



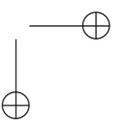
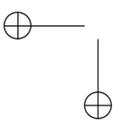
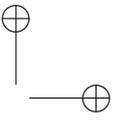
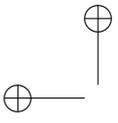
DO INDIZÍVEL DO BEM



Américo Pereira

2010

www.lusosofia.net





LUSOSOFIA:PRESS

Covilhã, 2010

FICHA TÉCNICA

Título: Do indizível Bem alegoricamente dito: as grandes imagens do Bem na Politeia de Platão

Autor: Américo Pereira

Colecção: LUSOSOFIA:PRESS – Ensaios

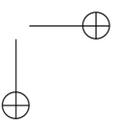
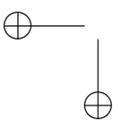
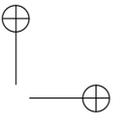
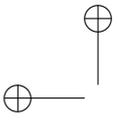
Direcção: José M. S. Rosa & Artur Morão

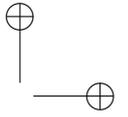
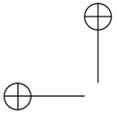
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. S. Rosa

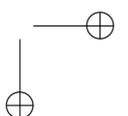
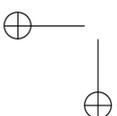
Universidade da Beira Interior

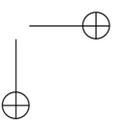
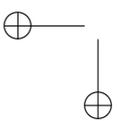
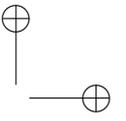
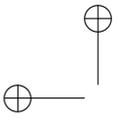
Covilhã, 2010

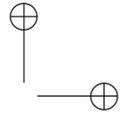
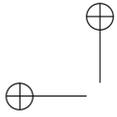




Dedicamos este trabalho aos nossos queridos e insignes Mestres Pe. Manuel da Costa Freitas e Pe. Joaquim Cerqueira Gonçalves, com quem aprendemos a olhar Platão de modo diferente.





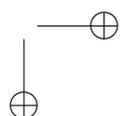
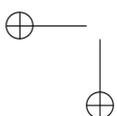


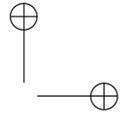
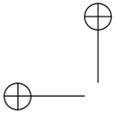
DO INDIZÍVEL DO BEM **alegoricamente dito:** **as grandes imagens do Bem na** ***Politeia* de Platão**

Américo Pereira
Universidade Católica Portuguesa

Conteúdo

1	Introdução	6
2	As Alegorias	14
2.1	A Alegoria do Sol	17
2.2	A Alegoria da Linha	30
2.3	A Alegoria da Caverna	41
3	Conclusão	62



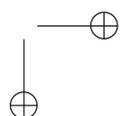
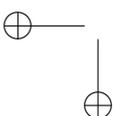


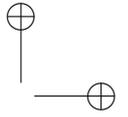
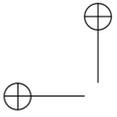
1 INTRODUÇÃO

É sabido que o grande mestre da racionalidade filosófica que foi Platão, procurando sistematicamente a inteligência total dos problemas que tinha a coragem de confrontar, buscando ultrapassar os limites, não da linguagem,¹ que os não tem propriamente, mas da linguagem estabelecida, no sentido de uma aproximação o mais tangencial possível ao que as coisas são, tendo, muitas vezes, esgotado as possibilidades existentes da linguagem, que reflectiam o esgotamento das mesmas possibilidades então existentes da inteligência humana, recorreu a formas não imediatas de linguagem, que procuravam criar novos modos de manifestar isso de real que a inteligência desbravava, num trilhar inédito de caminhos de aproximação à substancial essência de cada realidade individual e do todo da realidade.

Os diálogos, precisamente chamados “aporéticos”, pois não encontram saída, literal “poro”, “orifício” para a descoberta de uma resposta cabal positiva para a questão neles *em questão*, podem ser vistos, com não menos acerto, como tendo contribuído fundamentalmente para a possibilidade da descoberta de solução para muitos questionamentos, exactamente porque, cada um deles, levou a humana capacidade de investigação racional ao seu limite. Tal investigação seguiu o “logos” próprio, não de um inquisidor caprichoso

¹ Ver nosso artigo: “Da filosofia da linguagem no *Crátilo* de Platão”, publicado on-line em lusosofia.net.

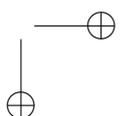
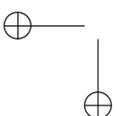


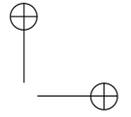
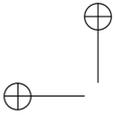


que, ao modo de um Trasímaco da ciência, quisesse impor lógicas fabricadas à realidade das coisas, mas de um sabiamente ignorante Sócrates de Atenas que, sabendo das limitações transcendentais da humana inteligência, mas também das suas transcendentais capacidades positivas, buscava todos os modos de “salvar as aparências”, precisamente por meio do labor da procura de apreensão do “logos” próprio de cada coisa e da sinfonial apreensão do “logos” universal próprio de todas as coisas, integradamente, num único, imenso, mas lógico acto de possível presença de tudo à inteligência humana, possibilidade que havia, que há que concretizar.

Os diálogos aporéticos limpavam o caminho de todas as escórias lógicas que o empecilhavam, abrindo o poro necessário – o buraco da ignorância manifesta e assumida – para que a inteligência saísse em busca de isso que está para além de toda a linguagem e actualidade já concretizada da inteligência humana. Isso passa a ser o possível “objecto”, melhor, o possível fim próprio da actividade da inteligência do ser humano, da filosofia e de toda a ciência: tal finalidade ainda se mantém, mesmo mascarada por néscias burocratizações, servas de frágeis e sempre ameaçadas oligarquias.

Os diálogos aporéticos não apenas mostraram o que as coisas não são, como mostraram que o caminho de busca do que são tem de ser não um caminho já trilhado, mas um trilho a fazer-se. Depois de se descobrir como finita em acto, a inteligência, em Platão, descobre-se como infinita em potência e como capaz de introduzir o absoluto humano da novidade de cada acto de inteligência: a inteligência não é criadora em termos absolutos, mas é-o relativamente, quando introduz a novidade de cada nova e sempre inédita intuição no reino da universal inteligência humana. A inteligência dá o ser, na forma de isso que é o seu conteúdo próprio, absolutamente entendido. Nasce aqui, e não com Parménides, o sentido da transcendentalidade do acto de inteligência como dador do ser e do ser como o necessário correlato transcendental do acto de in-





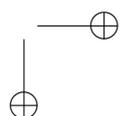
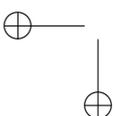
teligência, nisso que é o único introdutor de novidade na esfera do ser, introdutor (acto de introdução) que é a intuição intelectual.

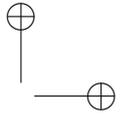
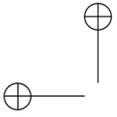
Este sentido de transcendentalidade será fundamental durante muito tempo, perdurando, mesmo após a redução imanentista de Kant, em todos os sistemas ou anti-sistemas que mantêm um mínimo de racionalidade e não escolhem cair em tentações mágicas ou outras irracionais.²

Assim sendo, os diálogos aporéticos manifestam quer a insuficiência dos limites negativos da inteligência humana quer a sua capacidade de perceber esses mesmos limites, necessária para que possam ser, de algum modo, assumidos, mas também supridas as necessidades a que não conseguem responder, mas que são reais e manifestam, nessa sua mesma realidade, outras capacidades humanas: seres dotados de uma total incapacidade de suprir isso para que os limites já encontrados não capacitam não poderiam sequer saber da existência de isso mesmo, para além do limite imposto pela impotência em prosseguir mais adiante.

Ora, atingidos aqueles limites, a inteligência das questões que levaram à sua descoberta mantém-se, abrindo para possíveis caminhos de busca e de encontro com o “logos”, de algum modo já manifesto na inteligência das questões.

² As respostas ontológicas ou anti-ontológicas que prescindem do sentido de uma necessária transcendentalidade ontológica acabam sempre por cair em esquemas mágicos de ligação entre os entes ou por negar esta totalmente. A relação ontológica entre os diferentes seres tem de corresponder a algo que transcendentemente percorre o universo, de outro modo atomizado, dos mesmos entes. Sem esta transcendentalidade real, ou há uma total irrelação entre os entes, num caos total de inconciliáveis mundos idioentitários, ou, então, porque esta primeira opção é por demais obviamente estulta, formas mágicas, como as já presentes em Demócrito ou em todas as teorias em que é necessário introduzir factores fictícios, únicos capazes de explicar a relação interentitária. Só que a realidade destas ficções é nula, pelo que a relação é dada por algo que não existe, mas, ainda assim, é tida como existente, o que é típico do pensamento mágico, em que pode haver trânsito ontológico sem qualquer mediação.

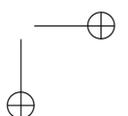
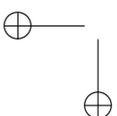


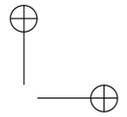


Por definição, os limites não podem ser superados ou não seriam propriamente limites, mas outra coisa qualquer. É sempre néscia a expressão “superção dos limites”: o que se quer dizer é que alguém se superou a si próprio, no sentido de ter evoluído de um tal estado a um tal outro estado, se se quiser dividir o indivisível acto humano em abstractas etapas. Mas isso que se supera não era um limite, era apenas um grau não final, logo, superável. O limite é o insuperável, por definição. Neste sentido, antes da morte, o ser humano não possui quaisquer limites reais, apenas possui aqueles, substancial e essencialmente falsos, que a si mesmo impõe. Os limites reais são aqueles que, esgotadas todas as possibilidades próprias dos seres humanos reais, marcam um limiar que não pode ser franqueado, não para aqueles seres humanos (para outros, será outra questão: outros limites, porque outros seres humanos, como é evidente; a questão dos limites de uma humanidade abstracta não passa de uma tonta prosopopeia).

Os antigos acreditavam racionalmente que havia uma correspondência lógica entre o termo “kosmos” e *isso para que era usado*, quer dizer, acreditavam que havia uma “lógica” no ser, mesmo no seio de uma aparência de, por vezes, grande ilogicidade. A preparação cultural matricial comum dos helenos, centrada em Homero e Hesíodo, fazia-os saber que a grande alternativa – que sabiam ser possível, isto é, realmente possível – não era entre ordem maior e menor, que é, ainda e sempre, ordem, mas entre ordem e não ordem (ambas em sentido absoluto), entre “kosmos” e “Khaos”. O heleno sabia sempre *que existia, que era e que vivia na ordem*, independentemente da grandeza desta. O terror do heleno residia no saber da possibilidade de perder esta ordem, por mínima que fosse (aqui, nasce todo o sentido trágico, não junto do “destino”, negativo ou positivo).

Este saber acompanha transcendentemente Sócrates de Atenas, Platão e Aristóteles. Daí, poderem ser as suas filosofias lidas a partir de uma necessidade de ordem, variegadamente entendida





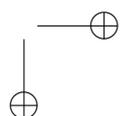
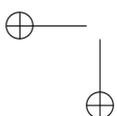
pelos génios de cada um dos três. Platão, que aqui nos interessa directamente, vive transcendentemente em toda a sua obra esta evidência da necessidade da ordem para que possa haver ser, para que o acto de inteligência se possa dar.

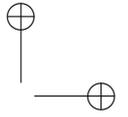
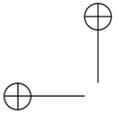
Esgotadas as possibilidades de um certo modo de o ser se dar à e na inteligência, isto é, atingidos os reais limites desse modo, mas permanecendo a evidência de que há uma ordem qualquer, sabe-se necessária e transcendentemente que a ordem se mantém, numa outra qualquer forma, independente daqueles limites, forma que há que procurar, sendo, para tal, necessário literalmente criar, dado que se trata de novidade, novos instrumentos não apenas de ancilar linguagem, mas da mesma fundamental inteligência.

*O esforço platónico de procurar novos modos de inteligência para o real literalmente criou novas formas de inteligência humana.*³ Tais caminhos, desconhecidos, no que produziram de novos actos de inteligência do real, criaram novos caminhos de possibilidade para a inteligência, isto é, para isso que é o ser humano na forma de acto de inteligência, criaram “logos” humano, “carne” real da sua possibilidade espiritual ou, se se quiser, verdadeiro acto de seu espírito, ou, mais exactamente ainda, isso que é *na sua forma própria espiritual*, de acto espiritual: sem isto, nada mais há do ser humano para além de um realizado cadáver.

Assim, as chamadas alegorias, símiles, ou, como o próprio as designa, “imagens”, “eikones”, utilizadas por Platão *não são meras formas literárias ou retóricas*, que sirvam a beleza de um discurso ou mesmo que ajudem à sua compreensão: *elas criam realidade*, na forma das intuições que provocam em quem com elas contacta. Mais, *provocam*, através da sua natureza imagética própria, propriamente concebida para provocar este tipo de intuição e não outro qualquer, *o surgimento de todo um novo “kosmos”*, precisamente aquele em que é possível encontrar um sentido transcenden-

³ Temos consciência da gravidade desta afirmação, mas é preciso não ter lido Platão para não se perceber que assim é.

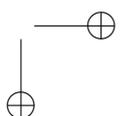
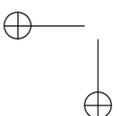


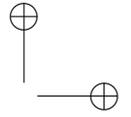


tal, transcendente e imanente, universal, isto é, *pela primeira vez*, conseguem fazer perceber o que seja algo como isso que é o absoluto de tudo, para além do tudo de que é absoluto. Não é que Heraclito não tivesse já falado num especial inamovível “Logos” universal trans-universo, mas a forma puramente abstracta deste “Logos” impede, a quem não seja um Heraclito, a sua apreensão na sua grandeza metafísica própria.

O entendimento do absoluto dado por Heraclito no seu “Logos” apenas se torna possível com as imagens de Platão acerca de um absoluto que pode ser intelectualmente percebido, precisamente através de formas não puramente intelectuais, mas que são capazes de provocar o tal poro, metafísico neste caso, que permite passar da imagem de uma realidade para a intuição, já intuição intelectual, de algo que transcende toda a possível objectividade e imagem, mas que *só se consegue atingir precisamente através do esgotamento das possibilidades da imagem*, que como que estoura em formas em que a imagem já é apenas pura forma essencial ou estrutural ou, mesmo, forma já sem forma, mas que, no entanto, se impõe como possibilidade de todas as formas, caso da “super-ideia” de bem.

A esta intuição pura não se pode chegar quer através da comum dialéctica – que termina necessariamente em aporética – quer através de uma qualquer imagem, que morre em si mesma, mas simplesmente através de imagens muito precisas, que são portadoras de um sentido que é auto-transcendente, que *remete já para uma forma de inteligência que está para além de toda a imagem e imaginação*, se bem que se inicie numa imagem. O incomum “eikon” morre, para dar vez a uma forma de acto de inteligência que está para além de toda a possível iconografia. E, no entanto, não se trata de uma mística exclusiva de uns tantos, mas de uma possibilidade comum, assim cada ser humano esteja disponível para a abraçar. Este abraço bem dado é a própria filosofia como caminho para a contemplação, que é a morte da própria filosofia,



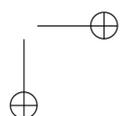
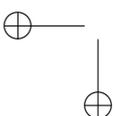


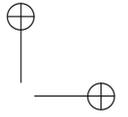
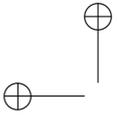
pois é já um estado de sabedoria, não de mero amor para com a mesma. Esta sabedoria é a transcensão actual do poro aberto pela imagem, intuição do que as coisas são e, no limite, intuição pura do próprio absoluto.

Ironicamente, na sua matriz mais pura, é algo de possivelmente comum, de não reservado, se bem que, de facto, acabe por ser acedida apenas por uns tantos, esses que se dispuseram a transpor o poro. Mas a possibilidade é, à partida, universal. Trata-se de algo como uma certeza platónica na grandeza própria da humana inteligência, que teoricamente não elimina qualquer ser humano da possibilidade de acesso ao fundamento absoluto de tudo. Que haja diferenças de capacidade de inteligência, de ser humano para ser humano, tal não implica que haja qualquer distinção necessária entre capazes e incapazes de tal acesso quanto à sua dignidade ontológica propriamente humana.

Daqui, decorre a necessidade de descer ao Pireu, onde se encontra o comum universal dos seres humanos, não uma elite artificial qualquer; daqui, ser o prisioneiro da caverna primeiro liberto um qualquer e a sua descida de volta o levar a todos os antigos camaradas de cativo, não a alguns apenas. Mas se, como no mito de Er, o Panfílio, do “Livro X” da *República*, há quem seja mais inteligente do que outros, a responsabilidade pelas escolhas feitas por cada ser humano não é de um néscio acaso ou de um distraído deus, mas do próprio ser humano, quer se mostre digno ou indigno do melhor possível de si próprio. E é este melhor possível de si próprio que define paradigmaticamente a sua dignidade ontológica.

Deste modo, o papel das “alegorias” é o de provocar intuições, isto é, conhecimento imediato e directo, de tipo intelectual *acerca do que está em causa*. Tal verifica-se não apenas com Platão, mas decorre da mesma essência da alegoria e das imagens, não-qualsquer, que se utilizam. Esta particularíssima imagem, na sua complexa composição ou na sua singeleza radical, aliada à ca-



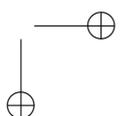
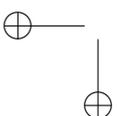


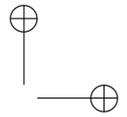
pacidade que a inteligência humana tem de se conformar ao “logos” presente nas coisas, sentido lato, permite o acto criador que é aquele em que o poro do sentido é franqueado e o ser se manifesta, isto é, em que isso que havia que se manifestar se dá na forma do ser. Sempre na forma do ser, pois é este o modo como tudo o que tem um “logos” próprio, passível de ser intuído pela inteligência humana, se dar a esta; esta doação é nada mais do que o mesmo ser (aqui, sim, tem Parménides razão, quando afirma algo como “o mesmo é ser e pensar”).⁴

Mesmo, e é o caso das alegorias que aqui nos interessam, quando isso que, como o bem, está para além de todo o ser, é isso que se tem como fim da e para a inteligência, como seu acto possível. Tudo o que pode surgir, se surgir, será ainda e sempre da ordem do ser, isto é, o bem como tal nunca é intuível no que é, mas apenas se pode dele saber algo segundo a ordem do ser, a ordem do correlato da inteligência.

Mas é precisamente por tal que é necessário o recurso à imagem apropriada: o “assim como” implícito na imagem da alegoria implica que se possa estabelecer, por meio da imagem, uma relação pertinente entre o que é dado na e pela imagem e que a inteligência tem como acto de correspondência com algo que não pode ser visto ou dito senão na forma do que a imagem dá directamente, mas a inteligência sabe que indirectamente corresponde a algo de semelhante, de paralelamente semelhante, havendo uma correspondência biunívoca necessária entre o que a imagem dá e isso que é o próprio do “reflectido” na imagem. Como é que a inteligência “sabe” disto, desta relação? Este é o ponto misterioso de todo este caminho de desbravamento: a inteligência sabe, sem mais, é um absoluto de presença, que em nada diz respeito a algo de psicológico, mas que corresponde a uma forma de intuição de que

⁴ Sem entrar em polémicas acerca da melhor tradução, o fragmento 3 translitera-se: “*to gar auto voein estin te kai einai*”, de que o sentido geral por nós apresentado dá razoável conta.



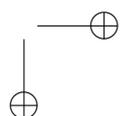
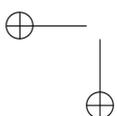


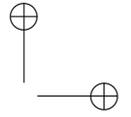
não pode haver protocolo de transmissão, nem sequer ao modo da alegoria: é um acontecimento inexplicável, em que a inteligência sabe que está em acto de ser a intuição do acerto entre a imagem e isso a que a imagem se refere, mas de que não há imagem possível.

2 AS ALEGORIAS

Esta tríade de imagens, do sol, da linha e da caverna, que Platão usa pedagogicamente para procurar permitir a intuição, por parte de quem de tal for capaz, quer do absoluto metafísico papel fundador do bem quer da sua relação com o restante do âmbito ontológico universal é uma forma de uso persuasivo do “logos” humano, que, não sendo possível uma intuição sensível do bem e de qualquer relação⁵ nem sendo possível chegar-se ao bem, precisamente à ideia de bem, por meio de um trajecto discursivo, usa a capacidade de estabelecimento de analogias, própria da humana inteligência para, partindo de imagens de tipo sensível, com formas propriamente sensíveis, mas apreendidas intuitivamente pela mesma inteligên-

⁵ A intuição sensível nunca dá o bem ou mesmo bem algum: o que dá é, sempre, um qualquer conjunto de coisas individuais, mais nada. Apenas coisas individuais, melhor, apenas pode dar um indivíduo em cada acto de intuição. Isso que permite que, numa qualquer intuição, haja não apenas um indivíduo absolutamente isolado, mas mais do que um, isso que é a relação, nunca é dado pela intuição sensível. As relações são todas do âmbito do não sensível, são metafísicas, por essência e substância próprias. Isso que permite o aparentemente simples factio aparentemente sensível de haver numa qualquer intuição mais do que um único indivíduo é sempre da ordem do metafísico. Foi isto que o empiricismo britânico, mormente Hume, não entendeu ou não quis entender e que Kant tentou, por meio de um compromisso híbrido e mágico, resolver com a sua arquitectónica transcendental.



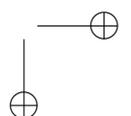
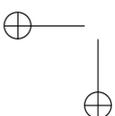


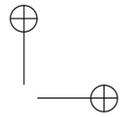
cia,⁶ fazer chegar, através de um *salto analógico*, a formas não sensíveis, as ideias, e à própria ideia de bem, transcendente a toda a formalização humana, mas apreensível como esse ponto arquimédiano necessário para que haja algo, que é fontalmente tudo e nega absolutamente o nada.

A intuição do bem não é uma “intuição negativa”, aliás impen-sável, mas a intuição do *absoluto da necessidade de algo propriamente absoluto*, em si e por si, que justifique absolutamente o absoluto de não haver nada (obviamente, a repetição é propositada). Ainda que este absoluto não seja dito deste modo, embora a ligação noético-imagética à irradiação solar já para aí aponte claramente, isto que é este absoluto tem de necessariamente ser algo de infinito em acto, ou não seria capaz de “afastar” o nada.⁷ A própria lin-

⁶ Um dos maiores erros da tradição filosófica tem consistido em pensar que há propriamente uma forma de intuição sensível como algo de próprio de uma faculdade separada que é a sensibilidade. Assim, a sensibilidade funciona como uma outra forma separada de inteligência, a inteligência que é capaz de relacionamento com a matéria, em seu sentido comum, não aristotélico. A sensibilidade apreende isso que é não a coisa sensível – no que seria algo semelhante à acção de fagocitação de certos organismos vivos, por exemplo, as amebas, mas o que é o seu “logos” próprio. É sobre este “logos” supostamente sensível que a inteligência em seu sentido comum, separada da sensível, vai trabalhar. Mas o que não se entende é que a apreensão do “logos” sensível é já o trabalho da única inteligência, presente já na sensibilidade. A sensibilidade é um acto diferenciado de inteligência, da inteligência, apropriado à materialidade que contacta com os sentidos – sem o que não seria possível qualquer contacto com a materialidade das coisas e a nossa inteligência, que não seria “a nossa”, seria algo semelhante a uma inteligência de anjos –, não uma faculdade à parte. É sempre no seio de uma mesma inteligência que o “logos” próprio de cada relação, que é a substância mesma da relação, é trabalhado, desde o seu momento mais radicalmente fundamental, até ao seu momento mais radicalmente elevado, por exemplo, desde a relação mais básica com a materialidade até à sua relação última com o acto que a tudo une. Mas é este o papel da filosofia.

⁷ Cai, assim, a tese segundo a qual o pensamento antigo, nomeadamente o helénico, mítico-poético ou filosófico, nunca concebera a noção de um infinito positivo, tendo-se limitado a pensar o infinito não como absoluto actual de positividade, mas como limite negativo, tendo, assim, quando muito, atingido o

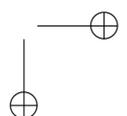
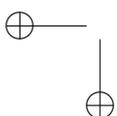


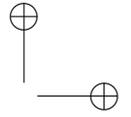


guagem é, neste limite máximo da capacidade humana de intuir e pensar, muito periclitante, revelando-se muito insuficiente, se bem que preciosa, no rasgar de horizontes intuitivos capazes de serem indiciados a terceiros, para que também eles intentem a busca.

Mas o próprio Platão é um grande conhecedor das questões da linguagem, em que deixou uma herança fundamental, até hoje estrategicamente não superada, precisamente na forma como trata a capacidade metafórica da possibilidade de dizer não o que as coisas são, como se se tratasse de algo já fixo para sempre, mas como se nos apresentam, em suas múltiplas relações de continuidade e de contiguidade, precisamente semânticas: *a realidade já inteligida serve como que de metáfora simbólica para outras realidades a intuir*, operando a metáfora o salto simbólico de um sentido possuído para um outro a possuir. É este abstracto fundamental de relações de proximidade, literalmente lógica, isto é, segundo um “logos”, que é comum, que permite que se possa passar do sol físico para a sua imagem simbólica e, desta, para a “outra metade do símbolo” que é o bem, ainda metáfora dessa outra “terceira metade” que é o bem em si, de que não há símbolo ou metáfora cabal possível, mas de que pode haver uma aproximação simbólica e metafórica, precisamente porque há um “logos” comum, “logos” que Platão metaforiza nos próprios raios iluminantes do sol, raios

sentido de uma imensidão finita, isto é, de um domínio ontológico total que é literalmente imenso apenas porque o ser humano não tem capacidade para o medir, não porque seja em si mesmo sem medida possível, senão a que um metro infinito em acto pode ter de si próprio. A imagem da irradiação solar, infinita, dado que nada nesta pura irradiação, como é geometricamente definida, lhe pode impor qualquer limite quer em continuidade de trajecto para cada raio quer quanto ao número de raios, não deixa qualquer dúvida quanto ao entendimento da realidade ontológica própria do bem como centro absoluto de tudo, irradiando infinitamente em acto. Platão sabia muito bem o que era uma realidade infinita em acto. Aliás, é esta intuição fundamental a única que pode servir de suporte metafísico teórico à ligação com o acto divino como entendido pela metafísica suposta pela tradição judaico-cristã. Sem ela, não faria qualquer sentido a aproximação entre o bem platónico e o Deus judaico-cristão.





que são, no mesmo acto de irradiação, isso por meio de que o sol cria.

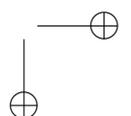
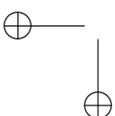
2.1 A Alegoria do Sol

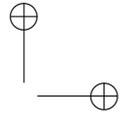
Podemos encontrar esta alegoria no “Livro VI” da *República*, 504 d – 509 d, especialmente 506 d – 509 d.

Neste texto, antes de se entrar propriamente na alegoria do sol, lembra-se a necessidade de encontrar algo ainda superior à mesma justiça, algo que constitui a mais elevada das ciências, dos estudos, dos conhecimentos: o bem, dado humanamente pela e através da sua ideia (*he tou agathou idea megiston mathema*, 505 a).

Lembra-se, também, que à multiplicidade real-sensível das coisas corresponde uma unidade própria de cada conjunto formalmente coerente, a ideia, que é a sua essência, una e única, “uma”, (*idean mian, mias ouses*, 507 b). Assim, a ideia é a essência do múltiplo. Esta essência não é algo de separado – e não há separação senão absoluta, a graduação da separação é simplesmente sem sentido – e que esteja num mundo igualmente separado, o erróneo “mundo da ideias”, mas é algo de metafisicamente contíguo às coisas, interiormente contíguo – contiguidade ontológica que é a mesma participação –, e que tem como fundamento absoluto ser a ideia a condição metafísica absoluta de possibilidade da coisa de que é ideia: *é porque há esta condição de possibilidade metafísica que pode haver isso de que a ideia é ideia.*

Reside aqui a grande divergência de Aristóteles relativamente a seu mestre Platão. No entanto, se, para Platão, a ideia dá a essência da coisa, das coisas, não lhe dá a sua substância, que é também fruto de uma relação entre a essência formal e a matéria, como



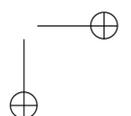
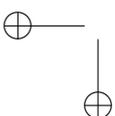


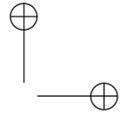
se pode inferir a partir do acto de modulação das coisas, como relatado no *Timeu*, em que as coisas, em sua realidade concreta mundana, são sempre produto de uma unidade entre a forma dada pela ideia e a matéria, e o acto de união operado pelo demiurgo (em que encontramos, já, três das causas de Aristóteles,⁸ a que se pode somar a finalidade como isso a que cada forma convoca e, no limite de todos os actos, o próprio bem, que tudo convoca a si como forma absolutamente perfeita: neste sentido, os raios solares não se limitam a veicular ser e inteligência, mas também transmitem o fim).

Aristóteles usa ocultamente este sentido de necessidade de uma qualquer contiguidade, ainda que descontínua, na relação, que ele quer “irrelativa”, do acto-puro/motor-imóvel com os entes. O acto-puro é necessariamente o primeiro, como finalidade, mas a finalidade é logicamente primeira, pelo que, necessariamente, o acto-puro tem de ser o primeiríssimo em termos absolutos, no que constitui uma aproximação quer ao bem platónico quer ao sentido de uma necessária participação formal de tudo o mais do acto-puro, sob pena de explicação nenhuma para a sua relação ou explicação mágica.

Na imagem do sol da *República*, dada a grandeza ontológica própria do objecto bem, propõe-se uma aproximação indirecta, considerando-o não a ele próprio, mas a algo que Sócrates designa como o seu “filho”, “ekgonos” (506 e), precisamente o sol, que lhe é “o mais semelhante”, “homoiotatos” (506 e). Esta “homoiose” entre sol e bem, que tem de ser percebida através do tal sentido

⁸ Parece-nos óbvia esta antecipação platónica da tetralogia causal: a causa final é a ideia como convocação metafísica real a uma determinada realidade compósita, mas definida formalmente pela ideia como fim metafísico tendencial último; a causa formal é a ideia como modelo metafísico, na relação única com a matéria com que se relaciona em cada indivíduo; a causa eficiente é a acção do Demiurgo; a causa material é a matéria que o Demiurgo usa para a produção formalmente finalizada de cada indivíduo. Aristóteles continuou sendo sempre um excelente discípulo de Platão.



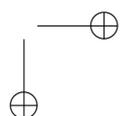
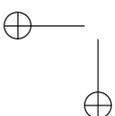


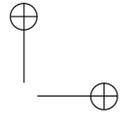
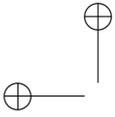
simbólico-metafórico, numa relação que transcende toda a sensibilidade actual e possível, isto é, que dela parte, dela se serve, mas que nela não se queda, daqui o sentido de “transcender”, é o que permite que se possa usar a imagem do sol como meio-símbolo para a possibilidade de compreensão do que seja possível compreender da outra metade, em si mesma, na sua completude, inacessível, o bem.

Analogicamente, porque a analogia assenta precisamente nesta estrutura simbólico-metafórica do âmago da realidade e da capacidade de intuição humana, desenvolve-se a relação entre o sol e o seu papel no âmbito da realidade sensível e o bem no domínio quer da realidade inteligível quer no âmbito universal do ser, de que o sensível é parte. De facto, começamos a assistir à substituição definitiva, ao nível cosmológico mais geral e profundo, das antigas divindades, garantes da cosmicidade do cosmos, por um novo princípio, em si mesmo com nada comparável, mas cuja grandeza metafísica própria apenas pode ser dada imagetivamente na e pela relação imagética, mas formal, com o sol, realidade inultrapassavelmente maior do âmbito sensível.

Em 508 c, é dito que o bem gerou o sol como análogo, sendo o bem, no âmbito do inteligível, espiritual, noético, relativamente a todo o inteligível, o que o sol é, no âmbito do visível, relativamente às coisas visíveis. De notar que Platão não fala de “mundos”, mas de coisas, “ta”, tipificadas segundo a inteligibilidade ou a visão, isto é, segundo o espírito “ta noumena” ou segundo o sensível, visível, “ta horomena”.

A alegoria termina com a conclusão pretendida: o bem está para o ser, enquanto inteligível, como o sol está para os seres sensíveis. Como este, é fonte de sua génese, crescimento e alimento, bem como da possibilidade de serem vistos, embora o próprio sol não seja génese. Assim, o bem é a possibilidade de conhecimento das coisas, que lhe devem o ser e a essência, ainda que o bem não



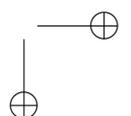
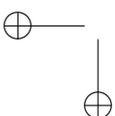


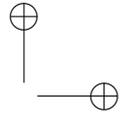
seja essência, mas esteja muito para além disso em potência e dignidade.

Assim como o sol não é gènesse, no sentido de ser ele próprio gerado, mas gera tudo o mais e permite a sua visibilidade, assim o bem não tem gènesse, mas tudo o mais dele recebe a possibilidade de gènesse e o poder de ser intuído. Assim como o sol transcende em dignidade isso que gera e que ilumina, assim o bem transcende isso que gera e esclarece. Assim como o sol é fonte de ser no âmbito do visível, o bem é fonte de ser absolutamente. Nada há de anterior ao bem, não apenas de uma mera forma cronológica, derivada, mas de uma forma ontológica absoluta. Assiste-se, assim, a uma viragem radical na fundamentação última do real na cultura helénica e nas culturas suas herdeiras: o fundamento último de tudo já não é o “Khaos”, mas o bem;⁹ no princípio absoluto de tudo, já não está uma potentíssima desordem, mas uma potentíssima ordem.

Note-se que o maior mistério de todos, aliás, o único mistério verdadeiramente digno do nome, e não apenas para o pensamento helénico, senão para todas as formas humanas de pensamento, não é o mistério da existência e origem da ordem, mas o mistério do mesmo ser, que origina o tal espanto relativamente a que haja algo. Absolutamente: o complemento frásico que se espera “e que não haja o nada” não faz qualquer sentido, pois este negativo da possibilidade de “haver nada” ainda é parte integrante do absoluto de haver algo. O velho “Khaos” mais não é do que esta negação como

⁹ Lembre-se que este bem não é um bem ético ou político ou psicológico, etc., mas o absoluto metafísico presente em cada ser, em cada “acto ontológico”. Os possíveis sentidos não ontológicos do bem, existindo, derivarão deste primeiríssimo sentido metafísico-ontológico. Este bem é absolutamente objectivo em si mesmo; a sua relação com o ser humano é radicalmente subjectiva, não num sentido psicológico, mas no sentido em que a relação do ser humano com o bem e com o que do bem nasce é equivalente ao que é o acto próprio, do ponto de vista do acto de inteligência, do seu “nous”, espírito, do ser humano como acto de “nous”.



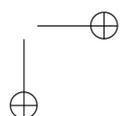
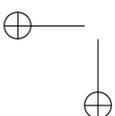


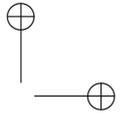
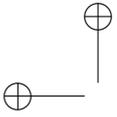
ameaça omnipresente de um ser que necessariamente tem de ser absoluto e infinito em acto, mas que como tal não se pode perceber, senão em forma muito especial de intuição, precisamente essa que Platão procura fazer surgir por meio destas imagens acerca de isso que é o garante metafísico de que não há o nada.

Na sequência da vetusta e grande tradição, que já é metafísica, embora com forma exterior mítica, acerca do fundamento último do ser, que os antigos mitógrafos, melhor, todo um povo mitopoieta e metafísico, situava numa absoluta actividade sem qualquer limite assinalável, mesmo segundo uma qualquer ordem e que, por isso, parecia poder precipitar o mundo numa agonia anti-cósmica e numa morte acósmica, precisamente o “Khaos”, o absoluto do ser manifesta-se, ainda, como algo de infinitamente poderoso e rico de possibilidades, *mas já não como algo de infinitamente acósmico, antes como algo de infinitamente cósmico: o bem é precisamente isso que faz com que haja ser e faz com que o ser que haja seja segundo uma ordem. Assim, ser e ordem são co-actuais, nenhum precedendo o outro.* Ser é ser segundo uma ordem própria: assim como há uma ordem necessária nos raios do sol, assim há uma ordem necessária no modo como o bem dá o ser ao demais de si.

Mas há uma grande diferença entre este novo modo de perspetivar o fulcro metafísico de tudo e o antigo: do “Khaos” ao cosmos, havia uma série de mediações, entidades que eram formas de sucessivo apuramento do próprio “Khaos”, culminando na hiperordenação manifestada nas Eríneas-Euménides, incarnação de isso que garante o absoluto da ordem, absoluto que, tendo emergido do próprio “Khaos”, agora tudo controla, especialmente isso de onde proveio inicialmente e que sempre pode ameaçar a cosmicidade do ser.

Nas imagens do bem-sol da *República*, a relação entre o sol-bem, dador do ser, e os seres é imediata, não havendo, sequer, como no *Timeu*, uma necessária mediação demiúrgica-produtora-eficaz. Se aqui o operador da participação é um ser de âmago onto-

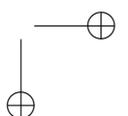
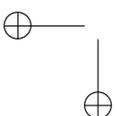


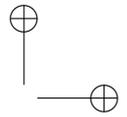


pedagógico, na *República*, a participação dá-se directa e imediatamente, estando o bem presente em cada uma das coisas como os raios do sol estão presentes directamente na geração (para todos os efeitos, aqui trata-se de uma verdadeira criação) das coisas mundanas-físicas.

Se do “Khaos” às Eríneas, encontramos uma sucessão de gerações e de partos, antecedida por uma irrupção de um Eros indistinguível do próprio âmago mais activo do “Khaos”, na forma, já forma e primeira forma, da Terra, paridora de todas as outras formas, em Platão, nestas imagens, encontramos uma forma totalmente partenogénica da realidade por parte de uma suprema energia formadora, que dispensa qualquer forma intermédia, a si estranha (o que a ideia não é), imediatamente se derramando em tudo o que de si emerge. Não admira, assim, o esquema interpretativo de um Plotino, que assume precisamente esta imediatez, ainda que por Plotino mediatizada nas hipóstases e seus integrantes, tal a estranheza da concepção magistral de uma relação imediata do bem com os seres.

A diferença ontológica, para Platão, passa a residir em dois grandes momentos, em que se estabelecem os limites primeiros e últimos para toda a ontologia possível: na diferença absoluta entre o ser e o nada: é precisamente o bem que responde a esta diferença absoluta; na diferença entre o ser infinito em acto, o único que pode responder à primeira questão, o bem, e o ser, os seres finitos em acto, todos os outros, participantes necessários do bem, dado que a outra única hipótese é serem absurdamente nada. Mas, relativamente ao que absolutamente faz do ser ser e não nada, isso que opõe o ser absolutamente ao nada, não há diferença alguma entre o bem e cada ser: são todos do mesmo estofa ontológico. É neste sentido que o ser é transcendental – e não transcendente –, descoberta que se deve a Platão, depois das primeiras iniciativas exploratórias quer de Heraclito quer de Parménides.

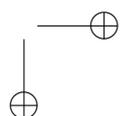
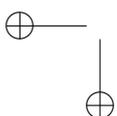


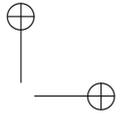
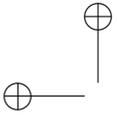


Do princípio de tudo já não se foge, como do mesmo mal absoluto, mas para ele se encaminha doravante o ser humano como a única satisfação verdadeiramente humana do seu mais profundo desejo. Está vindicada a morte de Sócrates.

Para Platão, Deus é a medida de todas as coisas. Assim sendo, a filosofia é aproximação assintótica a esta medida, que se vai tornando humana, mas por trabalho de aproximação a Deus. Tal quer dizer que o amor à sabedoria é, em última análise, um amor ao fundamento último de tudo, isso que é “Deus”, constituindo o labor da filosofia uma vida que vai procurando descobrir a presença do absoluto presente em cada coisa: é este absoluto que é quer isso de que cada coisa participa quer isso que a ergue, em absoluto, contra o nada. O absoluto retira o seu sentido próprio não de uma qualquer forma de solidão, mas *da mesma realidade única da presença que anula o nada*. É esta presença que pode ser dita, mas já de uma forma adjectivante, como solitária ou singular. *Logicamente, o absoluto é sempre ou o absoluto do nada ou o absoluto da presença que anula o nada*. Tudo o mais é relativo. Na sua mesma absolutidade, o nada e a presença que o anula não são relativos. Cada um destes absolutos anula qualquer possibilidade de relação com um qualquer outro absoluto. Assim, tudo é relativo ao absoluto da presença. A presença é o fundamento de qualquer possível relação, que se dá sempre como forma da mesma presença. É este o fundamento lógico da teoria da participação e o mesmo fundamento para a imagem do bem – o absoluto da presença nomeado – dada pelo sol e sua geometricamente infinita irradiação.

A tarefa da filosofia não é, pois, fundamentalmente, uma tarefa escolar, mas uma tarefa fundamentalmente vital, no sentido em que é apenas a filosofia que pode habilitar cada ser humano com o saber que pode instituir a sua vida como uma caminhada plenificadora daquilo que é a sua mesma possibilidade vital como ser humano: deste modo, compete ao filósofo aproximar-se o mais possível desse “Deus”, no sentido de uma cada vez maior proxim-



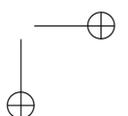
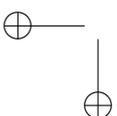


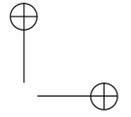
idade com o fundamento metafísico de tudo. Uma viagem de retorno sobre o raio de sol que lhe cabe, que é o seu dom ontológico, na forma metafísica da sua mesma própria possibilidade, naquilo que, se houvesse ideia de cada indivíduo humano, seria a sua ideia própria. Só assim pode saber distinguir em cada coisa a presença nela do absoluto que não apenas a ergue como coisa individual, mas a ergue em relação com todas as outras, no que é a mesma ordem cósmica universal, única capaz de permitir que cada coisa possa ser o melhor de si própria, isto é, realizar concretamente o melhor ontológico possível de sua possibilidade metafísica, como dada em sua mesma ideia, modelo metafísico universal de possibilidade ontológica para todos os indivíduos que essencialmente formaliza e, concretamente, através dessa mesma formalização, permite.

É por o filósofo ser assim, especialmente quando, como entrevisto na figura paradigmática e já transfilosófica do Céfalo do “Livro I” da *República*, se aproxima de uma verdadeira sabedoria, isto é, por ser capaz de discernir o “Deus”, o bem, o fundamento último e primeiro presente em cada coisa, que deve ser ele o governante, pois apenas a quem de tal seja capaz deve ser confiado o acto de guarda do bem da “polis”.¹⁰

O lugar do governante da “polis”, do seu literal “piloto”, “kybernetes”, não deriva de qualquer forma accidental ética ou política, como uma herança qualquer ou uma qualquer forma de eleição,

¹⁰ O bem da polis não é um bem qualquer, muito menos um bem posto como finalidade por alguém, seja quem for, mesmo um qualquer filósofo. Deste modo, o suposto bem da cidade seria nada mais do que fruto ou de uma caoticidade etiológica qualquer ou do capricho de um qualquer ser humano, apenas coincidindo eventualmente com o real bem da cidade por mera accidentalidade. O bem da polis é o melhor acto integrado político possível realizado. Tal significa e implica que seja o melhor acto universal possível e realizado, que *acolhe o melhor acto possível e realizado para cada um de seus habitantes humanos*, em cada momento considerado. Finalidade exigente...





mas *da capacitação que a sabedoria lhe dá*.¹¹ Esta sabedoria não é algo de nominal ou de externamente formal, como quando se chama “excelência” a alguém que excelência real não tem, mas de uma forma interior, já ontológica, a forma do sábio, daquele que está já tão humanamente próximo do “Deus”, do princípio de tudo, que é o que dispõe de uma actualidade ontológica humana mais própria para a intuição da realidade e para a formação de juízos acerca da acção necessária na relação com essa mesma realidade.¹²

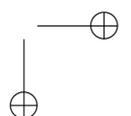
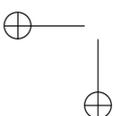
A acção não pode ser uma qualquer, fruto de uma qualquer forma de tomada de decisão, mas tem de ser uma acção necessária, não num sentido determinista, pré-determinista, estulto, mas no sentido de que, *para cada situação complexa da realidade da “polis” há apenas uma só acção que lhe é conforme como forma de resolver bem* – não é de um modo qualquer, mas bem – *essa mesma situação complexa*. Esta acção é, assim, na sua mesma necessidade, única, necessária. O talento do sábio reside em saber intuir que situação exactamente existe e qual o exacto passo necessário a tomar. Não há aqui qualquer forma de mecanicismo determinista ou de magia, mas *a necessidade de uma adequação perfeita entre a inteligência do ser humano responsável pelo governo da “polis” e a situação da mesma*. A comum inexistência destas pessoas não justifica a supressão da evidência da realidade da situação ou da necessidade da existência dessas mesmas pessoas.

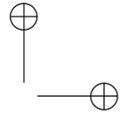
Quando Platão fala da necessidade de ser o filósofo a governar a “polis” não está a defender uma oligarquia – agrupamento político que detestava, aliás – “filosófica”, mas a manifestar algo de óbvio, se bem que incómodo: deve ser quem sabe o que é o bem,¹³

¹¹ 341 c.

¹² Esta sabedoria é precisamente o que impede uma posição tirânica ou teocrática, por exemplo.

¹³ Não é quem “pensa que sabe o que é o bem” ou quem “inventa o que é o bem”, mas quem realmente sabe o que é o bem. Esta evidência é teórica, não é histórica, pelo que de nada serve contra-argumentar fora do âmbito teórico que é o seu. Todo o contra-argumento assume a posição necessariamente néscia



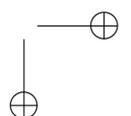
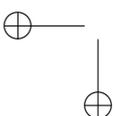


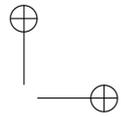
de que o bem-comum depende necessariamente, quem deve governar. A única objecção racional que tal intuição pode aceitar é que, provavelmente, até hoje ainda não existiu um único ser humano que correspondesse cabalmente a tal requisito; mas tal não anula a bondade própria da evidência teórica de que é assim que deve ser. A ignorância do bem e do bem-comum não pode não acarretar um governo de ignorantes, com as necessárias consequências (tais consequências estão sobejamente descritas na *República*, para cuja leitura remetemos).

Em breves palavras, podemos dizer que a ausência do saber do bem e do bem-comum implica imediatamente que quem governe não seja virtuoso, pelo que não pode, de modo algum, ser justo, senão por coincidência fortuita e efémera.¹⁴ O governo por parte de alguém não virtuoso e, assim, injusto, é sempre e necessariamente, em termos estruturais éticos e políticos, um governo injusto. Tal governo nega o sentido cósmico da realidade da “polis”, impedindo que esta possa continuar como verdadeiro mundo humano, isto é, como comunidade ordenada no sentido do bem-comum. Como tal, como nunca houve realmente lugar algum em que tenha havido este governo segundo o bem-comum, a humanidade só tem conhecido formas de governo que oscilam entre oligarquias, mais ou menos

segundo a qual *pode governar quem não sabe o que é o bem da polis*. Como o Diógenes Cínico, podemos andar em pleno meio-dia em busca de um tal sábio e nunca o encontrar, mas teoricamente é esse o bom governante.

¹⁴ Para Platão, é evidente que o governante, o magistrado não pode ser, por exemplo, uma besta, mas tem de ser o melhor de entre os seres humanos da “polis” em causa. Um magistrado sem virtude será sempre uma besta e procederá sempre de forma bestial, enquanto não tiver virtude. A existência de grillhões legais que procurem domesticar a possível ou actual bestialidade de tais magistrados sem virtude apenas pode actuar como força exterior de retenção dos vícios que o dominam, sendo apenas eficaz como forma policial de controlo, nunca podendo desempenhar o papel fundamental que a virtude realiza como forma imanente e pessoal de auto-regência racional segundo o “logos” do bem-comum. Uma sociedade governada por semelhantes bestas será sempre uma sociedade bestial.



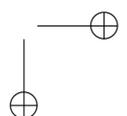
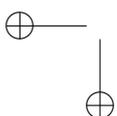


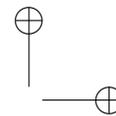
bem disfarçadas de formas mais alargadas de partilha do poder, e tiranias, em que não são necessários quaisquer disfarces.

A intuição da forma do bem-comum, como Platão a teve, implica um esforço, verdadeiramente filosófico, tremendo, avassalador, um amor infinito pelo sentido cósmico do todo do ser, uma abertura de possibilidades próprias para todos os seres humanos que queiram partilhar este esforço. Mas implica também isto mesmo, ou seja, uma forma de excelência, que é de uma exigência extrema, sobretudo no que significa de anulação de tudo o que são impulsos não propriamente espirituais no ser humano. Trata-se de construir uma comunidade de seres humanos que seja fundamentalmente uma comunidade espiritual, não uma comunidade de animais civilizados ou bestas politicamente polidas.

Mas, nesta proposta platónica, impressiona sobremaneira *a aposta que se faz no que de melhor a humanidade possui como possibilidade*, precisamente no que tem de capacidade de desenvolvimento espiritual, por oposição a todas as tendências de bestialidade, que sempre a acompanham e acompanharão. A marcação nítida entre o que pertence ao âmbito do espírito e o que não lhe pertence, vulgo “corpo”, diz, assim, respeito não a uma qualquer negação boçal do corpo, mas à necessidade de relevar o propriamente específico do ser humano e seu distintivo próprio, relativamente aos outros seres vivos, que é precisamente não o seu corpo, em seu sentido material, mas o seu espírito.

O corpo só é sarcófago, literalmente “o que come a carne”, quando age no sentido de minimizar ou de eliminar isso que distingue “carne”, como corpo não apenas biologicamente vivo, mas espiritualizado, em favor de um predomínio biológico animal, bestial: assim, come o que é próprio do ser humano, deixando apenas um cadáver humano, ainda que biologicamente animado. É a figura dos Ânitos e Meletos que promoveram a morte do mestre Sócrates: este, mesmo nos momentos que antecedem a sua morte, é um corpo vivo em espírito, aqueles são, na expressão do Poeta,





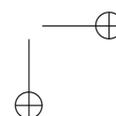
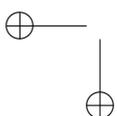
“cadáveres adiados”.¹⁵ A filosofia é própria de espíritos vivos, em busca de cada vez mais vida, de uma, pelo menos simbólica, caminhada para o Deus medida de tudo.

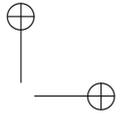
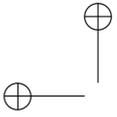
A perversão fundamental da posição dos acusadores de Sócrates de Atenas reside no facto de assumirem a tese de Protágoras segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas: o paradigma político em torno do qual erguem a acusação contra Sócrates baseia-se no que a métrica humana corrente comum naqueles dias determinava; uma outra métrica, fruto de outros dias, e o velho Sócrates poderia ter escapado à acusação ou mesmo ser louvado...

Esta lógica da variação da medida matriz para a avaliação ontológica, que faz depender o mundo dos seres humanos de modas métricas, é propriamente o mundo dos tiranos, daqueles que se apropriam absolutamente da medida-padrão, impondo a sua medida à totalidade do mundo, se possível. É não só o triunfo de Protágoras, como, sobretudo, o triunfo de Trasímaco e de suas teses radicais – louvavelmente transparentes,¹⁶ nesta sua radicalidade – acerca do único interesse do tirano possuidor do metro absoluto. Mas este “absoluto” não passa de algo de momentâneo, de transitório, de mutável, e de mutável segundo o mesmo interesse de cada novo candidato a tirano e eventual tirano de facto. Assim, o mundo, visto a partir da métrica fundamental baseada no ser humano e seu interesse, mais não é do que uma mera função dessa

¹⁵ PESSOA Fernando, *Mensagem*, poema “D. Sebastião. Rei de Portugal”.

¹⁶ A única virtude da posição de Trasímaco, na *República*, reside precisamente nesta transparência total da sua posição de defesa do exclusivo interesse do tirano. Assume, com toda a radicalidade, aquilo que é a única possibilidade de bem próprio para o tirano, segundo o mesmo modo estratégico do tirano. Não engana, não usa de subterfúgios: quer o poder total, único que permite o bem absoluto, segundo o mesmo capricho tirânico. No concreto da realidade, Hitler, em *Mein Kampf*, assume esta mesma atitude, não entendida por quase todos os leitores seus contemporâneos com responsabilidades pelo bem-comum, honrosa exceção feita a Churchill, que sempre o levou a sério. Mas a maioria dos candidatos a tiranos nem esta dignidade mínima possui, pois procura mascarar a sua vontade tirânica.

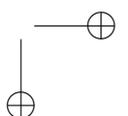
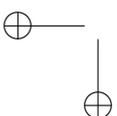


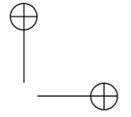


métrica e desse interesse. *O mundo mais não é do que o valor que o tirano lhe atribui.* Mais, o mundo mais não é do que o que esse valor impõe, do que o que esse valor decreta como ontologicamente digno: o ponto mais alto desta forma de ver o mundo, presente em toda a ontologia de base axiológica, foi atingido com a teorização do mundo operada por Hitler no seu *Mein Kampf*, com as consequências nefastas que bem se conhecem.

Platão sabia que apenas a centração absoluta num metro que não dependesse de qualquer forma de valoração e, portanto, de interesse humano, poderia tornar o mundo independente de qualquer forma de tirania. E tal de um modo transcendental, válido para sempre. A centração do princípio ontológico não pode, assim, ser feita senão sobre algo que seja absolutamente independente, para a sua mesma constituição, do juízo humano: o ser humano, relativamente a este princípio, apenas tem a possibilidade de o contemplar, de o intuir, tanto quanto possível, nunca de o determinar. Deste modo, toda a possível métrica humana depende transcendentalmente deste único metro metafísico, absoluto e transcendente. Mas tal faz com que todo o universo de que o ser humano é capaz seja *não um universo de valor, mas um universo de ser*, isto é, um universo em que a única função principial métrica do ser humano consiste em usar do metro transcendente para medir o imanente. É neste sentido que o bem é fonte de ser e fonte de inteligibilidade. O ser humano nunca é uma coisa ou outra, mas apenas se limita a participar da possibilidade absoluta que o bem põe ao seu alcance.

O governante surge, assim, à imagem do Céfalo da *República*, como um servidor do bem-comum, cuja autoridade lhe advém não de julgar as coisas, mas de *saber o que tem de ser feito, quando tem de ser feito.* Governar não é julgar, mas perceber o bem possível e agir nesse único sentido. É ser, no seu nível, livre como o sol que, no entanto, parece parado, sempre no mesmo lugar, e preso à necessidade de irradiar.





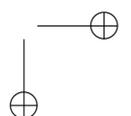
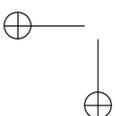
2.2 A Alegoria da Linha

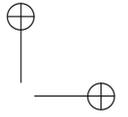
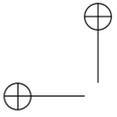
Esta alegoria segue-se imediatamente à alegoria do sol e ocupa o restante do “Livro VI” da *República* (509 d – 511 e). Nela é fornecido um esquema de compreensão para os quatro níveis propriamente ontológicos, dado que o nível do bem, como já fora afirmado, é um nível propriamente trans-ontológico, hiper-essencial, hiper-substancial, hiper-existencial, verdadeiramente transcendente, trans-natural, e de que a natureza, a “*physis*”, o âmbito do mutável, do que nasce, se desenvolve e morre, nada mais é do que algo de participante. É esta participação que permite a essência, a substância, a existência, o ser.

O ser não é indiferenciado,¹⁷ mas dá-se numa forma pluralmente hierarquizada, em quatro níveis. Estes níveis são relacionalmente integrados, por obra da mesma participação. Assim como os raios que promanam do sol tudo ligam, como seu fruto e sua iluminação, assim o bem permeia tudo o que dele participa, isto é, tudo o que possui uma qualquer realidade ontológica, necessariamente positivamente entendida.

Ao contrário do que muitas vezes se afirma, erroneamente, nada há que, para Platão, não tenha dignidade ontológica, *desde que seja*, isto é, desde que participe do bem: é esta mesma participação que confere dignidade ontológica a tudo o que é. Tudo, desde a mais ínfima sombra, à mais excelsa ideia. Mas tudo segundo o seu lugar, o seu “*topos*” próprio. É esta topologia hierárquica que faz com que haja um absoluto de ordem e não o “*Khaos*”. A acusação feita contra Platão de desvalorizar parte do real, nomeadamente o

¹⁷ Esta não indiferenciação, necessária, já se encontra nos textos míticos que se referem à passagem do “*Khaos*” ao para cá do “*Khaos*”, ao cosmos, precisamente o absoluto da diferença entre o absolutamente indiferenciado e o diferenciado, em que a diferença, em seu mesmo absoluto não redutível, surge como isso que é a base fundamental para a mesma cosmicidade: sem a possibilidade da diferenciação, como estabelecer a ordem do cosmos?

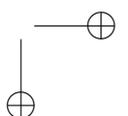
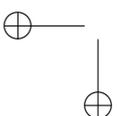


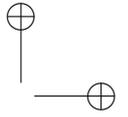
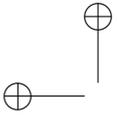


sensível – e, já agora, o infra-sensível, representado pelas sombras, sempre forma alguma de ausência relativa ou absoluta de luz – não percebe que o intento de Platão consiste em salvar todo o real, mesmo as aparências, mas não consiste em fazê-lo de um modo néscio, atribuindo a todas as formas de realidade uma mesma dignidade ontológica, que a mais comum e mesquinha experiência já desmente. A salvação, que é a integração lógica de cada coisa no “logos” universal, consiste na atribuição do seu “topos” ontológico próprio, qualquer seja, sem confusão de níveis. O lugar do inteligível é um, o do sensível é outro; apontar as características de um e de outro, nas suas diferenças, percebendo a dignidade ontológica própria de cada um, não é realçar um e apoucar o outro, mas pôr as coisas em seu mesmo próprio lugar.

Nada faria sentido na terceira imagem que aqui trabalhamos, a da caverna, se Platão quisesse mesmo desvalorizar a sensibilidade e as “sombras”: que sentido teria salvar um prisioneiro da caverna, para, *depois, para lá o reenviar*, se não houvesse precisamente a preocupação de salvar o que está na caverna, o lugar das sombras, as sombras do lugar? Quem acusa Platão de rebaixar a sensibilidade dificilmente esconde um snobismo intelectual que, esse sim, desvaloriza a sensibilidade...

É no sentido de uma omni-abrangência ontológica da participação do que é do que é absolutamente, isto é, do bem, que se funda o realismo platónico, realismo total, realismo que não é confundível com um idealismo em que se reduzisse a realidade própria das coisas às ideias. Estas têm uma realidade própria e uma função própria também, mas não são tudo; pelo contrário, perante o bem, são muito pouco..., mas também perante o mais, que não substituem, limitam-se a desempenhar o papel metafísico matricial-formal que é o seu, mas sem que isso esgote ou, muito menos, elimine o que é próprio de isso que matriciam. *Toda a realidade tem uma dignidade ontológica própria, que há que descobrir e salvar logicamente.*





É este sentido de um realismo total que permite que a própria *República* se inicie, em aparente paradoxo (com as interpretações idealistas), não com uma subida à Acrópole, mas com uma descida ao Pireu, aliás, maravilhosamente de acordo com a imagem que irá ser dada na “alegoria da caverna”.¹⁸

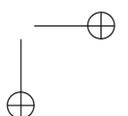
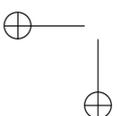
Assim, para que este escalonamento quer do ser, nos diferentes seres, quer do “logos” dos mesmos seres, possa ser mais facilmente percebido, Platão fornece um esquema, devidamente explicado, do organigrama ontológico do mundo. Este esquema reitera a estratégia lógica e ontológica de considerar que há apenas um mundo,¹⁹ com uma divisão em quatro “segmentos” desiguais, o que quer dizer que não há confusão entre estes segmentos e seus elementos, embora haja uma necessária continuidade, fornecida pela pertença a um mesmo dinamismo de participação, que não conhece fragmentação, embora conheça diferenciação prototípica. Significa também que nem todos os segmentos têm igual importância ontológica e que há tanta mais riqueza ontológica quanto mais próximo se está do topo da hierarquia, isto é, do limite máximo do ser, na relação com o bem, relação produtora (de facto, já criadora, em termos não materiais) infinitamente potente, se bem que, por causa desta mesma infinitude, sempre inalcançável (esta relação dará muito que pensar a filósofos como Aristóteles ou Anselmo de Cantuária).

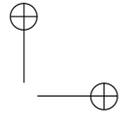
Assim, Sócrates refere-se a um segmento de recta cortado, primeiro, em duas partes desiguais,²⁰ depois, também cortadas, cada

¹⁸ Para uma interpretação deste realismo que assume o mais ínfimo da realidade, ver nosso ensaio “Comentário ao Primeiro Livro da *Politeia* de Platão”, publicado on-line em lusosofia.net.

¹⁹ O facto de haver quatro partes, num mesmo mundo, significa, obviamente, que há *um mesmo mundo*, com quatro partes, não quatro mundos ou dois mundos bi-segmentados ou outra coisa qualquer que não seja um único mundo não mononivelado.

²⁰ Há discussão antiga, em que não entramos, sobre a versão que Platão possa mesmo ter posto na obra, se “desiguais” se “iguais”. Para um tratamento devida-



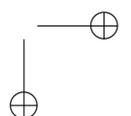
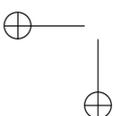


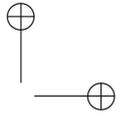
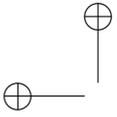
uma delas, do mesmo modo. Obtemos, assim, um segmento de recta com quatro sub-segmentos, em que as primeiras partes de cada um destes, já sub-divididos, é maior do que a segunda. A cada um destes quatro pedaços corresponde um segmento ontológico e gnosiológico próprio.

Deste modo, por meio do primeiro seccionamento, obtemos a divisão entre o inteligível, primeira parte, maior, e o visível (ou sensível), segunda parte, menor. É o mesmo segmento inicial, só que fragmentado em duas partes diferentes. O mesmo mundo, dois níveis fundamentais diferentes de ser e de se ser nesse mesmo mundo. Por exemplo, ser segundo a inteligência noética, isto é, segundo uma forma de pura intuição intelectual, é diferente de ser segundo os sentidos, isto é, segundo a forma sensível de a inteligência operar.²¹ Ambas as formas são formas de ser, ambas são válidas, cada uma em seu nível próprio, mas não são formas de

mente erudito da questão, remetemos para a nota da tradução francesa da obra, na edição das Belles-Lettres, tomo II, pp. 140-143, cuja conclusão partilhamos.

²¹ Note-se que há apenas uma linha, um segmento de recta, embora esteja duplamente dividido, mas sem que se possa inferir que há não apenas um, mas quatro segmentos de recta separados. Tal quer necessariamente dizer que, na sua diferencialidade própria, os quatro sub-segmentos são partes de um mesmo e único segmento base, o que significa que há apenas uma realidade, a que o segmento geral se refere: o mundo é apenas um, separada dele há apenas a realidade hiper-segmentar do bem. Mas, se há apenas um mundo, há também apenas uma única inteligência: a inteligência própria da realidade da única linha. Mas, assim como a única linha está segmentada em quatro sub-partes, assim a inteligência não é uniforme, mas acompanha, tem de necessariamente acompanhar a variação da linha a que se refere, sendo, também ela, distinguida em quatro formas, cada uma delas apropriada ao seu segmento próprio. Deste modo, há apenas uma única inteligência, só que formalmente diferenciada em quatro formas adequadas aos quatro modos segmentares de o mundo ser e se revelar, precisamente na relação com a inteligência. Todas as outras formas de entendimento da inteligência, que não este unitário, implicam uma hipostasiação dessas formas, deixando de haver unidade na humana inteligência, passando a haver, na realidade, quatro formas hipostáticas de inteligência, não unificáveis senão de um qualquer modo artificial. Aqui, claramente se aponta para uma unidade da inteligência humana e de seu objecto-contrapartida geral, o mesmo mundo.





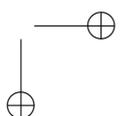
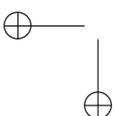
ser iguais, não possuem sequer a mesma importância relativa ou absoluta.

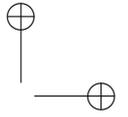
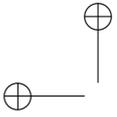
É o modo platónico de dizer que há, diferenciadamente, realidade ontológica quer no nível do inteligível quer no nível do sensível, mas que há mais realidade no nível do inteligível do que no nível do sensível. Esta diferença no nível de realidade depende de uma maior ou menor proximidade com o próprio bem, sendo que, quanto mais próxima se encontra a realidade do bem, mais realidade ontológica encerra. Note-se que, assim, o sentido fundamental de realidade, para Platão, não é um sentido que dê preeminência à matéria, mas que a dá ao elemento propriamente formal e inteligível, isto é, à forma, ao protótipo ontológico, que é o que de mais próximo, no mundo, existe do bem, trans-mundano, hiper-mundano.

Há mais realidade na forma do que no formado, o que não é difícil de entender, se se perceber que há, na forma, infinita possibilidade de produzir formados, ao passo que cada formado se esgota no que é. Tal confere-lhe uma dignidade ontológica individual irreduzível, mas o indivíduo esgota-se em si mesmo, nisso finito que é. Falta-lhe a dimensão de *infinitude possível*, que a forma possui. Note-se, no entanto, que nada, neste esquema, retira a dignidade ontológica própria do indivíduo no seio do mundo, apenas se limita a situá-la no seu lugar ontológico próprio.²²

O primeiro grande segmento é dividido em dois outros sub-segmentos, desiguais, cabendo ao primeiro o âmbito das imagens “eikones”: sombras, reflexos nas águas, nas coisas duras e polidas. Esta secção é como que imagem da que se segue e que diz respeito a nós próprios, aos seres vivos, às plantas e aos produtos da

²² Platão não desvaloriza a realidade sensível, situa-a no lugar ontológico próprio. Ora, este lugar ontológico, irreduzível no que é – a ideia não é sombra e a sombra não é ideia –, tem uma dignidade ontológica própria, que nada pode negar, substituir ou aniquilar, enquanto é o que é. A ideia salvadora de Platão consiste, assim, na atribuição do “logos” próprio a cada coisa, no lugar que é o seu, que outro não tem. O real vê-se, entende-se, não se postula.



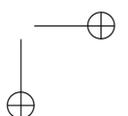
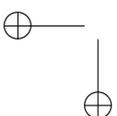


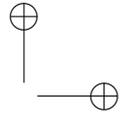
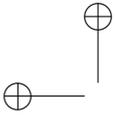
fabricação humana. Assim, corresponde às imagens a forma mais reduzida de realidade ontológica, em que apenas há modos desmaterializados de objectos materiais. Esta desmaterialização não é uma forma de espiritualização, mas um mero empobrecimento material (e, por isso, também ontológico). Os próprios objectos materiais são mais reais do que as suas, não subtis, mas ontologicamente empobrecidas, imagens. Há, ainda, uma relação entre a imagem e isso de que a imagem é imagem, mas esta constitui apenas um simulacro quase insubstante do que representa.

O texto é muito explícito acerca do que permite a divisão entre as formas mais elevadas e as menos elevadas de ser, no interior da categoria das imagens, “eikones”: as imagens distinguem-se pela sua clareza, clareza, “sapheneia” e pela sua obscuridade, “asapheia”. Ambos os termos remetem para “phos”, luz, fazendo com que a realidade ontológica própria de cada elemento deste conjunto que forma o nível entitário das imagens dependa da sua riqueza maior ou menor em luz: quanto mais luz, mais claro, mais ontologicamente rico; quanto menos luz, menos claro, menos rico ontologicamente.

A luz constitui a substância das coisas e também a sua essência: é essência porque é dadora de forma, é substância porque, para além da forma, dá o que cada ente é como oposto à ausência absoluta da luz de si próprio.

Note-se que um eventual argumento que invocasse o caso limite em que um qualquer destes entes “eikónicos” fosse infinitamente luminoso, ao ponto de cegar qualquer possível contemplador, assim coincidindo o máximo de luz e de esperável clareza com uma total cegueira por impossibilidade de visão devida ao excesso de luz, nunca se pode aplicar a imagem alguma, pois é exclusivo apenas do próprio sol, que nunca é qualquer imagem, mas fonte de toda a imagem possível, que nunca pode ser visto directamente precisamente porque o seu excesso de luz cega. A mesma contemplação directa do sol pelo ex-prisioneiro no fim da ascensão desde

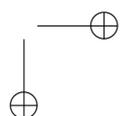
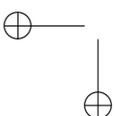


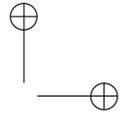


o fundo da caverna é possível porque se supõe necessariamente que o prisioneiro está situado muito longe do sol, como, de facto, é condição real dos seres humanos estarem relativamente ao sol físico, cuja contemplação física apenas é possível, e nem sempre, porque a distância a que dele estamos nos protege da excessiva força irradiante de seus raios: uma muito maior proximidade ou uma contemplação directa fora da atmosfera terrestre protectora e ficaríamos imediatamente cegos.

Esta condição, simbolizada nestas imagens platónicas que estudamos, tem toda a rigorosa pertinência de uma analogia que aproveita todas as características de pormenor que aproximam noeticamente a situação física de que partimos como imagem para a compreensão do que transfísicamente há a compreender. É a exactidão da relação analógica que permite a possível compreensão do que há de metafísico a entender aqui.

A realidade própria das entidades “eikónicas” depende, na sua grandeza ontológica, da quantidade de luz que carregam e que concomitantemente as ilumina. Quer isto dizer que é a quantidade de luz solar presente em cada ente que determina a sua grandeza ontológica própria, mesmo que esta grandeza e esta luz sejam, no caso dos “eikones” derivadas, reflexas. *Em última análise, tudo o que é é uma função da luz solar que, nisso que é, está presente.* De novo, podemos perceber que é o mesmo mundo ontológico, todo ele dependente da irradiação solar, que aqui está em causa, mesmo quando a parte desse mundo é a menos rica ontologicamente. Mas onde quer que possa haver mundo, aí está a luz do sol, ou não há coisa alguma possível, nem sequer uma ténue sombra, dado que não pode haver sombra sem luz. Quanto ao possível objecto não transparente ou translúcido, que tem de haver para que a luz possa ser interceptada e uma sombra produzida, sem qualquer luz, absolutamente, a questão não faz qualquer sentido.



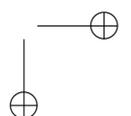
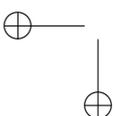


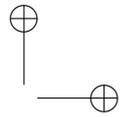
Assim, as imagens, sejam elas sombras, “skiai”, ou fantasmas, “phantasmata”,²³ produzidos sobre vários tipos de superfícies, como a da água ou de objectos vários, opacos, lisos ou brilhantes, são fruto ontológico da quantidade de luz que as clarifica: *é a quantidade de luz que corresponde ao ser da sombra ou do fantasma.*²⁴ O exacto ser próprio de cada coisa é a medida exacta da luz que a ergue. Tal acontece quer para o caso em que há ainda uma pura positividade luminosa, como nos fantasmas, em que a reflexão é, ainda, uma forma de luz, se bem que diminuída, quer para o caso em que já não há uma positividade luminosa, como é o das sombras, em que o que as origina é precisamente uma negatividade de presença da luz, mas esta negatividade só pode acontecer porque é relativa a uma positividade de presença primeira de luz, que é, seguidamente, interceptada e absorvida, gerando a sombra.

Este momento do pensamento de Platão, se bem que tradicionalmente muito desvalorizado, é fundamental. É aqui que podemos perceber até que ponto a sua ontologia é radicalmente positiva: *toda a realidade mundana, mesmo aquela em que há uma inegável, relativa e parcial (uma negatividade total é o nada), negatividade, é sempre fruto de uma qualquer necessária positividade.* Esta positividade é dada imagetivamente pela presença necessária da uma qualquer forma de luz, que, sabemos nós, é sempre uma luz que,

²³ Aqui, no sentido de reflexos, mas também de aparições, de manifestações, que não podem ser tomadas como propriamente densas daquilo que manifestam, isto é, que não se esgotam na pura manifestação que são, remetendo para algo que está, não para além da manifestação, mas nesta como o seu fundamento, isso sem o que nunca existiriam, imediatamente a luz que incide no objecto que fantasmaliza, mediamente a própria fonte da irradiação, o sol: assim, toda a sombra é uma manifestação que indicia a presença do sol, mesmo que a sua luz tenha já sido muitas vezes fantasmalizada. *No limite, nunca se quebra a cadeia relacional entre o sol e a realidade, qualquer, mesmo a mais penumbrática.* É assim que os fenómenos são salvos.

²⁴ Na relação do objecto com a sua sombra, o que cada ser é, em sua mesma essência, depende da qualidade da luz, mas o que cada ser é em substância depende quer da quantidade quer da qualidade da luz.

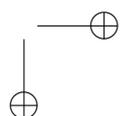
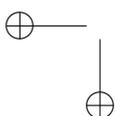


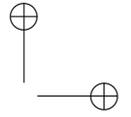


em última análise, se deve directa ou indirectamente ao sol. A sombra, para Platão, é, ainda e necessariamente, não apenas manifestação negativa do sol, mas sua manifestação positiva, pois, sem o sol e sua luz, nunca poderia haver qualquer sombra. Sabemos também que qualquer “coisa” se deve sempre ao trabalho produtor-criador do sol, pelo que mesmo o objecto que interfere negativamente com a irradiação do sol também é sol: tudo no mundo é fruto da acção do sol, mesmo a negatividade mundana ao sol se deve, no que tem de parte ainda positiva: a luz interceptada.

Talvez o próprio Platão não gostasse muito desta necessária evidência ontológica da intuição metafísica que teve, mas ela está aí e é inegável. Também é claro que esta metafísica e esta ontologia expostas na *República* não são compatíveis com a mecânica cosmológica, onto-cosmológica de outras partes do pensamento platónico, mormente com o que é exposto no *Timeu*, sobretudo no que a uma matéria possivelmente independente do bem diz respeito, mas, em comparação com a grandeza inovadora da intuição exposta na *República*, a própria grandeza poética do *Timeu* empalidece.

Assim, imagens e coisas materiais são realidades. No segundo segmento maior inicial, encontramos uma nova subdivisão entre as realidades dialécticas, puramente relacionais e inter-relacionáveis dialecticamente (os raciocínios e o que lhes serve de base, os objectos do segmento anterior e as hipóteses relativas ao seu relacionamento). Neste nível, há, ainda, o recurso a entidades sensíveis e materiais, de que se procura saber as relações, por meio do trabalho com hipóteses relativas a essas entidades relacionadas (é o campo comum das ciências indutivas). Na secção que falta, parte-se da hipótese em si mesma e dispensando a relação com as representações dos objectos, atinge-se o princípio absoluto apenas por meio do uso de ideias. Neste último grau, não há qualquer uso de imagens. Avança-se de hipótese em hipótese, até ao que não admite qualquer hipótese, princípio absoluto, atingido o qual, se





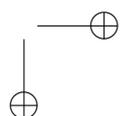
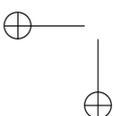
pode deduzir as necessárias consequências, sem ter de usar qualquer imagem, mantendo-se sempre num plano puramente ideal.

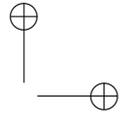
É esta a razão simbólica pela qual, tendo Sócrates frequentado a acrópole da filosofia, pode descer ao porto da cidade, a fim de lá tirar as consequências necessárias para a salvação filosófica e existencial desta. E apenas aquele que chegou ao plano anipotético e anicónico sabe da radicação de tudo nesse mesmo plano, no mesmo princípio absoluto que o constitui.

Pode, então, definir-se uma relação fundamental e constitutiva do “logos” próprio da realidade de que o ser humano é capaz com a mesma realidade. Assim, a cada um destes trechos segmentares da realidade corresponde um modo próprio de relacionamento em acto, se se quiser, uma forma adequada do “logos” humano: aos quatro modos próprios de a realidade do mundo ser correspondem quatro “pathemata” “na alma”, quatro disposições, numa espécie de quadriforma da alma ou do espírito humano, em seu sentido mais lato.

Deste modo, às imagens, sombras, reflexos, etc., corresponde a “eikasia”, disposição da alma que trabalha com imagens, sendo, assim, representação, conjectura, imaginação. Ao segundo nível, dos objectos e dos viventes, corresponde a “pistis”, a fé. Ao terceiro, da dialéctica hipotética, a partir das imagens dos objectos e seres vivos, corresponde a “dianoia”, “logos” discursivo hipotético, incapaz de atingir o fundamento último absoluto, anipotético. Ao quarto nível, o da dialéctica que parte de hipóteses sem relação com as imagens dos objectos, puramente ideal, corresponde a “noese”, intuição pura, conhecimento directo e imediato, mas sem o recurso a qualquer forma de matéria ou de elemento sensível, isto é, a intuição intelectual. Apenas esta pode dar o fundamento último de tudo, isso que não tem qualquer hipótese que o suporte, porque suporta todas as hipóteses.

Nada mais anti-idealista do que tal alegoria. Se o trabalho do “logos” da alma humana culmina numa intuição intelectual, nem

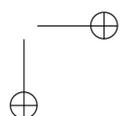
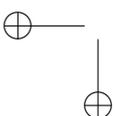


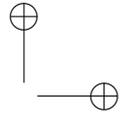


por isso deixa de necessariamente passar por outros três níveis de verdadeira inteligibilidade, quando adequada ao seu nível próprio, imprescindíveis para que o ser humano possa aceder à realidade, não apenas à realidade última das coisas e do mundo, mas à realidade total de tudo, que inclui não apenas a realidade última, mas necessariamente todas as formas de realidade.

O que Platão procura não é uma redução ideal da totalidade do real, no que seria uma forma de idealismo, mas a intuição, nível ontológico a nível ontológico, em todos os níveis ontológicos, da realidade própria de cada coisa, no que é, mas sabendo que essa realidade, descoberta nesse nível, nele não se esgota, assume sempre a sua relação com o modelo de que depende, imediatamente, e com o bem, mediadamente segundo o modelo, mas imediatamente segundo o absoluto do ser que o ergue contra o nada. Tal implica que tudo tenha uma qualquer realidade ontológica própria irreduzível, se bem que sempre necessariamente referível a níveis ontológicos superiores, de que depende, mas cuja dependência não anula coisa alguma. Tal também implica, mesmo contra um certo Platão, que tudo tenha de ter essa necessária referência ontológica superior fontal, mesmo aquilo que lhe repugna que o tenha, sob pena de recurso a explicações mágicas.

Assim, *é ignorante tanto aquele que não tem noção do bem como aquele que não tem noção das sombras*. Deste modo, o famoso “filósofo-rei” terá de ser não apenas alguém adestrado no saber das ideias e do bem, mas também no saber de tudo o mais. Se será mau um governante, quem quer que seja, ignorante do fundamento último da realidade, também o será um, quem quer que seja, que não saiba distinguir as sombras do demais e umas das outras. Se é néscio o governante que não domina o universo dos objectos (domínio fundamental para a economia), também o é aquele que não domina as coisas relacionadas com o fundamento último de tudo.



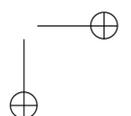
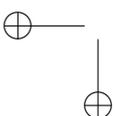


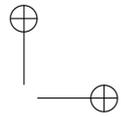
Compreende-se, assim, ainda melhor, o escopo da paideia platónica como formação integral do ser humano, para a descoberta também integral do mundo, desde o seu mais ínfimo recanto ontológico até ao nível mais infinitamente alto e divino, este impossível de dominar. Se nesta filosofia o deus não sabe do ínfimo detalhe do real físico, o ser humano tem a obrigação política de o saber, sem o que nunca poderá viver adequadamente num mundo que desconhece. Toda a ordem do cosmos humano depende deste conhecimento.

2.3 A Alegoria da Caverna

Esta nova imagem, em que Platão procura dar a inteligir a ontologia própria quer do universo do ser em geral, o mundo, o único mundo plurímido que há, quer do ser humano quer da sua relação, retoma as lições das imagens anteriores e serve-se da questão da paideia como manifesto fio condutor. Trata-se de perceber a natureza humana – a “nossa natureza” – relativamente à presença no ser humano da paideia ou da “apaideusia”, precisamente a ausência da mesma paideia.²⁵ Não apenas o modo real de ser do ser

²⁵ Esta paideia não deve ser confundida com formas meramente institucionais de instrução ou mesmo de educação: é algo de muito mais profundo e diz respeito ao ser humano como um todo integrado. Trata-se não de um acto pedagógico, em seu sentido próximo do étimo helénico de “condução ou encaminhamento da criança”, mas de um acto contínuo e continuado – preferentemente pela vida toda fora – de construção do ser próprio de cada ente humano. O termo alemão “Bildung” (educação, cultura, que é sempre um “bauen”, um construir de sentido) aproxima-se mais desta finalidade, sobretudo se acompanhado pelo sentido construtivo muito básico do termo inglês “building” quer como verbo quer como substantivo. A grande paideia é, assim, uma verdadeira escola de vida e da vida, que consiste no trabalho da inteligência no sentido de uma cada



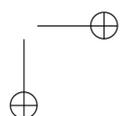
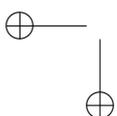


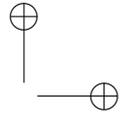
humano é marcado profundamente por esta presença ou ausência como também o restante do âmbito ontológico o é, pois não apenas a realidade surge de modo diferenciado, segundo o poder paidético de inteligência que o ser humano possui, como a mesma acção que tal paideia permite é muito diferente conforme a qualidade dessa mesma paideia.

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. Quem não for capaz de dominar as relações puras do nível matemático-dialéctico nunca terá acesso ao verdadeiro universo próprio que constituem. Quem não for capaz do acto de inteligência intelectual pura necessário para que possa apreender as ideias e tangencialmente encontrar a super-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 de cuja intuição é capaz é incompleta.

Aqui, sim, temos uma real divisão de mundos, mas não no sentido ontológico-objectivo segundo o qual há mais do que um mundo, “em si”, mas no sentido segundo o qual há níveis de inteligência que constituem “mundos” de inteligibilidade possível e de virtual real inteligência quando inteligidos, que não são acedidos por aqueles que para tal não foram habilitados com a necessária paideia. O mundo, aqui, é a objectividade noética e sensível da relação subjectiva do ser humano com isso com que se relaciona. Aqui, cada ser humano implica cada mundo diferente. Metafisicamente, os raios do sol são o que são, mas a relação com cada ser humano é diferenciada, verdadeiramente pessoal. A paideia

vez maior aproximação e proximidade com o bem, fonte de toda a inteligência e de toda a possibilidade de ser. É precisamente este trabalho de aproximação, mesmo quando se desce à caverna, do prisioneiro relativamente ao sol que a imagem da caverna ilustra.



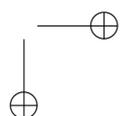
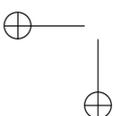


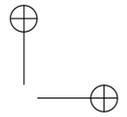
prepara para esta relação, e é a continuidade desta relação, como captação do “logos”.

Assim, aquela não se esgota numa qualquer formação de tipo académico 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 ou, se se quiser, à dimensão inteligente humana como um todo. Note-se que, aqui, e nesta alegoria, não há qualquer forma de dualismo antropológico, dizendo a paideia respeito ao ser humano como um todo íntegro: não se vai deixar o “corpo” na caverna, libertando uma fantasmática alma. Vai ser o ser humano como um todo que vai ser trabalhado nesta nova autêntica odisseia humana, breve, mas que diz respeito a toda a sua existência, desde que nasce até que morre, e que diz respeito a todos os seres humanos. Sem corpo, a parte sensível da inteligência humana nunca poderia existir e seria toda uma parte da realidade – do tal mundo único – que seria eliminada da possibilidade do “logos”. Mais do que um mero instrumento da inteligência, *o corpo é a necessária relação, em acto, da inteligência com o sensível, impossível sem ele.*

No seguimento da linha interpretativa que temos vindo a seguir, podemos perceber que, nesta imagem, para Platão, o grande obstáculo antropológico-político à queda da humanidade no “Khaos” lógico e cosmológico é a mesma paideia. Não admira, assim, que a *República* seja dedicada à questão da educação, da paideia como forma política própria do ser humano, que o pode distinguir de uma mera entidade natural biológica, de uma besta, elevando-o à possibilidade da ascensão lógica até ao mais alto nível humanamente esperável: à contemplação do bem.

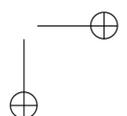
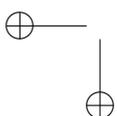
Nesta breve narrativa platónica, a condição do ser humano como ser cujo acto fundamental é um acto de inteligência, é tornada muito clara. Reside aqui uma das principais opções – certamente correspondente a uma profundíssima intuição – platónicas, precisamente aquela que encara o ser humano como fundamentalmente

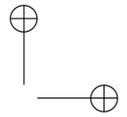




um acto de inteligência, de uma inteligência que o constitui radicalmente no mais fundo de seu ontológico âmago próprio. Esta radicalidade transcendental do acto de humana inteligência não se confina a tipos meramente abstractos de inteligência, *mas recupera e abrange toda a forma lógica do acto humano*, expresse-se este de que modo se expresse: assim, é a mesma inteligência, só que manifestada, porque realizada diferentemente, que está em causa sempre que o humano “logos” está em acto, seja através da mais elevada intuição intelectual seja aquando da mais penumbrática intuição sensível. É sempre a mesma inteligência que faz a relação com isso que, na relação com ela, é o mundo. Este mundo é apenas um, se bem que estratificado, ordenado, hierarquizado ontologicamente, segundo e seguindo uma cada vez maior proximidade com o bem. Em Platão, não há hipóstases de funcionalidades lógicas, vulgo faculdades, sempre impossíveis de coordenar substancialmente, do ponto de vista ontológico, mas um único acto lógico de participação de isso que constitui o ser humano como “logos” individual, idiótico, do bem, através dos diferentes modos como o bem se dá no real, no que é a grande contribuição, esquecida, de Platão para a salvação lógica do real, seguindo quer a vontade mítica de estabelecimento de um único “kosmos” contra a ameaça do “Khaos” quer a grande lição lógica de Heraclito acerca da unicidade de um “Logos” omnireferencial, único capaz de vencer a idiotia da inteligência humana e possibilitar quer um mundo, como “topos” de encontro dos diferentes actos de inteligência quer da vida política, como acto de comunidade, necessariamente não idiótico, aliás, necessariamente anti-idiótico.

Platão poderia perfeitamente ter optado por uma outra fundação do acto humano, por exemplo, tê-lo fundado numa sequencialidade contiguísta com a bestialidade animal irracional, como é programa de todo um conjunto de ciências ditas humanas. Aristóteles, que percebeu bem o sentido da intuição do mestre, procurou compatibilizá-la com uma explicação do tipo desta última, não o





conseguindo, mas tendo de reconhecer uma mesma matricialidade lógica para toda a possível inteligência humana, na forma do acto de um corpo com vida em potência...

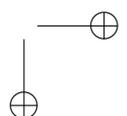
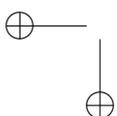
Metaforicamente, ensaia-se a mostração do que é a entidade humana dinâmica, a partir da actualidade da sua presença no ser como acto lógico, de “logos”. Na sua realidade própria, entrelaçam-se lugares e momentos de actividade e de passividade. Há indiscutíveis dons, em que a passividade humana é total, sem que se possa saber 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, há outras inflexões que dependem apenas do mesmo ser humano, agora já informado – literalmente – pela paideia, paideia cuja informação²⁶ permite formas de intuição, em formas de horizonte lógico-ontológico sem ela absolutamente impossíveis.

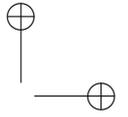
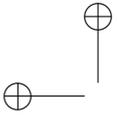
Assim, há seres humanos que vivem, desde que nasceram, numa caverna, onde estão, desde então, agrilhoados nas pernas e pescoços, de modo a que apenas possam estar sempre no mesmo lugar, olhando sempre meramente em frente. Mas esta caverna é especial: nela existe, num nível superior ao do dos prisioneiros, 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,²⁷ é também oficialmente orientada.

Ora, nestes brevíssimos elementos, temos já uma série de indicações preciosas. Ponto fundamental: *a caverna não é fechada*. Se fosse tal, nunca seria possível sair ou entrar nela, pelo que a condição dos prisioneiros seria uma condição de emprisonamento

²⁶ “Informação”, em sentido literal: in-formação, realização de uma forma interior.

²⁷ Uma iluminação realmente central, como a do sol, sem qualquer limitação artificial, irradia infinitamente no espaço geométrico, não tendo, assim, orientação especial possível ou, se se quiser, a sua orientação é infinitamente dispersa.

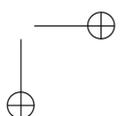
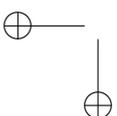


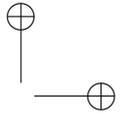
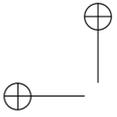


absoluto e totalmente irresgatável, no que diz respeito a uma possível libertação sua para o exterior. Se a caverna representa o tipo inicial do mundo que há (para os prisioneiros), então, uma caverna fechada seria absolutamente todo o mundo possível, isto é, não haveria um outro qualquer mundo mais lato 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 transcavernosa. Não seria sequer possível pôr a hipótese de algo para além, *a mesma noção de além seria impossível*. O mundo seria uma bolha ontológica interna, sem razão possível (ou a razão da bolha seria a bolha, o que vai dar ao mesmo).

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?) *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 obviamente 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. E, se bem que esta 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, 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 o acto da sua possibilidade, isso sem o que nunca haveria espírito humano algum.*

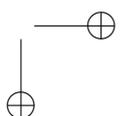
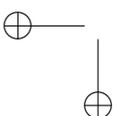


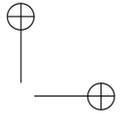
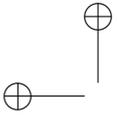


Por outro lado, *apesar de estar prisioneiro, o ser humano pode inteligir*, ainda que condicionadamente. A sua visão está impedida de se espriar em direcções que não aquela, única, que é permitida pelo agrilhoamento. *Mas há uma visão possível.* Se a presença da luz interior à caverna marca um absoluto 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 com 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 capacita que se veja. Assim, à possibilidade exterior, ambiente, da possibilidade de ver, concedida pela presença da luz, acresce a possibilidade interior própria do ser humano de poder ver. 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 grilhetas que o prendem, 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, 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, que isso passe como é suposto que se passe, mas em fixar-se definitivamente a inteligência nessa mesma realização, como se nada mais fosse possível. Ora, nós sabemos que mais é possível, pois sabemos que



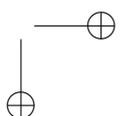
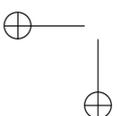


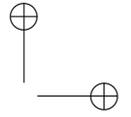
há uma saída da caverna, possível, mas real nessa mesma possibilidade.

Todavia, o trágico nesta condição é que 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 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 ascendentemente (ou descendentemente), 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 se reduz ao que é, inominadamente, e que é apenas uma diferenciação no sombreado da parede.

Verdadeiramente, aqui não há sombras, não para os prisioneiros, que não podem distinguir as sombras do demais, não, porque não percebem daquilo a que nós chamamos sombras, mas porque, no todo da sua experiência inteligente, não há mais do que sombras. Como é evidente, não havendo distinção ontológica possível entre aquilo a que chamamos sombras e algo mais, não faz qualquer sentido chamar sombras às sombras ou chamar-lhes outra coisa qualquer, pois esta forma de designação existe, no que é, como é, como forma de distinção relativamente àquilo que não é sombra. Ora, tal é impossível na caverna. Para eles, o único nome que as sombras poderiam eventualmente ter, se de ter nome fosse questão, seria o de realidade. Tal ajuda a explicar a sua reacção à mensagem que o ex-prisioneiro transportou desde o lugar em que a única realidade não são as sombras.

Toda a realidade visível se resume ao movimento de formas mais ou menos claras num fundo que serve de suporte a esse mesmo



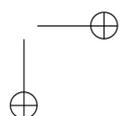
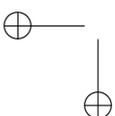


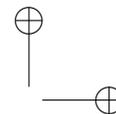
movimento. A parede suporte e as formas que nela se movem são toda a realidade visível. Para os olhos dos prisioneiros, esse é todo o mundo e não se vê como outro possa ser, nestas circunstâncias, possível.

Mas, mesmo assim, nesta aparente pobreza, a realidade tem a dar mais do que se possa perceber 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, actuais. 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 (veremos que, quando retorna à caverna, o ex-prisioneiro, não consegue imediatamente distinguir as sombras, o que é negativo, pois o impede 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).

O lugar das sombras não é o lugar da absoluta indiferenciação ou do caos formal ou material: nas sombras, há diferenças, há ordem. O facto de todas serem sombras, isto é, o mais baixo que há ao nível ontológico, não implica que sejam todas sombras do mesmo modo. Pelo contrário, já no âmbito das sombras, a grandeza ontológica do bem se manifesta, fazendo com que não haja duas sombras iguais, pois etiologicamente não é a mesma luz que as produz, ainda que seja o mesmo objecto que se interponha.

A ontologia platónica é uma ontologia da diferença como factor essencial e substancial da realidade própria de cada ente. O





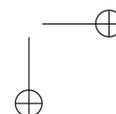
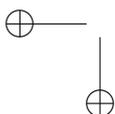
fundamental da ontologia platónica não é a tipificação modelar dada pela ideia, mas a grandeza ontológica própria de cada ente, na relação entre a luz que o ergue e o lugar que ocupa, na sua sinfoniais condição de ser no mundo, mundo que é de relações, de mediações, sem elipses mágicas.

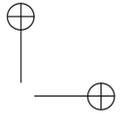
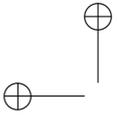
Mas há mais para a inteligência dos prisioneiros do que apenas sombras, que representam o mínimo relativamente à possibilidade da total escuridão, do nada de luz e de visibilidade e de visão e de inteligência, assim superados. Há também vozes. As vozes, sabemos nós, são provenientes dos carregadores 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 é possível 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 surgir 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”, “esta sombra pertence a esta voz”.

Ora, a relação é algo de puramente não sensível:²⁸ não pode ser dada por qualquer meio sensível, por qualquer sentido. As-

²⁸ Mais: todas as relações são metafísicas. Procure-se uma relação, enquanto tal, no âmbito do físico... o que se intui são objectos atomizados concomitantes



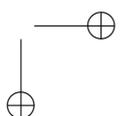
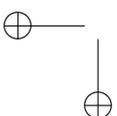


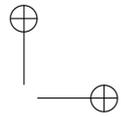
sim sendo, escapa às possibilidades da inteligência, como ela está condicionadamente disposta a funcionar na caverna, nesta fase inicial. *Nada há na intuição do prisioneiro que lhe possa dar a relação entre a sombra que vê e a voz que ouve.* A atribuição escapa à possibilidade real da inteligência de que dispõe. Esta relação dá-se com base numa ligação ontológica 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 fundadamente acerca de possíveis relações entre sombras e o demais que se lhe apresenta. As conjecturas são infundáveis.

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. Contrariamente ao que comumente se pensa, ver as sombras na caverna como o que são e no que são, não é ilusão: é a única realidade possível, o único “logos”, ali e então, possível acerca da realidade. Não há termo de comparação, pelo que não é possível falar-se de ilusão. Apenas o ex-prisioneiro, quando retorna ao fundo da caverna, sabendo que há muito mais mundo do que aquele, pode saber que o que vê naquela pode ser considerado ilusão, se se pensar, agora – e só ele o pode fazer, ainda –, que aquilo, as sombras, são tudo. Mas, então, tal não seria propriamente ilusão, mas mera estupidez. Assim sendo, a ilusão é impossível e o prisioneiro da caverna não vive na ilusão, mas numa forma de realidade menor, não ilusória, mas ontologicamente pobre, relativamente a outras ontologicamente mais ricas, o que é muito diferente.

Isto significa, positivamente, que há uma verdade para e das sombras: é que são sombras. Mas, na caverna, esta é a única ver-

ou sucessivos, nunca as suas relações (é esta a dificuldade explorada por Hume na crítica à causalidade).



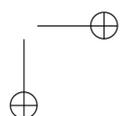
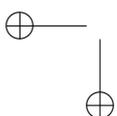


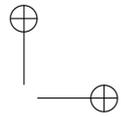
dade possível e a única real, sejam quais forem as condições: enquanto o paradigma de inteligência não for mudado, esta evidência é sempre válida e sê-lo-á eternamente, se não houver essa mudança de paradigma.

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, necessitando 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 será desagrilhoado, obrigado a pôr-se direito, a virar-se para a luz e os objectos de que as sombras são sombras. *A libertação começa, pois, ainda no seio da caverna*, através da contemplação da luz nela presente 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 olhos do prisioneiro, habituado a contemplar apenas sombras, isto é, efeitos luminosos, amortecidos por retenção luminosa da luz.

Mas, neste acto de forçada libertação, não há propriamente qualquer forma de violência, se não se entender a violência como algo de meramente do âmbito do psicológico, como uma qualquer forma de contrariar hábitos ou desejos ou mesmo vontades: é claro que há uma contrariedade imposta ao prisioneiro, mas esta contrariedade, se bem que psicologicamente incómoda, não causa objectivamente qualquer dano. Isso que é o bem melhor possível do prisioneiro passa *necessariamente* por um acto de obrigatoriedade, imposta, de conversão. Esta imposição é necessitada pelo facto de



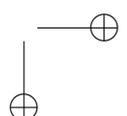
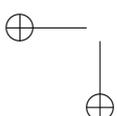


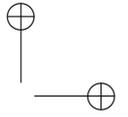
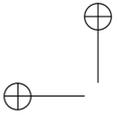
nunca, nas circunstâncias em que se encontra, poder o prisioneiro, de forma não forçada, querer ou desejar *algo de que não tem qualquer notícia*. A primeira notícia de um possível bem maior tem de necessariamente ser imposta desde fora do ser próprio do prisioneiro. É este o preço necessário da activação, do absoluto da activação do processo de libertação do prisioneiro. Sem tal, nunca, mas mesmo nunca a libertação seria possível.

Estamos, pois, muito longe da superficialidade psicológica das representações habituais que povoam a mente ou alma ou outra coisa qualquer do prisioneiro – hipóstases, para realidades desconhecidas e que estão precisamente em causa nesta alegoria –, situando-se Platão num campo muito mais profundo, o da *transcendentalidade metafísica das condições ontológicas de possibilidade de libertação do ser humano através de um processo de engrandecimento do acto próprio de inteligência*. Mas este acto não é mágico, tem uma situação ontológica muito própria, que passa, numa primeira fase incontornável, senão magicamente, por um modo de imersão em penumbra, de onde apenas pode sair através de um acto de libertação forçada, acto que é uma metáfora de todo o acto pedagógico essencial primeiro.

Só que este acto nunca é, por essência e substância próprias, um acto de violência, mas apenas um acto de necessária força, em que cada ser humano tem de ser libertado das condicionantes ambientais políticas e éticas em que vive, a que está acostumado, em que é poderoso, de modo a poder ser o seu rosto e restante corpo – aqui, ironicamente figuras da “alma” – virado para o caminho da luz e do bem, no decurso do qual, por via de uma conversão já totalmente interior e autónoma, o mesmo ser humano – que já não é o mesmo segundo o acto de inteligência – passa a querer receber cada vez mais luz.

Nada na força proposta por Platão excede a quantidade necessária para que o prisioneiro seja libertado e virado para a luz. Não há, pois, qualquer violência neste processo, quando conduzido,

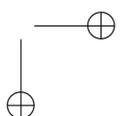
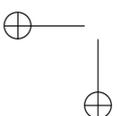


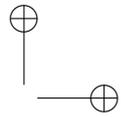


como aqui nos é relatado, na pureza da sua dinâmica própria. É esta a razão pela qual o grande método socrático de aproximação ao “logos” das coisas e ao “logos” universal nunca passa pela violência, como quer o tirânico Trasímaco – todo ele violência –, mas sempre pela persuasão, modo em que uma dialéctica amorosa, quer pelo saber quer pelo discípulo, encaminha este no sentido da grande escola que é a da contemplação do “logos” presente em cada coisa, *mesmo na mais ténue das sombras*. Assim se compreende melhor o sentido do esforço socrático e platónico e também aristotélico de constituição de comunidades em que a inteligência impere. O intuito platónico nunca consiste em entregar o governo da polis a uma qualquer clique de filósofos profissionais, mas talvez sem a virtude de um acto de inteligência permanente do bem em cada coisa, mas a seres humanos que, precisamente, coincidam com este acto de contemplação do bem, único modo de nunca poderem cair na tentação da tirania, pois único modo de saberem qual o lugar próprio que ocupam na literal economia cosmológica de uma realidade que não existe em função do idiótico bem de um ou de alguns, mas de todos. O filósofo é apenas o servo desta comunidade, mais nada. Se o não for, é apenas mais uma possível besta tirânica.

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, esta, para já, impossível de contemplar directamente.

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 ontologia. Algo o faz subir forçadamente a vertente que conduz à entrada da caverna, franqueada a qual, se encontra perante a parte do mundo iluminada pela luz do sol. Se a pouca luz da fogueira no interior da caverna o deslum-



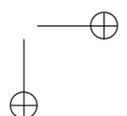
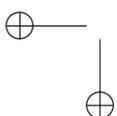


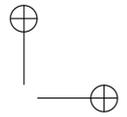
brou, a muito mais poderosa luz do sol deslumbra-o muito mais, provocando todo este processo sofrimento e revolta. Para mais, o deslumbramento faz com que não consiga ver ainda bem o que está presente nesta parte do mundo, não podendo também já ver o que deixara para trás no fundo da caverna, onde estava habituado a discernir bem as sombras e ao poder que tal discernimento conferia. Este poder não deve ser entendido pejorativamente como uma qualquer forma de mando sobre os outros seres humanos, mas como a mesma possibilidade de afirmar a sua vida própria, impossível sem este poder. O poder político é apenas uma forma, já menor, deste poder e o poder tirânico uma perversão deste último.

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 cosmicização 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

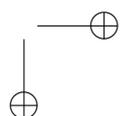
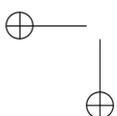


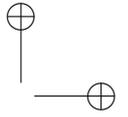
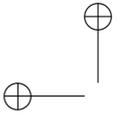


à intensidade luminosa, assim as diferentes coisas, na sua diferente posição hierárquica segundo o nível de inteligência nelas posta, se vão mostrando. Não se vê tudo do mesmo modo, porque nem tudo é do mesmo modo. Talvez seja esta a grande lição ontológica de Platão. Não se trata, como diz certa vulgata, de desvalorizar determinadas 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, há que 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



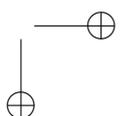
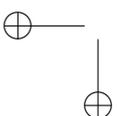


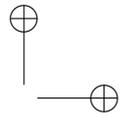
de possibilidade do ser humano, uma necessária dimensão política, isto é, de relacionamento com outros seres humanos.

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 “Khaos”. 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 qual-



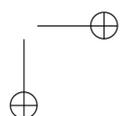
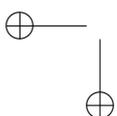


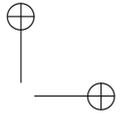
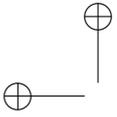
quer caverna. Não se salva a sensibilidade chamando-lhe “coisas bonitas”, mas percebendo-a, inteligindo-a no que é, como é, porque e por que é, para que é. É esse o trabalho da filosofia.

O sábio desce, então, ao fundo da caverna. A sua missão consiste em fazer pelos seres humanos aí presentes o que foi feito por ele, gratuita e anonimamente, 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 o prisioneiro 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 ou



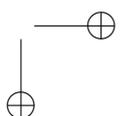
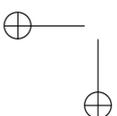


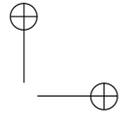
quem garante que é mesmo assim? Que ou quem garante que a tal nova ordem mais não é do que uma possibilidade de “Khaos”?

Não é possível responder a estas questões de forma eficaz senão através de um paciente e demorado trabalho de mostração de 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 ser, 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 mundo e do ser humano 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,

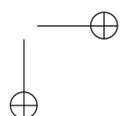
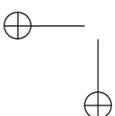


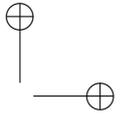
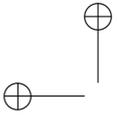


precisamente, faz com que os seres humanos possam não ser, também eles, bestas.

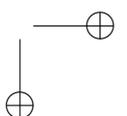
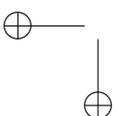
À transformação que o ex-prisioneiro, agora sábio, sofreu o texto chama propriamente “metábole”, “transformação”, trata-se de uma real mudança de forma: a forma da inteligência muda de “prisioneiro” para “sábio”. A conversão que acontece é metabólica. A metáfora é muito boa, pois, assim como no metabolismo 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, assimiladas, 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 proceder 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.

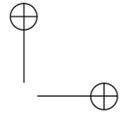
Como se sabe, todo o sentido fundamental ontológico, ético e político, em Platão, decorre da intuição da ontologia própria do Bem, sendo apenas atingível a excelência naqueles domínios mediante uma pedagogia total da alma, isto é, do ser do homem como um todo, cuja finalidade seja a exacta descoberta do *topos* próprio do homem, 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 homem*, individual e *comunitariamente* entendido. Esta cidade não é uma mera conjunção de interesses ou de vontades, mas *a harmonia sinfonial dos actos correctos e próprios* de cada homem, segundo, não uma natureza pétrea, mas as suas *ontologicamente íntimas possibilidades*, fazendo com que cada homem 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 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 homem*.





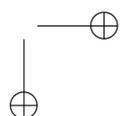
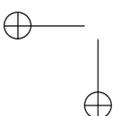
3 CONCLUSÃO

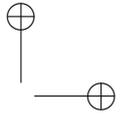
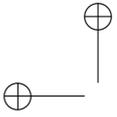
Nestas três imagens, Platão ensaia a mostraçãõ trans-noética, via salto intuitivo a partir da imagética que fornece, quer do absoluto actual ontológico presente em toda a realidade, qualquer seja, quer desta mesma realidade em sua individualidade, como algo de absoluto, através de uma relação com a fonte transcendente em si mesma, mas imanente pela presença em cada ente, do princípio absoluto que explica que haja ser – ao modo do sol que, pontual, irradia infinitamente, dá o ser a cada ente e ilumina este perante uma inteligência capaz de, nessa mesma iluminação, colher a luz reflectida, como “logos” próprio de cada ente: é esta colheita que é o acto da vida do espírito humano, acto de inteligência ou nada.

Este acto de inteligência dá, transversalmente, o que é cada ser – como “logos”, não como coisa material (mas a matéria não pode não ser senão forma de “logos”, também) – e dá o que é o mundo, único, como relação entre os seres e o bem e entre os mesmos seres.

Ainda que a condição inicial da humanidade seja uma condição de baixa grandeza lógica, e ainda que nenhum ser humano, por si só, possa abandonar essa mesma condição, a luz que há, muita ou pouca, não é apanágio ou privilégio para um ou para uns poucos, mas é dada em dom de possibilidade a todos os seres humanos, assim o queiram.

No momento mais espiritualmente elevado da *República*, em plena “alegoria da caverna”, Platão vê todo o ser humano, simbolizado pelos prisioneiros, sem excepção, na caverna, como propriamente capaz de elevação à contemplação do sol, ainda que de





uma forma inicialmente não autónoma: quando desce ao fundo da caverna, o ex-prisioneiro não leva qualquer instrução para excluir ser humano algum do acesso à luz e à luz do sol. São os prisioneiros que escolhem, os que o fazem, excluir-se. Nem sempre Platão vê assim o ser humano, mas, aqui, vê-o como possível portador da luz do sol. E é nesta possibilidade e acto que reside a dignidade ontológica do ser humano.

