido dos seres humanos (que encontramos também na caverna).

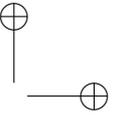
Então, é a luz da chama do fogo que é associável à arte, à sabedoria própria de Atena, que, e não é por mera coincidência, é a exacta deusa da sabedoria. Assim, aquilo com que o furto da «sophia» de Atena contribui para a salvação da possibilidade de ser da humanidade é a plástica inteligência, a capacidade lógica, que, associada à capacidade plasmadora de Hefesto, suprem o melhor possível, nesta fase da evolução da substância narrativa do mito ontogerador dos mortais, a própria possibilidade ontológica dos seres humanos.

Não se trata, pois, apenas de dotar os seres humanos com capacidade técnica, num sentido mecânico ou funcionalista, mas de dotar os seres humanos com a possibilidade de se inserirem na possível harmonia cósmica integrante dos mortais com algo que substitua eficazmente a total ausência de dotes naturais próprios, para sempre perdidos. O que Prometeu retirou parcialmente do «oikema» (321d) dos deuses foi isso que complementa a natureza mortal da humanidade como o que permite a sua existência mundana, num mundo que já não contava naturalmente com eles, e que é a *cultura, na forma da adaptabilidade e adaptação da inteligência humana à variabilidade ontológica ambiente geral*.

Então, é isto que passa, assim, a constituir o próprio da humanidade, o seu definidor irreduzível, o seu «logos». Não admira, pois que, muito antes de Platão, já o velho Heraclito tivesse feito uma aproximação tão grande entre o físico fogo e o metafísico «Logos». A filosofia mais não é do que a chama que em cada idiótico ser humano ascende até ao fogo sagrado do «Logos» transcendente.

Encontramos neste mito aqui em estudo isso que vai ser a matriz metafísica, ética e política fundamental do pensamento platónico, mas também de Aristóteles e de toda a tradição que sobre estes dois grandes clássicos se constrói: *o binómio carência ontológica-potência ontológica*. É esta descoberta ou fixação nocional-conceptual desta descoberta – pois a presença desta intuição já se manifesta no próprio pensamento mítico helénico, bem como no pensamento chamado pré-socrático, de uma forma não claramente conceptualizada – que constitui a matriz filosófica da filosofia platónica: toda a realidade mun-





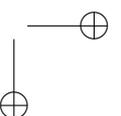
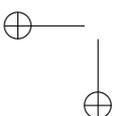
dana, isto é, toda a que não é imediatamente da ordem da pura ideia como matriz metafísica de possibilidade ou da ordem hiper-ideal do Bem é constituída por uma dimensão de positividade ontológica, que é, no que é, algo de irreduzível – mesmo a qualquer ideia – e por uma dimensão de não-positividade, de carência. Mas esta carência é, enquanto aquela mesma positividade está presente, sempre passível de ser colmatada por meio do que há de possibilidade na positividade ontológica presente. Esta positividade ontológica, que é actual, mesmo no que à possibilidade diz respeito, é a presença imediata da ideia nisso que é e a presença mediata do bem, através da ideia, nisso que é. De um modo geral, encontra-se aqui o posterior esquema aristotélico matéria-forma, acto-potência e tudo o que em termos futuros se lhe associa.

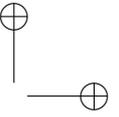
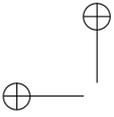
Ora, o modo medial de relação entre Bem, ideias e entes mundanos, que Platão explora, com técnica mais propriamente filosófica em outros textos, como, por exemplo, no *Sofista* e no *Parménides*, encontra no mito em análise uma formulação narrativa que, não possuindo o mesmo tipo de rigor demonstrativo das anteriores, possui uma delicada capacidade de sugestão de tipo analógico, que abre o espírito à relação entre isso que se observa no mundo e a sua história ontológica sensivelmente inaparente.

Assim, a narrativa mítica entra num momento, longo na economia do breve texto, propriamente técnico, em que a arte e o saber-fazer pragmático são de uma importância crucial: dado o modo como os entes mortais são produzidos (criados, em sua absoluta diferença), há que os dotar tecnicamente com as potências necessárias, absolutamente necessárias – passe a redundância – para que, simplesmente, possam, repetimos, em absoluto, ser. Tal implica – e todo o mito revolve em torno desta implicação – que *sem um estrito rigor técnico na atribuição dos dotes de capacitação ontológica para ser, os possíveis seres passam a impossíveis seres*.

Assim sendo, todo o possível sucesso, mesmo depois de um trabalho anterior que nada diz que não seja perfeito, depende da arte/técnica de Epimeteu. Este ponto é essencial.

Ora, segundo a narrativa, o trabalho de dotação feito por Epimeteu é *genericamente bom* e segue o que deve seguir, isto é, labora segundo o «logos» próprio da natureza própria de cada «genos» (321), de modo a que todos possam subsistir como tais, sem que qualquer deles seja aniquilado (321). *Logicamente*, pois, distribui equilibradamente os dotes: a uns dá a força sem a velocidade, porque a força lhes basta; a outros, aos mais fracos, outorga a rapi-





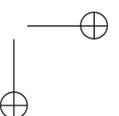
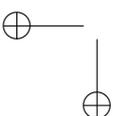
dez, seu equilibrado substituto; a outros, asas, para que possam voar, residindo nisso a sua força; e, assim por diante, defendendo os géneros da destruição recíproca (320d-321). Após assegurar esta potência vital, dedica-se a defender os mesmos géneros das possíveis inclemências ambientes não biológicas, do clima, do tempo atmosférico, das intempéries que vêm de Zeus» (321).

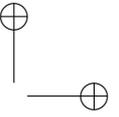
Mas o sentido propriamente providencial desta dotação não termina nesta formação própria dos entes genericamente entendidos, o seu próprio sustento é matriciado de uma forma também lógica, de modo a que, por meio da *diferenciação trófica*, possa ser assegurada a *abundância relativa de alimento*, orientada género a género: o carácter lógico desta medida entende-se facilmente por redução ao absurdo, se se pensar o que seria se, depois de todo o trabalho de produção de tais entes, todos se alimentassem de uma mesma coisa, que, neste ambiente ontológico mundano de finitude, tem de ser sempre finita. Simbólica, mas também biologicamente, a variação trófica dos vários géneros marca quer o sentido de finitude do alimento mundano quer a sua potenciação através da diferenciação de objectos de apetite.

Neste momento da nossa reflexão, há que deixar claro que o pormenor desta narração, por exemplo, ao diferenciar herbívoros de carnívoros por razões de possibilidade de sobrevivência genérica, dá início ao que é já verdadeiramente uma *formal teoria da evolução*, questão que aqui não será desenvolvida, mas que aqui tem de ser relevada.

Também a fertilidade e capacidade geradora real de posteridade é tratada, havendo uma necessária diferenciação/especialização, de modo que logicamente segue as características ontológicas de cada género que já anteriormente tinham servido de guia lógico à anterior distribuição dos dotes: assim, os que mais perigam, mas que também têm uma menor massa são os que mais férteis são. Imagine-se os ratinhos do campo com fertilidade de elefantes e estes com fertilidade de ratinhos de campo e perceber-se-á o que seria o retorno do velho Caos ao lugar lógico da ordem cósmica. Ora, é precisamente a luta agónica contra a possibilidade de retorno de Caos que obriga a que, por exemplo, a fertilidade dos mais fracos tenha de necessariamente ser maior do que a dos mais fortes.

Um leitor que desconheça previamente a história dos irmãos pensará: «mas onde está o erro no meio de tudo isto?». E pensará bem, pois, até agora, parece não haver erro algum: tudo parece estar conforme à necessária lógica





cósmica que tudo deve informar para que o cosmos possa continuar a ser cosmos mesmo com a presença dos novos habitantes em si, os mortais.

Mas diz o mito, também o narrado por Platão, que algo de incorrecto tecnicamente ocorreu: chegado o momento, último, de atribuir ao «genos» humano os seus dotes próprios, na reserva dos dotes já não havia dote algum, todos tinham sido já entregues, mesmo os que permitiriam a necessária conformação ontológica do género humano: por esta razão, como já foi percebido, este mesmo género torna-se ontologicamente impossível, a menos que se encontre uma qualquer forma substitutiva que cumpra os mesmos requisitos onto-formadores e onto-possibilitadores transportados pelos seus dotes, mal distribuídos porque dados a outros quaisquer.

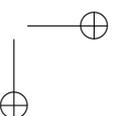
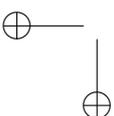
Se houve um género ou até mais do que um que foi sobre-dotado com dotes que deveriam pertencer aos seres humanos, tal constitui já algo como uma «hybris» anti-cósmica, cujas repercussões apenas a evolução da actividade relacional do cosmos poderá revelar mediante esse mesmo desenvolvimento cinético de tal indevida potência. Há um erro matricial, que terá consequências, mas tal não inviabiliza imediatamente os géneros em que se encontra tal erro. Mais tarde se verá.

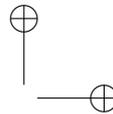
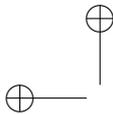
Mas o erro inviabiliza imediatamente a realização da possibilidade própria dos seres humanos: têm a genérica pura possibilidade, mas não vão poder ter realidade porque lhes faltam as mediações necessárias para que possam ser efectivamente em ambiente mundano. Todos os mortais têm a sua possibilidade realizada mundanamente, menos os mortais humanos.

O possível cosmos, em sua possível perfeição cósmica, não é já possível: é esta a importância do erro técnico de Epimeteu.

Epimeteu impossibilita a realização potencial perfeita do cosmos. Epimeteu assume o papel do temido e odiado Caos, sem que tenha o poder ou a grandeza teúrgica deste. É objecto de ódio e não tem como se defender, pois não é o poderoso Caos, que pode tudo resolver com uma sua qualquer comoção desde o fundo do real de que é o remoto pai.

Epimeteu é a figura paradigmática do impotente, mas do impotente onto-cosmogónico, onto-cosmológico: é precisamente o paradigma do onto-caotizador. O seu erro não pode persistir durante muito tempo, pois é a ameaça da incompletude cósmica, isto é, o «poros» por onde o temido Caos pode penetrar para reclamar uma realidade que já foi sua e que pode querer retomar porque sente nela a mesma caoticidade em vias de instalação.





Algo tem de ser feito.

Este algo vai ser competência do outro irmão, o ponderado, o que representa o lado lógico-cósmico do mesmo cosmos em seu estado incoativo, representando, também, por causa da prática que junto da humanidade vai ter, o lado lógico-cósmico presente na humanidade, se bem que presente por meio de um acto de salvação cósmica extremo, que é visto por todos os outros deuses como algo de anti-cósmico, daí derivando o castigo atribuído a Prometeu, finalmente cancelado aquando da sua libertação do martírio caucasiano.

Que faz, então Prometeu?

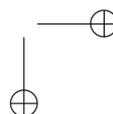
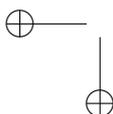
Segundo o texto platónico, Prometeu, perante tal situação aparentemente aporética, decide, a fim de salvar («soterian», 321c) o ser humano («anthropo», 321c), furtar («kleptei», 321d) a sabedoria artística/técnica («entekhnon sophia», 321d) e o fogo («puri», 321d) de Hefesto e de Atena. O fogo é necessário para que aquela sabedoria artística/técnica possa ser adquirida, isto é, sem tal elemento omni-plasmador, não é possível a aquisição da sabedoria artística/técnica por parte de qualquer ente, especialmente o mortal.

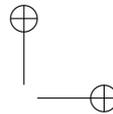
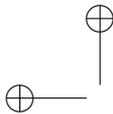
Assim, quer o furto do fogo quer o furto da «sophia» artístico-técnica não são, de modo algum, fruto de um arbítrio delirante, alógico ou mesmo caprichoso de Prometeu, mas de uma necessidade *ontocosmológica*: sem este furto, qual poderia ser o outro meio de colmatar a imprudência, isto é, a falta de «sophia» técnica de seu irmão?

Quem critica apressadamente Prometeu tem de poder apresentar qual a outra, qualquer, alternativa positiva que viabilize a realidade da humanidade e que anule a sua aniquilação por ser impossível realizar a sua possibilidade. Onde está a proposta destes? Então, como pode o impotente criticar o potente?

Platão parece ter bem compreendido esta situação, em que Prometeu não quis ser mais um impotente perante a necessidade de salvação da nascente humanidade, resolvendo agir e agir do único modo que a sua inteligência lhe permitiu, situada, mas cairoticamente, discernir.

Mas o que é mais notável quer na narrativa platónica quer nas tradicionais é que, com desagrado dos deuses pelo meio utilizado ou não, com castigo de Prometeu ou não, *a humanidade foi salva* em sua possibilidade. E é isso que conta. A última, mas necessária possibilidade de «genos» do cosmos foi salva, realizou-se no seio do mesmo cosmos, ajudando a salvar o cosmos. Nada mais relevante do que isto. E esta relevância, passado o tempo memorial da divina vingança, acaba por ser ratificada quando, finalmente, Prometeu é liberto.



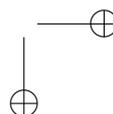
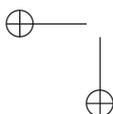


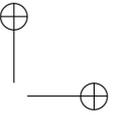
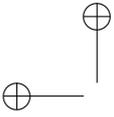
É que o trabalho de Prometeu, mesmo sendo culminado tecnicamente por um furto exercido sobre a coisa divina, aparentemente¹⁴ diminuindo esta, foi obra que culminou uma iniciativa divina, precisamente essa de produzir os novos elementos cosmológicos, os mortais. Pese embora o seu carácter anómalo, e aparentemente anti-divino, o labor de Prometeu é, ainda, o complemento necessário do labor divino geral necessário para tal nova iniciativa cosmogónica.

Assim, a visão que opõe o «fáustico» Prometeu aos deuses em benefício dos possíveis humanos carece de sentido, uma vez que *Prometeu mais não faz do que remediar o resultado de uma insensata iniciativa divina de entregar a um par divino diminuído o encargo de terminar a geração dos seres humanos*. É claro que, ao permitir que o irmão desempenhasse a tarefa da dotação sozinho, Prometeu partilha da culpa pelo erro divino. Mas o que é o menos culpado de todos, pois apenas se limitou a seguir cineticamente a dinâmica da sua pobre inteligência, é Epimeteu. Esta figura acaba por representar o que há de tolice bem intencionada em cada ser humano. Assim, Prometeu não representa, não neste mito platónico, o “espertalhão” ambicioso que rouba o fogo aos deuses para o dar aos seres humanos, como que por irracional capricho, antes o frágil sábio imprudente que procura remediar o fruto de sua imprudência através de um gesto soteriológico que funciona. E isto é o mais importante.

Não encontramos, pois, aqui, uma antecipação do lema maquiavélico segundo o qual os fins – quaisquer – justificam os meios, mas a evidência de que o mal feito por imprudência deve poder ser corrigido, ainda que de forma excessiva, todavia, dentro dos limites nómicos do cosmos ou – e isto era incontrovertivelmente evidente para Platão – não teria resultado. E resultou, a prova é que temos aí a humanidade, imperfeita, num mundo imperfeito, mas real, num mundo real, que não há que impossibilitar, mas ajudar a salvar-se. Este foi sempre o grande desígnio platónico, mesmo quando, já cansado de tanta estupidez humana, já velho, escreveu algo como *As leis*.

¹⁴ Tomemos uma qualquer chama, acendamos nela uma vela: em que é que o facto de esta vela ter sido acesa naquela chama diminui tal chama? Em nada. Absolutamente em nada. Pelo contrário, é “prolongada”, “alargada”, “difundida”, etc. Então, onde reside o mal do prolongamento da chama olímpica? Na fraqueza dos deuses, incapazes de partilhar riqueza, com medo de assim se diminuírem. Percebemos, deste modo, a razão fundamental pela qual, com as gerações socráticas, tais deuses tinham de ter definitivo ocaso.





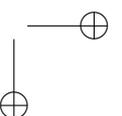
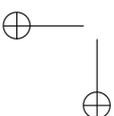
Conclusão: Prometeu herói salvador da humanidade

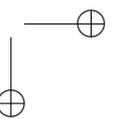
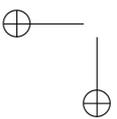
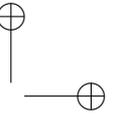
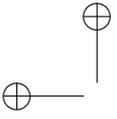
Numa breve conclusão, podemos perceber que, para o Platão que escreveu a obra *Protágoras*, Prometeu é, apesar de tudo, o herói que salvou a humanidade. A humanidade é um projecto divino: com os restantes mortais, isto é, com o restante panorama universal da vida, dos mundanos vivos – que são os que vão, mais cedo ou mais tarde, morrer – constitui parte integrante e, agora, necessária do cosmos. Este, de acordo com o decreto divino, não se encontra completo sem os viventes e sem os seres humanos. Tais entes têm, assim, de ser não apenas possíveis, mas reais, mundanamente reais. A sua não passagem de mera possibilidade a realidade implicaria, agora que estão matriciados como forma intra-cósmica necessária, que o mesmo cosmos ficasse imperfeito.

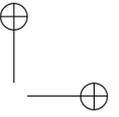
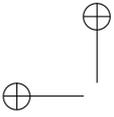
A decisão dos deuses de não acabarem eles próprios o trabalho, deixando a dotação, prévia à emergência cósmica, a cargo de outros deuses, não confiáveis, acarretou tal perigo de cósmica incompletude.

Assim, a decisão final de Prometeu, apesar de tudo a montante e a jusante, funciona como acto soteriológico não apenas da humanidade, mas do próprio cosmos em sua completude: sem este acto, não teria havido humanidade e o cosmos teria ficado incompleto.

Não merecia Prometeu, à semelhança do mestre Sócrates, ser alimentado num qualquer Pritaneu em vez de ser torturado nas montanhas do Cáucaso?







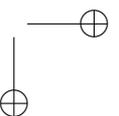
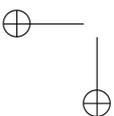
Capítulo 7

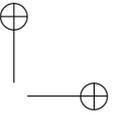
Bem-comum ou comum guerra: a guerra e a sua origem, segundo Platão, *República*, «Livro II»

«Ah, terrível guerra, espantosa mistura de glória e de imundície, de coisas miseráveis e sublimes, se os modernos líderes esclarecidos te conhecessem mais de perto os homens simples dificilmente te voltariam a ver.»¹

A guerra parece constituir uma forma de prática e pragmática próprias da humanidade desde que esta existe. Se atentarmos aos textos fundadores maiores daquelas que são consideradas as grandes tradições culturais de este e de oeste, de norte e de sul, desde o vetusto *Gilgamesh*, passando pela *Bíblia*, pelos épicos da Índia, da Grécia, mas também a um imenso número de mitos cosmogónicos, cosmológicos, antropogónicos e antropológicos de variadas culturas e civilizações, percebemos que a guerra está omnimodamente pre-

¹ Winston Spencer Churchill, citado por sua neta, Celia Sandys, na obra *Winston Churchill pela sua neta Celia Sandys*, Lisboa, Aletheia Editores S. A., 2006, p. 27. Trata-se de um extracto retirado de uma crónica publicada no jornal *Morning Post*, aquando da sua comissão de serviço durante a Guerra entre o Império Britânico e os Boers da África do Sul.





sente e parece desempenhar em todas estas criações culturais paradigmáticas um papel fundamental.

Terá razão a interpretação literalmente polemista de Heraclito que faz da guerra motor do real? Terá razão uma outra interpretação que faz desta literal polémica a raiz dialéctica do movimento que constitui o real mundano, sempre dependente da potência de ser dada na tensão entre dois necessários, mas efémeros, pólos, sempre transcendidos de graus de um avanço teleologicamente determinado por um «Logos» transcendente, que, assim, impõe a tensionalidade teleológica como realidade actual do que está sendo?

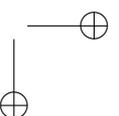
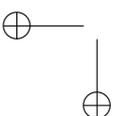
A realidade é intrinsecamente polémica?

As posições maniqueias várias imediatamente impõem a guerra entre contrários, incapazes de contraditoriedade, como o motor do real. Tudo é fruto da luta entre tais contrários e a realidade mais não é do que o produto efémero de uma guerra eterna e cíclica, sem vencedor possível, pois, neste esquema, não pode haver triunfo completo e definitivo, acontecido o qual, por falta de polaridade ontológica fundamental, tudo mergulha no nada.

Perspectivada deste modo maniqueu paradigmático, a estrutura metafísica do universo, em sentido lato, vista por quem foi militar,² surge sempre como uma triste anedota protagonizada por cobardes, incapazes de olhar nos olhos o abismo da aniquilação: o esquema garante a vida eterna a dois princípios pusilânimes que dependem absolutamente um do outro, sem que se amem, sem que se aniquilem. Talvez seja esta a razão pela qual o maniqueísmo tem tantos adeptos ao longo da história da humanidade. Lembremos que o Agostinho de Hipona, que teve a coragem de se debater contra todas as formas de denegação herética do bem e contra todas as invasões em forma de carne ou de ideias, foi precisamente aquele que se tinha previamente libertado da morbidez maniqueia.

Nada na guerra impede que nela vivam e convivam cobardes; nada impede, mesmo, que sejam os cobardes a triunfar nela, nelas todas. É, aliás, a forma como a guerra, se quisermos usar uma prosopopeia, tem de se eternizar. Mas já o pensamento sobre a guerra não é próprio para cobardes, pois, a reflexão sobre a guerra, na sua fontalidade, na sua etiologia profunda, expõe o ser humano a uma relação que pode ser polémica, por ventura a mais polémica de todas, pois é aquela que o põe a nu perante a sua radical dimensão ética de

² Que é o caso de quem escreve estas linhas.





autónomo senhor de si próprio, de único autor consagrado da sua acção, sob pena de não existir.

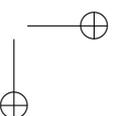
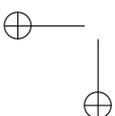
Como Platão afirma, pouco antes de finalizar, com um clamor de esperança, a sua *Politeia*, «A virtude não tem senhor («Arete de adespoton»): cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa («Theos anaitios»)» (617e).³

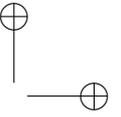
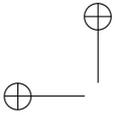
A reflexão sobre a guerra implica intuir que sou eu quem é a origem e a causa da guerra, em cada escolha que faço, em cada acto que ponho na possível cidade. Como se depreende da leitura do «Mito de Er», do «Livro X» da *República*, cada acto, cada um de todos os nossos actos, repercute-se na nossa possível e real eternidade (e na possível e real eternidade de todos os outros). Por isso, é necessário saber escolher sabiamente, em cada possível acto, sempre. Como o, aí, já sábio Ulisses escolhe.

Mas o acerto de Ulisses não se confina à sua figura idioticamente considerada. Este acerto é paradigma do que deve ser a acção contínua e integrada de cada ser humano. Esta integração deve ocorrer não apenas na radical linearidade da sua vida ética, interior, mas na circularidade, na esfericidade, também radical, da sua vida política, isto é, na construção da sua realidade antropológica individual própria e na construção da sua realidade política própria. Ambas inalienáveis. Ambas com consequências eternas.

Er, o Panfílio, fora, em sua vida, um soldado, que morreu, com muitos outros, numa grande batalha. É, assim, interessante que tenha sido esta figura militar a escolhida para comunicar aos seres humanos habitantes do mundo de sob o sol e de sobre a terra o que fazer para que lhes seja possível libertar-se do ciclo das encarnações, re-encarnações, e, finalmente, ir morar no lugar que lhes é próprio, afastado de toda a tensão erística, sem subidas e descidas de nível ontológico, sem polémica. Tal sítio já fora entrevisto pelo Mestre Sócrates de

³ Para este estudo, foram utilizados os textos originais das edições das Belles Lettres e da Loeb Classical Library e respectivas traduções: PLATON, *La République I-III*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, CLIV + 140 + 140 pp.; PLATO, *Republic*, Books 1-5, tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2003, LIV + 535 pp. A estas versões, acrescenta-se a versão portuguesa: PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980], LVIII + 500 pp., a partir de cuja tradução citamos.





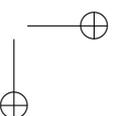
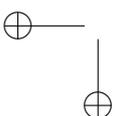
Atenas, em obras como o *Fédon*, em que a serenidade atensional mundana já impera.

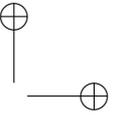
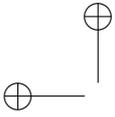
Sócrates, que vivera uma vida tensional, polémica de muitos modos, que fora condenado através de uma acção polémica, que entrara em polémica extrema com os seus inimigos acusadores, passa os seus últimos momentos como quem já não tem uso a dar à lira da guerra e já só toca a lira das Moirai, que encontramos precisamente no mito de Er, selando o absoluto de realidade dos actos de cada ser humano. De todos os seres humanos, logo, também dos que encontraram a paz e nela vão doravante viver eternamente, pois, desta paz, selada pelas Moirai, não há já queda possível.

Este momento último da *República* opera o retorno semântico ao tema inicial com que a obra abre e que diz respeito à possibilidade de salvação do ser humano, tarefa que se encontra simbolizada pela e na descida de Sócrates da cidade-Acrópole ao Pireu. Aqui, a primeira situação com que se depara é manifestamente uma situação de possível polémica, em que tem de se emparelhar dialecticamente a jocosa ameaça de força dos amigos com a sua proposta de persuasão, vencendo esta porque a assembleia que se reúne, precisamente no Pireu, ao contrário da «Boule» ateniense, é constituída por homens inteligentes, sensíveis ao apelo e ao poder do «logos» transportado pelo Mestre de Platão.⁴

Todo o longuíssimo diálogo que é a *Politeia* pode ser visto como um tratado geral sobre a paz. Este tratado começa com a vitória da força do «logos» da persuasão sobre a «alogia» da força da violência. E é aqui que Heraclito verdadeiramente triunfa, nesta interpretação platónica do que é a tensão polémica segundo, não a força bruta da bestialidade de um movimento natural caótico – ao modo dos detestados atomistas e sofistas, variados, mas convergentes na teleologia caótica proposta –, mas segundo a força lógica de uma

⁴ É de uma grande ironia (trágica, ainda assim) que Platão reúna no Pireu, lugar politicamente não-sagrado como o da Acrópole e o da Assembleia, uma assembleia muito mais inteligente e sábia do que a que mandou matar Sócrates. É a inteligência (o «nous») que sacraliza. Para Platão, não se é sagrado por se estar aqui ou ali, por se ter nascido aqui ou ali, por se ser este ou aquele sítio. A sacralidade é dada pela presença do Bem nas coisas. Na «Boule» que mandou matar Sócrates, não há grande bem, pelo que não pode haver grande sacralidade real. Tal aplica-se não apenas à Assembleia ateniense aqui em causa, mas a todas as assembleias e magistrados cuja acção não seja promotora do bem, absolutamente considerado, não posto ao modo do tiranete Trasímaco («Livro I» da *Politeia*).





convergência para um princípio primeiro e último que tudo une e tudo rege: o «Logos», de Heraclito, o Bem, de Platão.

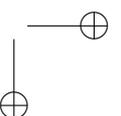
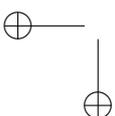
Esta vitória colhe um prémio imediato: o surgimento em cena do «dono da casa» e seu sacerdote, o fabricante de armas Céfalos, homem de paz, que não tem já paciência para polémicas, sejam as dos jovens ou outras, e que se dedica à liturgia lareira da divindade matriz da sua casa (331d).

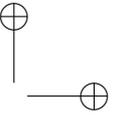
Platão diverte-se com oximoros vivos? Fabricante de armas e homem de paz? Não: a paz em que Céfalos se encontra resulta de estar liberto de paixões (329c-d), «déspotas furiosos» (*ibidem*). Esta lição é fundamental, pois a paz não é o resultado diferido no tempo do acto próprio, mas o estado actual em que o ser humano se encontra em e com tal acto. E tal é um absoluto.

Se Céfalos retornasse às paixões, imediatamente a paz em que se encontra, com tal retorno, desapareceria. É este o significado da necessidade da presença das Moirai no mito de Er, elas marcam *o carácter absoluto de cada acto*: fazem de cada acto um verdadeiro destino imediato. O próprio sábio só é mesmo sábio porque tem esta marca simbólica das Moirai, isto é, o sábio já não muda essencialmente, já não deixa de ser o que é. E é esta a marca fundamental da presença nele do «deus», de esse que não tem responsabilidade pela escolha.⁵ É outra forma de dizer o que, no ápice da anábase da «Alegoria da caverna», é significado com e pela contemplação do sol, que definitivamente marca esse que foi sendo amante de Sophia, mas que, agora, que a contemplou em todo o seu esplendor, já com ela se uniu definitivamente, o que lhe permite regressar ao fundo da caverna, ser morto, se for o caso, mas já não abjurar da relação com o Bem. Os esposais com Sophia (com o Bem) são eternos.

Tal é o sábio, que não o filósofo, que é o que se encontra a caminho do Bem. Tal é cada ser humano quando se torna agente permanente do bem. Tal é Céfalos quando Sócrates o encontra *livre de paixões*, imperturbável no seu templo onde habitam os deuses, ainda que em plena periferia da cidade, no Pireu, símbolo cívico do que poderia ser a caverna, mas que o não é porque nele vive um sábio, um homem de paz que se esforça por dar testemunho de sua libertação, de sua paz: o que importa não é a polémica dos «logoi» particulares em busca de luz, mas a liturgia sacrificial daquele que já sabe

⁵ Em última análise, este «theos» é o Bem. Ora, o bem é origem metafísica e luz metafísica e física de tudo, mas como dador de possibilidade, não como operador substituto de uma ontologia, que possibilita, mas que não realiza. A «aitia» depende não da possibilidade, condição metafísica, mas de isso que concretiza esta: «theos anaitios».





onde se encontra o lugar definitivo da vida, qual Édipo em Colono, sob a protecção das Erínias, isto é, do «Logos» único da ordem absoluta que ergue o cosmos.

A paz, em termos absolutos, é esta ordem.

A paz relativa é a que depende da acção dos seres humanos. *Mas o limite superior da paz humana é a paz em sentido universal.* Tal quer dizer que, também aqui, se aplica a analogia entre o microcosmos ético humano e o macrocosmos político que é a cidade. *A guerra é o que a ética humana, o humano acto, decidir que seja.* A guerra tem sempre necessariamente esta dupla dimensão de produto da interioridade humana e de transcensão desse mesmo produto para o âmbito das relações inter-humanas, no que é a cidade.

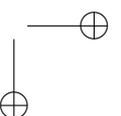
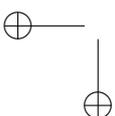
Ora, a cidade é o bem-comum; logo, a guerra interfere com o bem-comum, impedindo-o. Pergunta-se se a incapacidade de o ser humano instaurar o bem-comum não diz respeito a uma radicalidade do que é a guerra? Qual é a relação entre bem-comum e guerra?

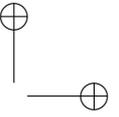
Vamos procurar responder a estas questões a partir da reflexão que Platão faz sobre o paradigma essencial de cidade e sobre o surgimento da guerra na cidade concreta, na relação com o paradigma.

Para Platão, a cidade nasce da própria estrutura ontológica do ser humano, incapaz de ser autárquico. A capacidade de subsistência do ser humano, isto é, a sua capacidade de colmatar as suas várias carências não é de modo a que possa existir sozinho. Mesmo para vir ao ser necessitamos de um acto político. O facto de todos os seres humanos, semelhantes em sua paradigmática humana essência incoativa, serem diferentes permite que existam capacidades diferenciadas, o que faz com que seja possível encontrar seres humanos com capacidades diferenciadas que um bom governo sabe utilizar em *benefício de todos*.

A plena integração harmoniosa dos actos de todos os seres humanos, *em benefício exclusivo de todos*, é o bem-comum. Apenas o bem-comum merece o nome de cidade.

O mais, que não deveria receber o nome de «cidade», não corresponde a uma verdadeira «polis». Esta exigência de pureza prístina do que constitui a matriz teórica da cidade, a sua «ideia», implica que tal nunca se tenha verificado, o que parece fazer de Platão um utopista, que não é, limitando-se a apresentar o que é o modelo «en logo», segundo o «logos», da cidade (inicia-se em 369a, constituindo o restante da obra).





Neste modelo, nunca poderia haver guerra, pois o serviço ao bem-comum assim o obriga. Na cidade, isto é, no conjunto integrado de seres humanos em que reina unicamente o bem de todos em cada acto, não há por onde o acto que atente contra o bem de alguém se infiltrar. Mas esta mesma afirmação contém já a resposta breve para a origem da guerra: *a guerra tem a sua origem no acto que atenta contra o bem-comum*, seja este acto qual for.

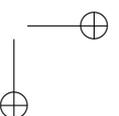
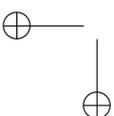
Assim, *todo o acto que atente contra o bem-comum é um acto de guerra*.

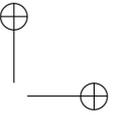
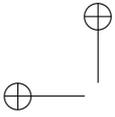
Não é apenas um acto de guerra contra um ser humano, mas é um acto de guerra contra toda a cidade, pois, nesta, cada ser humano está indissoluvelmente ligado a todos os outros enquanto houver bem-comum em acto. Mas, quando existir um acto contra qualquer um destes seres humanos, o bem-comum é imediatamente anulado, instaurando-se um movimento que é sempre tendencialmente caótico.

O bem-comum é o acto que o ser humano foi capaz de conceber contra o caos. O caos é sempre isso que ameaça o bem-comum. A guerra é o início do caos, no que ao mundo humano diz respeito.

Se o mundo em geral nasceu de uma erótica fundamental, que passou por um primeiro momento de radical paz, com a produção/criação da Terra, a que se seguiu um movimento de constante polémica, apenas terminado já com a entrada de Édipo no Santuário das Erínias, após todo um percurso de errância antropológica e divina, o mundo humano não pode deixar de participar deste mesmo movimento fundamental e fundacional. Assim sendo, toda a realidade surge como essencial e substancialmente polémica, em sua natureza própria. A guerra parece ser a dinâmica necessária que origina o movimento produtor da diferença que põe o diverso dos entes em ser, sempre em tensão polémica, sempre numa dialéctica em que a sua finitude parece não ser capaz da coexistência, isto é, numa presença que, por ser impossível na forma da co-presença, tem de ser apenas sucessiva.

O mundo da guerra é um mundo condenado à linearidade da sucessão do impossível, nunca podendo assumir uma esfericidade de presença mútua, de compossibilidade actual, no que seria a natureza como bem-comum. São pouquíssimas as filosofias que apostam seriamente num mundo em que o bem seja não apenas possivelmente pleno, mas realmente pleno. Lembramos e homenageamos o esforço intelectual de Leibniz a este respeito, habitualmente tão mal compreendido.





Ora, apenas o bem comum, entendido como o bem possível e real de tudo, é isso que impede a guerra, pois implica necessariamente que cada acto de bem posto seja um acto de bem universalmente vocacionado, sem excepção.⁶ Se no comum da natureza que transcende o próprio da humanidade se assiste a algo que aparentemente pode ser analogado à guerra, sem que se perceba como poderia ser de modo diferente, no mundo próprio dos seres humanos, a guerra não é necessária, não é, pois, uma inevitabilidade metafísica, física ou antropológica, mas sempre e só *fruto de uma escolha*, indeterminada e indeterminável antes de estar em acto.⁷

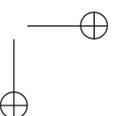
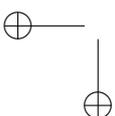
Mas mesmo a consideração feita acerca do modo do movimento próprio da natureza transcendente ao âmbito humano precisa de ser ponderada. Para que o termo «guerra» possa continuar a ter sentido próprio irreduzível não pode ser tomado equivocadamente. Como algo de propriamente humano que é, o seu uso análogo assume uma insanável forma de equivocidade. Não posso inteligir com propriedade ontológica o que é a guerra entre dois seres humanos e o que é a «guerra análoga» entre duas abelhas, por exemplo.

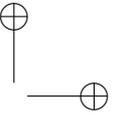
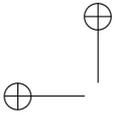
Não há comunicação semântica possível entre o mundo humano e isso em que as abelhas vivem. Não há um «mundo das abelhas», o que há é uma projecção do que são modos categoriais, adjectivais, nunca substantivos – por impossibilidade de comunicação semântica – humanos e apenas humanos sobre as abelhas, assim as antropomorfizando e reduzindo a anedotas mímico-humanas. O que se diz das abelhas diz-se de todas as realidades em que a analogia é sempre equívoca, dos deuses, aos calhaus, dando razão à paradigmática crítica de Xenófanes, extensível a todos os âmbitos ontologicamente transcendententes ao mundo propriamente humano.

Regressemos a Heraclito e à sua polémica ontológica fundamental. O que há na natureza, melhor, o que constitui a natureza como literal «brotar» é o movimento, a diferenciação, o absoluto do novo, sempre radical, sempre

⁶ Esta é a base lógica fundamental sobre a qual assenta o transcendentalismo do imperativo categórico de Kant; a intuição é platónica.

⁷ Perante a possibilidade de iniciar um movimento constitutivo de guerra, através de um primeiro acto de guerra, cada ser humano pode dizer que sim ou que não à concretização mundana de tal possibilidade. A guerra nasce, assim, sempre, de um acto de assentimento ao seu desencadear, acto que é sempre de um qualquer ser humano. Tal implica que ninguém é obrigado a entrar em guerra: só o faz porque quer. A este propósito, releia-se o episódio evangélico do *possível* apedrejamento da mulher adúltera. O seu significado transcendental é evidente.





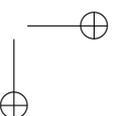
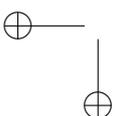
impassível de redução a algo de diferente, isso que, absoluto no seu dar-se, impossibilita que nos banhemos duas vezes no mesmo rio. É o modo que o filósofo tem de dizer de forma lógica, segundo o «Logos» que tanto prezava, o que a tradição fixada por Hesíodo tinha tornado manifesto na diferenciação pós-Gaia, marcada com o selo de irrepitibilidade fixado pelo tempo unilinear, figura do absoluto do instante do ser em acto, que concentra em si o que foi e o que pode ser. O Tempo não é apenas filho de Terra e Céu, mas é um avatar cinético da dinâmica Terra, pois congrega em si toda a possibilidade e realidade de ser, como movimento entre o Alfa erótico do desejo caótico de ser e o Ómega de uma possível perfeição final, que a tradição nunca foi capaz de pensar, quedando-se pela aburguesada imagem de um imperfeito Olimpo ou de um Elísio Campo de demasiadamente humanas delícias.

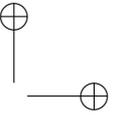
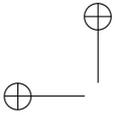
A natureza limita-se a ser na forma simbolizada por este Tempo, figura da sucessão dinâmica e cinética da novidade, cujo absoluto mantém o ser em ser. A cessação, Heraclito percebeu-o cristalinamente, seria a queda no absoluto do nada.

Deste modo, a polémica é o jogo da sucessão entre a dinâmica do «poder-se» e a cinética do «passar a ser» incessantemente actualizado. O que efemeramente é substituído pelo que pode ser; e, assim, sucessivamente. Mais do que um jogo de contrários, a polémica do movimento é um jogo de sucessão de contraditórios: para que B possa ser, A tem de deixar de ser. B e A não são compossíveis na forma do ser em acto. Mas são-no na forma de potencialidade e actualidade. Quando A está em acto, há toda uma infinidade de não-As que estão em potência. E, nesta forma metafisicamente diferenciada, são todos compossíveis, embora fossem impossíveis e contraditórios se todos passassem a acto. Esta intuição já se encontra, poeticamente enunciada, em Anaximandro.

A polémica é, assim, a forma da sucessão da potencialidade à actualidade: A, nãoA (que é um B, qualquer); a que se segue um não-B (que não é um não-não-A, que seria A, impossível de suceder fora do estrito âmbito da pura lógica formal, daqui, o sentido do «Khronos» marcador do definitivo do real); e, assim, sucessivamente.

A guerra é, então, a marca da impossibilidade de haver mais do que uma presença absoluta em acto, seja num entendimento meramente linear da evolução ontológica do ser seja num entendimento esférico da mesma evolução, isto é, num sentido universal infinito.



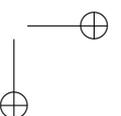
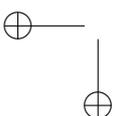


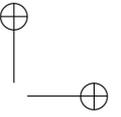
Ora, é aqui que radica a intuição platónica acerca do Bem e da sua absoluta radicalidade de possibilidade metafísica e tradução ontológica na forma do ser do mundo, em suas hierárquicas dimensões. Das mais ínfimas sombras, à mais elevada ideia, todo o mundo do ser tem em si a dinâmica da presença do metafísico bem como potencialidade ontológica própria. Segundo a imagem da infinita irradiação dos raios do sol – imagem dada à inteligência humana sensível do que é a realidade metafísica da matriciação ontológica de tudo o que há no mundo a partir do dom de possibilidade ontológica outorgado pelo Bem a todo o possível – todos os seres, se bem que em perpétua evolução linear, são ao modo dos raios do sol, cada um tem uma modalidade própria irreduzível, mas todos co-existem, num fluxo infinito.

Mas a imagem da irradiação solar tem um ponto muito importante que tem de ser trazido à colação: é que a compossibilidade infinita dos diferentes raios não implica apenas uma diferenciação, mas também uma diversificação. Tal quer dizer que, à medida que os diferentes raios se vão movendo linearmente, isto é, que a realidade individual de cada ente vai evoluindo, todos se afastam de todos. No limite, o mundo da natureza, em geral, é um mundo condenado a um infinito afastamento, sendo que a sua única ligação é dada na e pela comum origem e pela presença do absoluto dessa mesma origem em acto em cada um deles. Platão deixou já aqui pensado o que Leibniz irá manifestar na forma da célebre teoria da harmonia pré-estabelecida. E não pode haver outra, se este esquema metafísico for correcto (não esqueçamos de que se trata de procurar fazer entender metafisicamente algo através de uma imagem carregada de sensibilidade, de inteligência sensível).

Em geral, portanto, a natureza está condenada a uma divergência infinita.⁸ É a antítese da posição aristotélica, em que, a partir de uma inexplicada fase inicial infinitamente dispersa (é o sentido da matéria apenas potente para a acção nela do indirecto influxo pró-determinante do acto-puro/motor-imóvel,

⁸ É interessante pensar-se que, segundo a contemporânea teoria do *Big Bang*, uma das hipóteses para a evolução do universo físico consiste no seu arrefecimento total irreversível, com total queda num absoluto não movimento físico, por afastamento tendencialmente infinito das partículas materiais a partir de um centro de irradiação, o “lugar” da explosão inicial. Imensa entropia, imagem invertida do velho «Khaos», que era fogosa desordem total, não fria desordem total. E como é que tal «fria desordem» se distingue do nada? Fisicamente, tal desordem nada contém que possa ter alguma forma física. Metafisicamente, tal sucesso corresponderia à anulação teleológica do possível, o que é, no mínimo, estranho.





que substitui o «Khaos» Hesiódico), tudo é chamado a uma infinita aproximação à perfeição do acto-puro, no que será um avizinhar infinitesimal, literalmente considerado, quer dizer, em que nunca haverá um encontro entre a convergência do movimento – da natureza – com a fonte absoluta de tal movimento. Aqui, sim, Aristóteles diverge fundamentalmente de seu antigo Mestre. O mundo platónico não-humano é tendencialmente entrópico, se bem que infinitamente;⁹ o aristotélico é anti-entrópico.

Mas, para Platão, no seio desta mesma infinita divergência do movimento natural, há uma possível contra-corrente, que é constituída pela possibilidade do acto propriamente humano. O ser humano é aquele que é chamado a remontar o fluxo irradiante do raio de sol que o constitui, como se pode facilmente perceber a partir da leitura do «mito da caverna». Através da filosofia, do literal amor à sabedoria, que é amor ao sol, amor ao Bem, pode chegar a tornar-se sábio, quer dizer, uno com o sol, uno com o bem, sendo, assim, não apenas salvo da eterna divergência (é o significado da ponderação negativa do corpo como «sema») do sol e dos demais seres, mas capaz de procurar persuadir outros a que sigam o mesmo caminho, no que é o esforço pelo bem-comum.

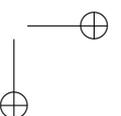
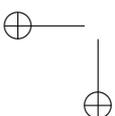
Se todos os seres humanos de um determinado universo de humanos indivíduos separadamente considerados, quais raios de sol divergentes, convergirem actualmente para o sol, convergem imediatamente uns para os outros, assim construindo aquilo que, imagens sugestivas à parte, é o bem-comum, bem de todos, bem alicerçado na convergência para o sol, o Bem absoluto e universal.

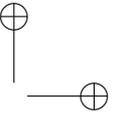
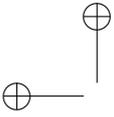
É este o único movimento de construção de essa realidade possível que é a «polis», a cidade, lugar único do bem-comum, em sua possibilidade e em sua realidade.

Ora, mantendo a imagem até agora trabalhada, o bem-comum é o acto de universal convergência dos humanos raios de sol para a sua fonte e, no limite, a própria concretização de tal convergência, isto é, o estabelecer a comum habitação no sol. Simbolicamente.

Mas, de forma já não simbólica, pode dizer-se que o bem-comum é a acção de todos, integradamente, no sentido único do bem de todos. Mais nada.

⁹ Isto é, nunca atingirá tal entropia, o que significa que é o sol que funciona como providente sustentáculo, mas não das relações directamente.





Esta é a própria definição de paz, paz que é sinónimo de bem-comum e de cidade.

Então, segundo esta forma de pensar, o que é a guerra?

Guerra é todo o movimento, todo o acto que faça divergir a acção humana universal do seu fim último de bem-comum, não apenas considerando este movimento de forma longinquamente escatológica, mas de modo a que a escatologia e a soteriologia antropológica e cosmológica associada sejam percebidas como estando presentes em cada acto, em cada caótico momento. Cada acto no sentido do bem, absolutamente, é um acto de não-guerra, um acto de paz. Cada acto no sentido da denegação do bem-comum é um acto de guerra. Seja este acto o que for em seu detalhe. Seja qual for a sua origem, motivo, causa, intenção.

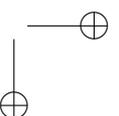
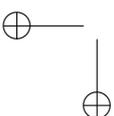
Enquanto houver guerra, não pode haver bem-comum e também não pode haver cidade, pois esta é o acto realíssimo do bem-comum.

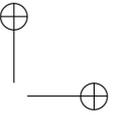
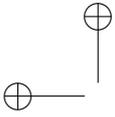
Vamos, então, meditar sobre o modo como Platão, em sua *Politeia*, pensa a guerra, a partir da sua origem.

No «Livro segundo» da sua *República*, depois de ter analisado logicamente a formação da cidade, a partir da realidade onto-económica da carência na relação com a realidade concreta, tipicamente semelhante em nível onto-antropo-hierárquico, que é a humana capacidade para agir prática e pragmaticamente, depois de tratar do aparecimento do mercado e da moeda (371b), deixando claro que a literal comunidade («koinonia») formada se deve à estrita necessidade de aliar tal capacidade positiva à necessidade estrutural do ser humano, Platão trata da questão da *complexificação*.¹⁰ Tal dialéctica entre necessidade e capacidade, na sua complexidade própria, opera-se de forma universal, anulando, assim, o sentido de uma divergência que eliminaria não apenas a possibilidade da comunidade humana como também de cada ser humano individualmente considerado.

Estando a laborar intelectualmente num regime teórico puro, sabemos que, na comunidade, para que esta seja digna do nome que ostenta, não pode haver movimentos que se desviem do bem-comum. Tal implica que não pode haver guerra neste ambiente.

¹⁰ Tema em que antecipa, em mais de dois mil anos, a moderna reflexão sobre este assunto. Teoricamente, o modo como pensa a estrutura da complexificação política é definitivo. O que muda é apenas o pormenor.





Mas o agregado real, *histórico*, de seres humanos não se confunde com a cidade tratada logicamente em sua pureza conceptual, puramente formal. O que há na realidade concreta, mundana, de tais agregados é a real inexistência de cidades, motivada pela inexistência de bem-comum.

Tal significa e implica que, na cidade formal, não haja nem possa haver guerra, mas que, nos aglomerados humanos em que vivemos, ela seja *comum*. Vivemos, assim, não no seio do bem-comum, mas no seio da *guerra-comum*.

Como é que a guerra se origina, então?

Às diferentes necessidades naturais do ser humano, impostas pela sua condição de não-autárquico – sua incompletude, sua não-perfeição em acto – respondem as diferentes capacidades naturais dos seres humanos, não cada um para si próprio, exclusivamente – não são autárquicos –, mas de cada um para todos, de todos para todos, de todos para cada um. É a *primeira divisão social do trabalho*, fundada nas capacidades naturais do ser humano, muito anterior à formulada por Durkheim e muito mais realista do que a deste.

Mas nada há de errado na divisão política do trabalho: cada um contribui para o bem-comum na medida das suas possibilidades, no que é um reino de *bem-fazer mútuo*, sem mácula. Assim na teoria, mas assim também como possibilidade prática e pragmática. Por isso pode Sócrates perguntar (371e): «Onde existiriam então dentro dela a justiça e a injustiça? E com qual das coisas que examinámos se teria formado?».

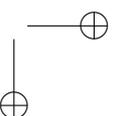
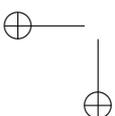
A resposta à questão da justiça é evidente: nos actos de realização do bem-comum. Quanto à injustiça, que é a falência do bem-comum, como se origina ela?

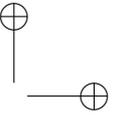
Ora, a questão acerca da falência do bem-comum é a questão acerca da origem da guerra, o que faz da guerra sinónimo de injustiça e da injustiça sinónimo de guerra.

Da discussão que se segue, de 372a a 373e, podemos perceber que não é na ou da estrutura lógica da cidade que se origina a guerra/injustiça, não é da divisão política do trabalho, não é da complexificação – também lógica – da cidade, não é das suas necessidades naturais, a que estas estruturas respondem e bem do ponto de vista lógico. Sendo assim, de que é que se origina?

Origina-se a partir do modo como as pessoas vivem (372a).

Em 372e, Sócrates opõe o que denomina de «verdadeira cidade», aquela que é «sã», à que não é verdadeira, que não é, pois, «cidade», a que «está inchada de humores». Quer isto dizer que, enquanto a cidade for uma liturgia





às necessidades naturais dos seres humanos, em total integração de mútuas possibilidades, estará na senda do bem-comum; quando o não for, colapsará na injustiça e na guerra.

O ponto-chave diz respeito à diferença essencial e substancial no que concerne à realidade formal da cidade – que se repercute na sua realidade concreta – que Sócrates aponta quando diz (372e): «Não estamos apenas a examinar, ao que parece, a origem de uma cidade, mas uma cidade de luxo.».

A tradução de «tryphosan polin» por «cidade de luxo» é discutível, mas surge também na versão da Loeb Classical Library: «but the origin of a luxurious city» (p. 161). Já a tradução das Belles Lettres apresenta: «mais celle d'un État qui vit dans les délices» (p. 71).

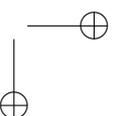
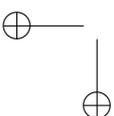
A consulta do Dicionário de Bailly mostra que o verbo «tryphao» significa «être délicat, efféminé, voluptueux, vivre dans la mollesse», mais adiante «vivre d'une manière désordonnée», (p. 1971) (trad.: «ser delicado, efeminado, voluptuoso, viver na moleza ou com fraqueza de temperamento ou com falta de ânimo ou com inconstância de carácter ou com fraqueza ou com tibieza»; «viver de uma maneira desordenada»).

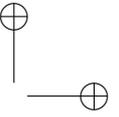
Todavia, compreende-se, no contexto próprio, a tradução por «luxo», pois este remete para o *superfluo*, para o *inessencial*. Ora, é precisamente por meio deste exagero, desta imoderação, deste excesso, de isso que sempre foi o sentido básico da «hybris» que a injustiça e a guerra penetram no seio do agregado humano que, sem elas, seria uma comunidade. Escrita com maiúscula inicial «Hybris» é a personificação da violência. E *é a violência no seio da potencial cidade que elimina a possibilidade desta*.

A violência é a forma e a realidade do excesso. Este, porque viola a estrita liturgia económica geral da necessidade, constitui sempre o acto de violência. Assim, *de cada vez que o ser humano não realiza o bem que de si se espera entra em violência e atenta contra o bem-comum*, impedindo a realização da cidade.

É esta violência que constitui a guerra, a injustiça.

É o luxo do não-necessário, do excessivo que constitui a violência e provoca a guerra. Neste sentido, todo o luxo, por desnecessário, é violento, todo o seu acto é um acto de guerra. Acto em que, *ao praticar o que não devo ou ao não praticar o que devo*, literalmente roubo aos meus semelhantes possibilidades próprias suas que dependiam de mim e que nunca mais irão existir, absolutamente. Tal é a radicalmente absoluta capacidade de acção de cada ser





humano, na sua incontornável integração com os actos possíveis e concretos de todos os outros seres humanos.

Eu, no e pelo excesso de meus actos, sou a guerra. E todos assim.

Como se pode verificar da leitura a partir de 372e, este excesso do luxo leva a que a complexificação natural que a divisão política do trabalho necessariamente implica se perverta, desviando o labor daquilo que é essencial para o que o não é.

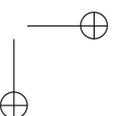
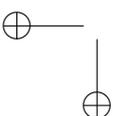
Quando, em 373b se diz que «temos de tornar a cidade maior», se não se precisasse imediatamente o que se segue, ainda se estaria em pleno respeito do tipo saudável da cidade. Teoricamente, se nada no movimento do bem-comum incoativo da cidade se modificar, então, a envergadura do movimento não determina coisa alguma quanto à sua qualidade: não é por o movimento segundo o bem-comum se alargar que este sofre qualquer modificação essencial.

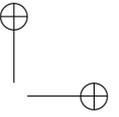
Tal significa que a qualidade do bem-comum não depende automática e mecanicamente do tamanho da cidade ou da complexidade das relações que constituem o movimento próprio do acto político essencial e substancial, mas do pormenor de tais relações. É da qualidade deste pormenor que depende o bem-comum.

A má qualidade do pormenor da liturgia política ao bem-comum tanto é definitiva numa cidade pequena quanto numa cidade grande. De nada serve dizer que o tamanho por si só é determinante, pois o que está em causa é a perfeição do movimento e este é perfeito ou não-perfeito não pelo seu tamanho, mas pela sua qualidade. Se esta for impoluta no serviço do bem-comum, a dimensão do processo é indiferente.

Mas, dir-se-á, que só o facto de haver um maior número de relações implica necessariamente que haja maior probabilidade de erro. Tal é inexacto, pois, teoricamente, se todos os elementos da relação estiverem bem, tudo estará bem. Não há, aqui, anedóticos pseudo-saltos-quânticos ou irracionais acasos magicamente vindos do nada.

No mundo das relações humanas, o que há é a *possibilidade* – essa, sim, necessária como tal – do *erro* ou do *mal*, cuja efectividade objectiva é indiscernível, enquanto tal (a parte puramente ética das intencionalidades pode não contar). É através desta possibilidade e da sua concretização que o bem-comum é mal servido, que a violência, a injustiça e a guerra entram na «polis», assim a destruindo e destruindo a sua possibilidade.





A guerra não é uma fatalidade cósmica (precisamente anti-cósmica) ou uma estrutura cósmico-poiética, mas o falhanço da bondade prática, ético-política dos seres humanos.

Assim, o aumento de dimensão que Platão aponta como estando na origem da injustiça na cidade diz respeito à introdução na cidade de algo de que ela não necessita, de algo de supérfluo, de algo «aumentado» e que é esse inessencial «luxo» de que já se falou anteriormente.

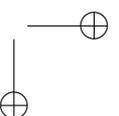
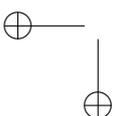
A estes luxos, correspondem actividades humanas desnecessárias para o bem-comum em seu sentido próprio. Ora, apenas este deve ser servido. O trabalho desviado do serviço ao bem-comum é um trabalho perverso, alienado dessa finalidade, e, assim, introdutor de injustiça na cidade.

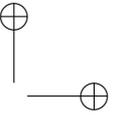
Estas actividades não se exercem magicamente a si próprias, são exercidas por seres humanos que, ao exercê-las, estão a exercer injustiças, a ser injustos. A liturgia ao excesso é a forma da violência ética e política e a origem de todo o mal cívico.

Como no tempo de Platão, ainda hoje (e sempre ao longo da história da humanidade), a tarefa mais difícil do magistrado consiste em saber pôr cada ser humano no lugar em que possa servir o bem-comum. Tal governante começa por ser cada ser humano relativamente a si próprio, no que à sua mesma possibilidade de acção própria diz respeito: a virtude real própria de cada pessoa reside na sua capacidade e actualidade de auto-governo, de auto-nomia, de acção em que a positividade ontológica de seu ser se possa desenvolver no máximo de sua potencialidade, mas não ao modo dos tiranos, parasitando as possibilidades de terceiros, outrossim na absoluta compossibilidade com tais possibilidades.

E é nesta relação de compossibilidades que a questão da violência, da justiça e da guerra se põe.

Em seu nível micro, a questão da compossibilidade põe-se no seio da relação entre cada dois possíveis seres humanos. No limite, põe-se no todo complexo das relações entre todos os seres humanos considerados num determinado momento actual daquilo a que se chama «cidade», mas que comumente mais não é do que um agregado de seres humanos em interacção. Como é que aqueles dois possíveis seres humanos se relacionam? Como é que se relacionam todos os seres humanos presentes no acto total da cidade considerado?





Se a complexidade mecânica das relações entre os diferentes seres humanos considerados no acto total da cidade (da humanidade) pode ser imensa, o que dificulta ou mesmo impede a análise detalhada por parte do finito pensador, já a consideração da relação mínima possível entre dois seres humanos é, pela sua simplicidade mecânica, muito mais fácil de operar. Procedamos, então, a essa análise.

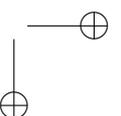
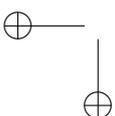
A designação por que optámos de «possíveis seres humanos» implica que esses que assim se relacionam apenas na e pela relação podem actualizar a sua potencialidade humana. Esta actualização ou atinge algo de pleno ou a relação não cumpre a sua finalidade de mediação política para a realização da humanidade do ser humano em sua mesma plenitude. E este é o fim único da cidade, o seu único fim humanamente digno.

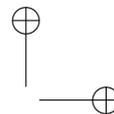
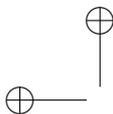
Que modos há de os dois seres humanos se relacionarem?

Tomemos dois seres humanos quaisquer, *A* e *B*, irreductíveis quer em suas possibilidades próprias quer em seus actos próprios. A hipótese de *A* e *B* não se relacionarem não faz parte desta análise, porque nega a relação. *A* e *B* podem relacionar-se de modo a cada um realizar apenas o seu bem, depredando o bem possível do outro. Esta relação corresponde à definição de tirania e é trabalhada longamente por Platão no «Livro I» da Politeia.

Modernamente, em termos biológicos, dir-se-ia que é uma relação tipicamente parasitária. Note-se que nesta relação apenas um dos relacionados pode exercer a sua finalidade matriz: ou *A* parasita *B* ou *B* parasita *A*. Estritamente. Na realidade, geralmente, mas não universalmente, o que se verifica são formas não totalmente realizadas deste modelo, em que raramente o parasitismo é total. O parasita inteligente como parasita sabe que o seu objecto só permanece se não promover o seu total não-bem, que corresponde à sua aniquilação. No entanto, formas como as paradigmáticas por Auschwitz correspondem a parasitismo total, porque implicaram e implicam a aniquilação de pessoas em benefício de outras. Sempre que tal se verifica, o paradigma de Auschwitz realiza-se: pode ser, por exemplo, numa família, sociologicamente considerada.

A forma relacional designada por «comensalismo», em que um dos relacionados é beneficiado e o outro não é prejudicado, não se aplica à análise da relação nos agregados humanos, uma vez que o bem excessivo de um ser humano é sempre o mal de outro ou outros, por negação de possibilidade própria destes.





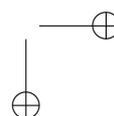
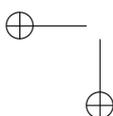
A outra possibilidade de relacionamento consiste em que cada acto de *A* e cada acto de *B* sirva para que quer *A* quer *B* possam atingir o seu máximo bem possível. O fundamental desta afirmação está na necessidade de que cada acto permita concomitantemente a *A* e *B* atingir aquele máximo possível, que se consubstancia na harmonia real do máximo de cada um realizado em compossibilidade, definição exacta do bem-comum.

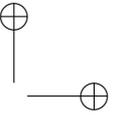
Para que possa haver cidade, aqueles dois máximos têm de ser possíveis e reais. Só com um deles realizado, cai-se na primeira forma, na depredatória. Esta estrutura política fundada na possibilidade do bem para ambos, isto é, do bem-comum, implica que cada acto de cada agente tenha de respeitar quer o seu melhor bem possível quer o melhor bem possível do outro agente. Tal quer dizer que *cada acto que se realiza inclui necessariamente em si a possibilidade de bem do outro e, assim, reciprocamente*. O bem possível e o bem real do outro fazem parte do meu bem possível e do meu bem real. É esta a verdadeira harmonia pré-estabelecida, segundo o «logos» próprio da cidade como comunidade de bem possível e de bem real, bens que constituem a «polis», que constituem o «bem-comum», e permitem e realizam a humanidade. A humanidade é a realização plena do bem-comum e a realização plena de cada e de todo o ser humano como acto de bem-comum.

Estamos muito longe da concepção de tipo hobbesiana da cidade como alcateia auto-depredatória de humanos lobos, de bestas com forma exterior humana. Infelizmente, é este o regime que nos é proposto e, por vezes, imposto hodiernamente. Tal constitui algo que o Platão do «Livro I» da *República* nunca aceitaria.

Podemos, assim, perceber que há dois modos fundamentais de relacionamento no agregado humano, qualquer seja: ou a depredação ou o bem-comum, hétero-exclusivos; não há um terceiro modo possível. A quase totalidade da humana história consiste em agregados humanos em que vigora a depredação, que, aliás, Platão irá analisar mais adiante nesta obra em apreço, na relação onto-biológica com o «eros» que ainda domina o ser humano, consubstanciado numa vontade de poder que em muito antecipa a formulação de Nietzsche – platónico falhado –, formalizada em modo que também antecipa Freud («Livro IX»).

Tudo o que ficou assente na análise efectuada para o caso simples de apenas um par de seres humanos em relação é transponível, adaptando-o a uma maior complexidade, para um conjunto de *n* quaisquer seres humanos em re-





lação. Releve-se apenas que o cuidado a ter é muito mais exigente, daqui derivando a necessidade de uma teoria complexa das virtudes e de uma teoria complexa da sua pedagogia, que Platão ensaia na obra.

Releve-se, ainda, que a melhor interpretação desta teoria de relação política em Platão é a que o seu discípulo – aqui, brilhante continuador do Mestre – Aristóteles faz na sua teoria da amizade: a plena amizade é o bem-comum, a justiça plena. A amizade, em Aristóteles, na sua complexidade, é o acto paradigmaticamente aglutinador da «polis», o seu cimento lógico e ontológico em acto. Sem amizade, não há nem pode haver verdadeira «polis».

Podemos, agora, compreender o que significa o passo situado em *Politeia*, 373d, que passamos a transcrever:

« – E a região que então fora suficiente para alimentar a população de outrora, de bastante que era, se tornará exígua. Ou que havemos de dizer?

– É isso.

– Portanto, não teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura, e aqueles, por sua vez, de tirar à nossa, se também eles se abandonarem ao desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário?

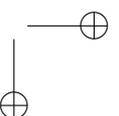
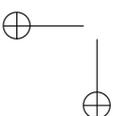
– Será inteiramente forçoso, ó Sócrates.

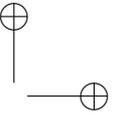
– Havemos então de fazer guerra, depois disso, ó Glaúcon? Ou como há-de ser?

– Tem de ser assim – respondeu.

– E não diremos seja o que for – declarei – se a guerra faz qualquer bem ou mal, mas somente isto, que descobrimos a origem da guerra, de onde derivam sobretudo as desgraças particulares e públicas para as cidades, cada vez que ela se origina.»

A questão fundamental não é a de haver mais seres humanos para alimentar, mas a de haver o «desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário». É que mesmo o excesso de população relativamente aos bens possíveis – incontornável possibilidade – é fruto da imprudência,





neste caso ao nível da sexualidade humana (questão por demais difícil, para a qual Platão não encontra senão respostas humanamente inaceitáveis).

A questão da relação entre seres humanos passa de um nível em que tal se opera indivíduo humano a indivíduo humano para um nível em que se opera cidade a cidade (mas o paradigma mantém-se quanto ao modo depredatório da relação polémica). Todavia, as problemáticas fundamentais permanecem as mesmas, sob a mesma égide do bem-comum possível.

No trecho transcrito, em que a questão da guerra encontra o seu símbolo, Platão, muito antes de Hitler, põe a questão – para ele teórica – do espaço vital.

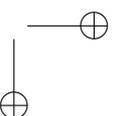
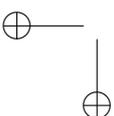
Ora, esta «khora», este chão necessário, segundo as condições criadas pelo excessivo desejo e sua continuada satisfação para além dos limites do prudencial, que se retira violentamente a outros – em literal roubo –, é a concretização da depredação do bem próprio de outro ser humano ou de outros seres humanos. Onto-antropologicamente, mais do que um seu «espaço-vital», é o domínio da sua possibilidade própria, sem o qual, sem a qual não é simplesmente possível ser.

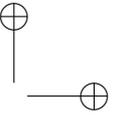
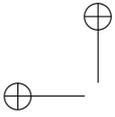
A guerra é, assim, o acto violento que retira ao outro a sua possibilidade ontológica própria.

Este acto pode ser constituído concretamente por infinitas variações de actuação humana em forma violenta.

Note-se que, ontologicamente, a violência não reside na atitude, na forma – qualquer seja –, mas no facto-acto de se retirar a alguém algo que lhe é próprio como possibilidade sua, unicamente sua apropriadamente. Isto pode fazer-se de sorriso nos lábios, docemente e até com aquilo que se designa por «boa intenção», que mais não seria do que um acto de mal realizado por alguém estúpido, que não soubesse avaliar as consequências do que estivesse a fazer.

O único modo de poder evitar tal situação consiste em trabalhar a «alma» do ser humano (este como um todo, capaz de uma conversão total da alma, segundo o final do «mito da caverna, «Livro VII», 518c), através da paideia das virtudes, no sentido de desenvolver no ser humano uma capacidade prudencial de tal modo eficaz que possa evitar totalmente a acção com más consequências humanamente previsíveis (as humanamente não-previsíveis não são pertinentes, pois escapam infinitamente ao poder do ser humano).





Nesta sua teoria, Platão nem sequer é original: nos mais vetustos e semanticamente mais poderosos mitos helénicos, já se sabia que era o excesso do desejo que provocava a tendência pró-caótica representada pela guerra. O primeiro acto de guerra, depois do primeiro acto de paz, que tinha sido a transformação metamórfica do Eros caótico na Terra Mãe (mãe precisamente de todas as formas possíveis, logo, de toda a ordem), tinha sido a violentação e absoluta opressão de Gaia por parte do Céu, dela nascido. Sabemos como a narrativa prossegue, de acto de guerra em acto de guerra, fazendo as delícias de Tártaro e de Hades, roubando à luz do ser incontáveis entes, pela guerra precipitados para o total negrume ou para o reino das quase-insubstantes sombras – lembremo-nos do Aquiles visitado por Odisseu. Apenas as Erínias parecem ter escapado a este fluxo polémico, resolvido definitivamente por Sófocles em seu *Édipo em Colono* e em sua *Antígona*.

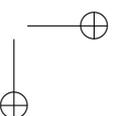
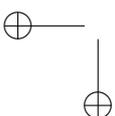
Ambos estes seres humanos míticos, paradigmáticos, terminam em paz, ambos, cada um a seu modo, junto dos deuses, que, graças a eles, ganham um estatuto diferente, que Sócrates irá assumir em sua pedagogia e pelo qual irá morrer. A contemplação do Bem é, em Platão, o lugar da Paz. O fundo da caverna, o lugar da guerra das sombras, a ascensão para o sol, o lugar da metamorfose da guerra das sombras, em dialéctica de níveis de luz, até à plenitude irénica da luz do sol, luz do Bem.

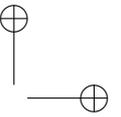
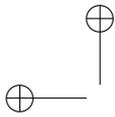
Nesta lógica, o sol é a imagem da plenitude do dom de possibilidade e a cidade que ilumina é o lugar do bem-comum, que é o da realização plena dessa possibilidade de bem, desse dom metafísico traduzido em bem ontologicamente realizado pela mediação prática e pragmática do ser humano. A cidade como acto de paz. Cidade do Bem. Cidade que num outro contexto será «cidade de Deus».

Bibliografia

HOMÈRE, *L'Iliade*, texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

HOMÈRE, *L'Odyssée*, texto estabelecido e traduzido por Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 2007.





- HOMERO, *Ilíada*, tradução do grego e introdução de Frederico Lourenço, Lisboa, Edições Cotovia, 2005.
- HOMERO, *Odisseia*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Edições Cotovia, 2003.
- PLATÃO, *A república*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].
- PLATO, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, tradução por W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, London-England, 1924, reedição sem data.
- PLATO, *Republic. Books I-V*, tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2003.
- PLATO, *Republic. Books VI-X*, tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2006.
- PLATON, *La République*, Livres I-III, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- PLATON, *La République*, Livres IV-VII, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- PLATON, *La République*, Livres VIII-X, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- PLATON, *Le sophiste*, texto estabelecido e traduzido por Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1985, sexta tiragem.
- PLATON, *Parménide*, texto estabelecido e traduzido por Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- PLATON, *Protagoras*, texto estabelecido e traduzido por Alfred Croiset, com a colaboração de Louis Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1984, nona tiragem.

