

PLATÃO E A INSTAURAÇÃO DA FILOSOFIA COMO METAFÍSICA

1. *A raiz política da filosofia platônica*

É já lugar comum afirmar que a filosofia platônica tem uma raiz política e que sem a consideração desta dificilmente podemos compreender aquela.

A Carta VII de Platão é talvez o texto onde melhor se patenteia a vinculação política da filosofia platônica (exceptuando, obviamente, a República). Texto essencialmente autobiográfico, nele se mostra como Platão, desiludido com a vida política, é levado à filosofia, e como à sua filosofia subjaz sempre uma intencionalidade política.

Nele se revela como na base da construção metafísica se coloca o problema do poder e como através do ideal do rei-filósofo, a solução de tal problema se funda na aliança entre saber e poder.

Após relatar o processo crescente da sua desilusão face à política, Platão diz-nos o seguinte:

"Além disso, a legislação e a moralidade estavam corrompidas a tal ponto, que eu, inicialmente pleno de ardor para trabalhar a favor do bem público, considerando esta situação e vendo como tudo caminhava à deriva, acabei por ficar confuso. Não deixei, entretanto, de procurar nos acontecimentos e especialmente no regime político os possíveis indícios de melhoras, mas esperei sempre o bom momento para agir. Acabei por compreender que todos os Estados actuais são mal governados, pois a sua legislação é praticamente incurável sem enérgicos preparativos coincidindo com felizes circunstâncias. Fui então irresistivelmente conduzido a louvar a verdadeira filosofia e a proclamar que somente à sua luz se pode reconhecer onde está a justiça na vida pública e privada. Portanto, os males não cessarão para os humanos antes que a raça dos puros e au-

tênticos filósofos chegue ao poder, ou antes que os chefes das cidades, por uma divina graça, se não ponham a filosofar verdadeiramente" (1).

O problema do poder transfere-se assim para o problema do saber e toda a questão incide agora no lugar da verdade e na relação do homem que anseia pelo saber e pela verdade, o filósofo, e a forma de a eles aceder.

Um primeiro traço se esboça no perfil do filósofo: a sua postura não é a mesma que a do homem comum: ela implica ascese e esforço constante. Ainda na Carta VII podemos encontrar uma passagem que ilustra, por contraposição, esta ideia:

"Ao contrário, aqueles que têm um falso amor à sabedoria, de aparências enganadoras, não suportam esta violência contínua, esta vigilância constante, e, renunciando a esforços penosos que julgam impraticáveis continuam a vida como todos os homens" (2).

Este texto fornece-nos um esboço do modelo de actividade filosófica e indicia já uma certa concepção de saber e um certo critério de verdade. Estes, desenham-se na obra platónica, em oposição aos seus interlocutores polémicos: os sofistas.

2. A dimensão teoricista do saber frente à sua dimensão prática: totalidade e perspectiva. Reabilitação dos sofistas.

A imagem dos sofistas que se perpetuou ao longo da tradição filosófica é uma imagem construída e mediada pela interpretação platónica. A interpretação platónica, além de fazer recair uma conotação eminentemente negativa sobre os sofistas, facultou também um afastamento do contacto directo e global com os fragmentos das suas obras e prestou-se mesmo a tornar viciosas as suas interpretações. Neste sentido, pode dizer-se que estes personagens da história da filosofia não foram devidamente reconhecidos no seu valor próprio pela

1 Carta VII 325 d-e.

2 Carta VII, 340 d-e.

tradição, que fez recair sobre eles uma ideia pejorativa ainda hoje predomina. Tem por isso sentido falar numa reabilitação dos sofistas, baseada sobretudo sobre aqueles fragmentos que da sua obra chegaram até nós, e a obra de Mario Untersteiner (1) constitui um passo decisivo para tal empresa.

Protágoras é talvez a figura mais destacada do movimento sofisticado e na obra platónica ele é alvo de referências bem precisas; veja-se por exemplo o *Teeteto* ou o diálogo que tem por título o seu próprio nome.

O aforismo mais célebre de Protágoras, interpretado e recusado pela perspectiva platónica, diz o seguinte:

"O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são enquanto são, das coisas que não são enquanto não são" (2).

Este aforismo é interpretado por Platão como uma afirmação que pressupõe um individualismo e um relativismo. Por um lado, as coisas são tal como aparecem a cada um, e, se assim é, as coisas são relativas ao modo como cada um as sente num determinado momento. Donde, concluirá Platão, este modo de conhecimento não é nem estável nem universal, duas condições que segundo ele são indispensáveis para que se realize o verdadeiro conhecimento.

Por outro lado, mesmo interpretando o aforismo protagórico no sentido de um subjectivismo, então o conhecimento não incidiria no "em si", mas naquilo que se constituiria como objecto de conhecimento. Ora para Platão o conhecimento visa a realidade em si mesma; pelo que também esta tese não é sustentável. A consequência do aforismo protagórico conduz, pois, a um tipo de conhecimento que não pode ser mais do que perspectiva.

Reduzido a um perspectivismo, o saber não se poderia nunca constituir de uma forma absoluta, ou seja, não poderia nunca alcançar um saber total e definitivo. Ele teria que ser, ao invés, uma tarefa necessariamente aberta, em confronto com outros modos de apropriação das coisas, com outros modos de estar no mundo; ele se

1 Cf. M. Untersteiner, *I Sofisti*, Giulio Einaudi editore, 1949.
2 Fr. 1, Diels.

ria um saber veiculado por excelência pelo diálogo, encarado não como forma de suprimir as diferenças, mas como modo de as apresentar. Na forma como é encarado o diálogo se decidem aliás as duas concepções de filosofia que colocam em oposição os sofistas e Platão (1).

O que sobretudo interessa reter da interpretação crítica que Platão move ao aforismo do homo-mesura é que ela pressupõe que o termo "medida" seja encarado no sentido de critério teórico do saber e da realidade que a cada um se apresenta. Platão move-se na esfera teórica e interpreta a frase de Protágoras dentro desse mesmo âmbito.

Todavia, esta interpretação não é única nem indiscutível, e, se a sentença de Protágoras for interpretada a partir duma dimensão praxista, podemos atribuir ao termo "medida" um outro sentido que não a de critério teórico da realidade. Se o aforismo protagórico se insere antes de mais numa dimensão prática, então o termo "medida" deve ser interpretado no sentido da mestria e do domínio.

Numa existência que o homem não domina integralmente, numa vida atravessada por campos de força conflituosos, num mundo fluente onde se articulam conjecturas sucessivas, numa palavra, no jogo da vida, o homem deve saber jogar. Saber jogar, neste sentido, não é escolher o máximo a que se ambiciona, mas optar pelo melhor dentro das possibilidades de uma conjuntura, dum momento presente. A sabedoria não tem propriamente a ver com o plano teórico mas como prático: o valor das doutrinas avalia-se pelos seus efeitos, da mesma forma que a hierarquia dos saberes e do conhecimento é ordenada pelo seu valor prático.

1 De notar que em Platão o diálogo, como método de conhecimento identifica-se desde logo com o processo dialéctico que visa o plano anipotético. Por isso mesmo, como opina G. Mourellos, o diálogo que verdadeiramente se instaura como modelo pela obra platónica, é também subtraído às suas reais virtualidades pela mesma, porque imediatamente subordinado à dialéctica. Segundo distinção do autor citado, o diálogo, ao contrário da dialéctica que é manifes-

Se esta interpretação é correcta, então a sentença de Protágoras não é uma mera teoria sensualista mas pressupõe, segundo Dupréel (1), uma concepção sociológica do saber e do seu valor. Ainda segundo o autor referido, a sentença do homo-mesura não expressa mais que um convencionalismo sociológico que põe em destaque a supremacia do convencional, do artificialmente construído pelo acordo dos espíritos, sobre o natural ou o que seria eventualmente por natureza. É pelo acordo dos homens que se estabelece pela linguagem que as coisas verdadeiramente são, e o que, em última análise há, é a actividade dos homens que assegura ou dá consistência às coisas. Não é por isso de estranhar que o movimento sofístico esteja ligado ao domínio da linguagem. E não é também de molde a surpreender-nos que a sabedoria que os sofistas afirmam veicular não esteja situada ao nível teórico mas que ela seja uma sabedoria essencialmente prática; a sua pedagogia é essencialmente a da oportunidade justa, única realmente adequada para a preparação do homem para a vida. A sua tarefa não é a da abolição ou anulamento dos conflitos e forças antagónicas que tornam a vida similar a um jogo. Muito pelo contrário, é a de conseguirem a mestria sobre esse jogo, a de saber lidar com as tensões da vida, a de intervir no momento certo.

Não se trata, por conseguinte, de um empirismo sem bases ou de um pragmatismo sem princípios, mas algo que supera uma concepção teoricista sem limites.

Porque a realidade não é em si mesma nem o conhecimento imutável, apenas a dimensão prática estipula o valor do saber, apontando a sentença protagórica para o poder criador e produtivo do homem, pelo qual ele se poderá tornar mestre, não das suas ambições

tamente um processo de totalização; "não constitui uma tarefa totalizante nem um processo de superação, mas uma conduta de ensaio que tem por função a concretização do possível". Ainda segundo o mesmo autor "a tarefa do diálogo é uma tarefa analisante que põe a coexistência como possível, a tarefa dialéctica é uma tarefa totalizante que põe a negação como necessária". (G. Mourellos, *Le dialogue et la concretization du possible*, in *Entretiens Philosophiques d'Athenes*.

1 Cf. E. Dupréel, *Les sophistes*, Editions du Griffon, Neuchâtel, 1948, pp. 19 e seguintes.

desmesuradas, mas do seu poder de intervir no presente e na conjuntura.

O saber não é então um acto de posse mas sim um processo dinâmico que através da sua errância produz um diferir infindável de perspectivas e de escolhas possíveis.

Esta ideia de processo de saber como errância, encontramos-la também no Banquete platónico; e, justamente, para ser suprimida e fundar a possibilidade de concretização de um saber total e absoluto. Esta passagem é talvez, no dizer de L. Irigaray, o passo fundador da metafísica (1).

3. *A filosofia como desejo de saber: o eros no Banquete Platónico*

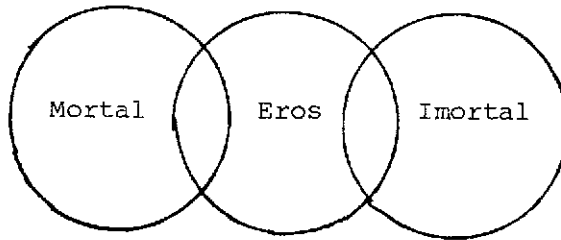
Tomando agora como guia o Banquete, detenhamo-nos no discurso de Sócrates que, note-se, não fala em nome próprio, mas no da verdade (2). Por isso conta o diálogo que teve com uma mulher (elas tem em comum a feminilidade), Diotima, que segundo Sócrates lhe ensinou tudo quanto ele sabia sobre o amor.

No discurso de Diotima sobre o amor, podem-se distinguir duas partes no que concerne à caracterização da mediação e da natureza do amor. Assim, numa primeira fase, o amor aparece caracterizado como um génio ou demónio, símbolo de um devir constante e irreduzível. Ele é definido no seu carácter dinâmico e de pulsão. Numa segunda fase do discurso, é abandonado este assento no carácter pulsional do amor, para este passar a ser tomado na sua utilidade, como um meio que permite a passagem de um plano inferior para um plano superior. O seguinte esquema é talvez esclarecedor do que acabámos de dizer:

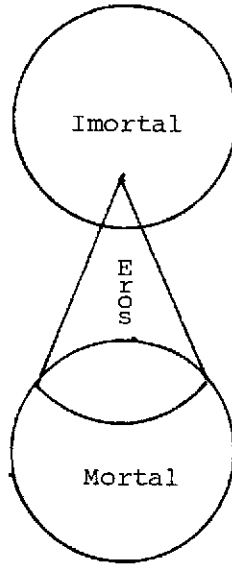
1 L. Irigaray, *Éthique de la difference sexuel*, ed. Minuit, 1984, pp. 19 .

2 Banquete 201 - C

1ª fase do discurso



2ª fase do discurso



Na primeira fase, Eros é realçado sobretudo pela fecundidade do seu carácter demoníaco. Na segunda fase, aparece limitado no seu génio porque subordinado a um telos que direcciona o seu poder demoníaco.

Precisemos o que acabamos de dizer seguindo de perto algumas ideias do texto platónico.

Eros é aí apresentado por Diotima como um intermediário entre os deuses e os mortais. Eros não é um deus, pois os deuses são plenos e possuem tudo quanto desejam (ou melhor, possuiriam tudo se eles desejassem, pois se os deuses são plenitude, neles não pode haver desejo que é sinónimo de falta).

Eros, pelo contrário, é aspiração de plenitude, e., porque a aspiração e desejo é também falta. Nele se misturam completude e in-

completude, pelo que Eros não é um mortal nem um deus, mas sim um génio demoníaco que entre eles medeia. É ele que preenche o vazio entre os dois e que liga o todo a si mesmo. Na sua posição de intermediário, o amor representa um constante movimento e esforço que contudo não alcança nunca concretização final, permanecendo sempre neste estado dinâmico.

O amor é génio, daímon, e como tal é pulsão e energia permanente, símbolo de uma busca incessante porque sempre incompleta e inacabada.

O mito do nascimento do amor aponta exactamente para o seu carácter sintético (no sentido em que nele se encontram presentes os opostos e não no sentido que nele se anulam), para a sua natureza intermediária. Filho de Pénia e de Poros, Eros agrega em si a indigência, a ignorância e a pobreza da mãe, e a esperteza, o gosto pelo belo, e a sabedoria do seu pai. Nele se misturam incompletude e completude, insuficiência e plenitude. A sua natureza determina-o como um esforço de ligação entre as suas heranças contrárias.

Nestas condições Eros é filósofo ou a própria filosofia no esforço que a caracteriza: a aspiração à posse da sabedoria, considerada como um dos bens maiores, e ao mesmo tempo a insuficiência para a atingir. Da mesma forma que Eros se situa entre mortal e imortal, ao nível da sabedoria ele situa-se entre o sábio e o tolo, entre a sabedoria e a ignorância. Eros não é o objecto do amor, não ocupa a posição de amado, mas é pelo contrário amante; ele é génio demoníaco que possui o que ama. É a força que impulsiona ao acto de amar, ao desejar a posse do que é bom.

Mas, como é que actua essa força no homem? Se o amor é o desejo de possuir sempre o que é bom, como é que tal desejo se pode concretizar? Diotima afirma que tal desejo se concretiza pela criação da beleza segundo o corpo e segundo a alma, porque pela procriação e nascimento tem o mortal acesso ao que é imortal. A procriação não é o fim do amor mas o resultado do desejo do belo e da imortalidade. É resultado da fecundidade do amor. O amor é fecundo antes de ser procriador.

Até aqui a tónica foi posta neste aspecto de génio e fecundidade do amor. Mas, no seguimento do discurso, Diotima vai colocar uma questão bastante surpreendente: ela vai indagar pela causa do amor e do desejo. E, ao levantar esta questão, Diotima coloca o amor como um meio ao serviço de um dever: a procriação como forma de atingir a imortalidade. O amor perde a sua fecundidade própria para passar a ser veículo ao serviço dum fim. O delírio amoroso, por si só, não tem mais lugar aqui, porque nele não se encontra qualquer justificação. O amor deixa de ser considerado como presença do imortal no mortal, para passar a ser visto como o caminho que conduz à imortalidade.

Desta forma se hierarquiza o amor segundo o corpo e segundo o espírito, pois sendo esta a parte imortal que se inscreve no corpo, é o amor segundo esta parte que de facto nos coloca em contacto com a imortalidade. O amor, subtraído à sua errância e inefabilidade, é submetido à codificação do pensamento e do dever.

Também no que concerne ao amor filosófico, ele deixa de ser aquele estado intermediário entre sabedoria e ignorância, isto é, a constante procura de sabedoria, para passar a ser aspiração e meio pelo qual se atinge a sabedoria. Abandona-se a formulação filosófica para se fundar o discurso metafísico numa pedagogia amorosa que nos eleva de graus inferiores ao grau supremo, a partir do qual o amor se torna verdadeira sabedoria política. Política que é, como dissemos, o pano de fundo no qual se inscreve a obra platónica.

Após a contemplação do belo, possível pela ascensão erótica, o homem toca a imortalidade e torna-se verdadeiramente apto a criar, não iludido por simulacros, mas iluminado pela própria verdade.

Partindo deste diálogo, podemos pois ver como a estrutura metafísica aí nascente é constituída pela interferência constante entre o eros e o eidós, sendo o eros convertido no motor secreto

que suscita o movimento dialético que conduz ao eidos, a partir do qual a realidade ganha a sua inteligibilidade.

A passagem do eros como ser intermediário e demoníaco para a sua postura subordinada ao eidos, representa a instauração da meta física. Por um lado, a realidade não é mais encarada pelo prisma da sua diversidade, diferença e singularidade irredutíveis, mas a partir dos modelos inteligíveis estáveis, pelos quais a realidade deve voltar a ser apresentada, isto é, representada. Por outro lado, o desejo como símbolo de uma insuficiência e impossibilidade do homem poder alcançar o saber total, transmuta-se para aquele meio que, segregando secretamente o eidos, vê nele a possibilidade da sua satisfação.

O desejo de saber total, acaba por projectar as condições a partir das quais ele se pode concretizar: reduzindo a realidade às ideias puras, eternas, simples, independentes e transcendentais (ou seja, instaurando o primado do inteligível sobre o sensível), pode mos de novo voltar à realidade sensível sem que a diversidade, a singularidade e a diferença nos conduza a um saber perspectivado e insuficiente porque relativo. O saber absoluto é então possível.

4. *O filósofo e o caminho para o saber: para acabar com a diferença. República, livros VI e VII.*

Para nos introduzirmos nos livros VI e VII da República, façamos uma breve referência aos momentos finais do livro V, nomeadamente a partir de 473 d. Aí encontramos de novo a tese do rei-filósofo:

"Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes e se dê esta coalescência entre o poder político e a filosofia, en quanto as numerosas naturezas que seguem um destes caminhos com a exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazerem, não haverá tréguas dos males, nem, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o género humano, nem antes disso

será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que à pouco descrevemos" (1).

A partir daqui põe-se a questão de definir quem é o filósofo. Primeira nota: ele é aquele que ambiciona ao saber total:

"- Porventura não diremos também do filósofo que está deseioso de sabedoria, não de uma parte sim e de outra não, mas da totalidade?

-É verdade" (2).

Nesta medida o filósofo é aquele que se atira ao estudo com prazer e sem se saciar; este estudo não visa as aparências mas a verdade e por isso o verdadeiro filósofo pode ser definido como o amante do espectáculo de verdade (3) (pois nada de mais relacionado com a sabedoria que a verdade), e o seu objecto de estudo é o Ser (4). O seu domínio é o do conhecimento e não meramente o da opinião. Neste último permanecemos prisioneiros da multiplicidade das determinações do ser, no primeiro elevamo-nos desta multiplicidade ao ser em si.

"-Por conseguinte, dos que contemplam a multiplicidade das coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguirem outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça e tudo da mesma maneira - desses diremos que têm opiniões sobre tudo mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem.

- Forçosamente.

- E agora para os que contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas? Porventura não é isso conhecimento e não opinião?

- Também isso é forçoso" (5).

Por conseguinte o filósofo é aquele que ambiciona o saber total, o conhecimento completo da verdade. A verdade está, por sua vez, situada ao nível das essências que constituem o ser em si a partir do qual o espectáculo da multiplicidade se torna inteligí-

1 República, 473 d-e.

2 Idem, 475 b-c.

3 Idem, 475 e.

4 Idem, 477 a-c.

5 República, 479 e- 480 a.

vel.

"-Por conseguinte devemos chamar amigos da sabedoria, e não amigos da opinião, aos que se dedicam ao Ser em si?

- Absolutamente" (1).

Definido assim o traço distintivo do filósofo como sendo aquele que deseja o saber total e afirmando-se que a verdade está ao nível das essências estáveis e idênticas (que constituem o Ser em si, unidade da multiplicidade) que o filósofo deve contemplar, trata-se, nos livros VI e VII, da preparação do filósofo. Trata-se de saber como é que se pode aceder ao saber mais elevado cujo objecto são as Ideias, e, de entre estas, a Ideia Suprema de Bem que torna inteligível o mundo.

Logo na abertura do livro VI se sublinha de novo a capacidade distintiva dos filósofos:

"-Uma vez que os filósofos são aqueles . que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo e aqueles que não o são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies deve ser chefe da Cidade?" (2).

Os filósofos aspiram à verdade integral e são apaixonados pelo saber que lhes revele algo sobre as essências que existem sempre . Por isso eles prezam antes de mais da alma, deixando o que vem através do corpo; só assim podem alcançar a totalidade e a universalidade do divino e do humano. Trata-se então de procurar a "atitude de espírito, além de mais comedida é agradável por natureza, cuja disposição facilitará o acesso à forma de cada ser essencial" (3).

Adimanto coloca todavia uma objecção a Sócrates: é que os filósofos, ou os que se dedicam à filosofia, tornam-se bastante ex-cêntricos e mesmo preversos, para além de inúteis para a Cidade. Como conciliar isto com a tese da doação do governo aos filósofos ?

1 República, 480 a.

2 Idem, 484 b-c.

3 Idem, 486 d-e.

Sócrates replica longamente a esta questão querendo fazer mostrar que essas ideias provêm exactamente do estado de ignorância do vulgo e dos bajuladores das multidões: os sofistas.

"- Já que compreendeste tudo isto, lembra-te do seguinte: será possível que a multidão perceba e aceite que existe o belo, mas não muitas coisas belas, que existe cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares?

- De modo nenhum - respondeu ele

- Por conseguinte - prossegui eu - é impossível que a multidão seja filósofo.

- Impossível

- Logo é forçoso que os filósofos sejam criticados por ela

- É forçoso

- E também por aqueles particulares que acompanham com a multidão e desejam agradar-lhe

- É evidente" (1).

A má fé para com a filosofia provém também de um outro facto: o de nenhum governo actual se coadunar com a filosofia, até porque não assume a educação dos seus cidadãos abrindo-os a esta. A educação deveria ser estatal; (2) por não o ser, os cidadãos, arrastados pela ignorância entregam-se a uma vida pouco digna que os não prepara para o além (3).

Mais uma vez é assim reafirmada a necessidade dos filósofos serem reis ou dos reis se tornarem filósofos. Porque, com efeito, só os filósofos transpõem o plano do individual erguendo-se ao pensamento das essências universais a partir das quais se deverão estabelecer as leis de um Estado (4). Estas leis serão justas porque elaboradas a partir do supremo Bem.

Uma questão se coloca: como assegurar o governo permanente dos filósofos? De que maneira, e "a partir de que ciências e exer

1 Idem, 493 e-494b.

2 Idem, 497 e.

3 Idem, 498 b-e.

4 Idem, 501 b-c.

cícios haverá salvadores da constituição, e em que idade cada um deles empreenderá cada um desses trabalhos? (1). É pois toda a questão da educação que aqui está em jogo. A filosofia não é, antes de mais, uma coisa para todos, mas para os dotados. O seu objecto de estudo é o mais elevado dos objectos: o Bem. Contemplar o Bem exige um enorme esforço e reclama a acuidade de um olhar que não é o dos olhos mas o da alma.

De 507 b a 509 d, Platão apresenta-nos a alegoria do sol. De 509 a 511 e, apresenta-nos da alegoria da linha dividida.

Na primeira trata-se de apresentar o Bem como o sol inteligível. Assim, o sol está para o olhar sensível como o Bem para o olhar da alma. O saber alcança-se pelo modelo da visão eidética.

Na segunda trata-se de apresentar a distinção entre o sensível e o inteligível, pondo em correspondência os objectos do conhecimento e os níveis de conhecimento que a eles correspondem.

No início do livro VII, apresenta-se uma outra alegoria: a da Caverna. Trata-se aqui de mostrar como se opera a conversão do olhar, conversão que nos leva de um olhar sensível para um olhar noético que capta as essências, e por último, a essência suprema, o Bem.

A partir daqui coloca-se de novo o tema da educação. Sabemos já que o fim último do filósofo é a contemplação do Bem; que para chegar a essa contemplação temos de sair do plano individual e passageiro e elevarmo-nos ao plano universal e estável a partir do qual o particular se torna inteligível; que esta passagem de um plano para o outro exige uma conversão do olhar que se deve transportar para o plano da visada noética.

Toda a educação preconizada no livro VII (sobre a qual não nos debruçaremos aqui) visa o desenvolvimento do poder abstracto e a disciplina mental. Apenas por esse meio se pode preparar o filósofo para o ensino superior, no qual abordará a dialéctica que

1 Idem, 502 c-e.

é a disciplina que opera a conversão, propriamente dita, do olhar:

"O método dialéctico é o único que procede por meio de destruição de hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e leva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos" (1).

Através da dialéctica acedemos a um olhar puro, livre das determinações materiais. O dialéctico é assim aquele que apreende a essência de cada coisa (2) e que chega à contemplação da essência soberana do Bem. A dialéctica constitui o processo que conduz ao saber máximo que se pode atingir.

Por esta leitura que fizemos podemos afirmar que todo o projecto platónico é o de reduzir a pluralidade a uma unidade; para isso se instaura o primado da inteligibilidade, do espírito, do silêncio, como recusa a pensar o ser como diferença.

Com essa recusa, Platão opta pelo reconhecimento de que a medida dessas diferenças pertence a um outro plano essencialmente diferente. O filósofo ama a verdade e esta não é deste mundo. Daí uma conversão do olhar, isto é, a conversão de um olhar impuro ou sensível para o olhar puro e contemplativo, livre de determinações materiais, ao qual as essências se dão e pelo qual o filósofo entra na posse da verdade.

No diálogo a que a seguir nos referiremos, as categorias metafísicas exercem-se já plenamente.

5. *A filosofia como metafísica e a vocação do filósofo: o Fédon.*

No Fédon narram-se as últimas horas da vida de Sócrates. O seu discípulo Fédon narra, a pedido de Equécrates, a conversa final que

1 Idem, 533 c-e.

2 Idem, 535 b-c.

Sócrates entabulou com os seus discípulos, na prisão.

A primeira nota vai para o estado anímico de Sócrates: perto da morte ele é um homem feliz.

Sócrates acaba de ser desagrilhoado e os seus membros estão ainda macerados; friccionando-os para aliviar a dor, começa então a falar no prazer e na dor. É depois conduzido ao tema da filosofia e da morte. Aborda-se o tema do suicídio: se o filósofo não deseja nada de melhor que seguir aquele que morre (1), então será legítimo o suicídio? Sócrates responde negativamente: tal seria de sacrificar aos deuses já que os "deuses velam por nós e que nós somos sua pertença" (2). Como justificar então a felicidade com que os filósofos consentem na morte? Pois se a morte é deixar de estar sob a tutela dos deuses...como não se irritar o homem contra a morte? Responde Sócrates:

"É agora a vós, que sois meus juízes, que quero dar conta das minhas razões, explicar-vos em que medida me parece natural que um homem, que toda a sua vida consagrou à filosofia, se sinta tranquilo à hora da morte e plenamente confiante de que Além, terminados os seus dias, logrará o melhor dos destinos. Como é isto possível, Símas e Cebes, eis justamente o que irei tentar explicar-vos. O comum das pessoas está, provavelmente, longe de presumir o verdadeiro alvo da filosofia, para aqueles que porventura o atingem, e ignoram que a isto se resume: um treino de morrer e de estar morto" (3).

A tese que então se irá desenvolver é a de que a vocação secreta do filósofo é morrer e estar morto.

A morte é a separação do corpo e da alma; com ela a alma fica isolada, em si mesma. Deste modo as preocupações do filósofo não se dirigem de um modo geral para o que diz respeito ao corpo, mas, pelo contrário, na medida em que lhes é possível, é para a alma que elas estão voltadas (4). Por esta atitude de afastamento do sensível se distingue a atitude do filósofo da do vulgo que facilmente

1 Fédon, 61 d-e.

2 Idem, 62 b-c.

3 Idem, 63 e-64 b.

4 Idem, 65 a.

se dedica a prazeres carnavais como o beber, o comer e o amor.

O filósofo, pelo contrário, procura atingir a verdade, e sendo o corpo um entrave ao verdadeiro conhecimento, há que fugir dele tanto quanto se possa (1). O filósofo é, pois, aquele que deve desprezar o corpo e isolar a alma em si mesma. Porque a visão que capta a verdade, o em si, não pode ser a do corpo, mas, a da alma. Há, pois, que purificar a alma dos seus contactos com os sentidos, purificação que é uma conversão de um olhar sensível para um olhar inteligível, não mais dos olhos do corpo mas do pensamento.

"- Ora isto, só poderá realizá-lo em plena pureza, o homem que, na medida das suas forças, for ao encontro de cada um dos seres exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro sentido, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão que, utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura, liberto até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo - ciente de quanto este perturba a alma e a impede de adquirir verdade e sabedoria, quando ambos se associam. Ou não te parece, Símias, que, se alguém existe com possibilidade de atingir o real, é este mesmo?" (2).

O objecto do desejo do filósofo, a verdade, é pois incompatível com o corpo, pois este, tornando o homem impuro, não deixa apossar do que é puro. O corpo é a parte demente do homem.

"A experiência mostra-nos efectivamente que, para conhecermos com clareza um dado objecto, é indispensável que nos libertemos da nossa realidade física e observemos as coisas em si mesmas, pelo simples intermédio da alma. E então sim, ser-nos-á dado, ao que parece, alcançar o alvo das nossas aspirações, essa sabedoria de que nos dizemos amantes - depois de morrermos, não já em vida, como a lógica do argumento pressupõe" (3).

1 Idem, 65 b-d.

2 Idem, 65 e-66 b.

3 Idem, 66 d-67 a.

Este momento de concretização do desejo do filósofo coincide então com a morte; e a vocação do filósofo é a de morrer e de estar morto. A morte é, assim, para os filósofos uma feliz esperança, pois eles mais do que ninguém desejam atingir o pensamento puro e, portanto, a separação libertadora entre o corpo e a alma.

"Por outro lado, o empenho em libertá-la, não dizemos nós que apenas existe deveras e de forma constante nos que praticam a fundo a filosofia e que é em concreto nessa libertação e separação da alma que o filósofo se exercita?" (1).

A morte é motivo de alegria e não de terrores; ela permite consumar a grande paixão das vidas dos filósofos: a sabedoria. Porque o filósofo é aquele que tem esta convicção de que "em mais parte alguma a não ser ali (noutro mundo) lhe será dado alcançar a verdadeira sabedoria" (2).

O filósofo é aquele que se exercita para a morte, sendo o seu ofício o da purificação e o seu objectivo a verdade dos além mundo.

Por tudo isso, conclui Sócrates, o filósofo é sereno e feliz perante a morte. Nela não vê um momento de irritação e contrariedade, mas o espaço de uma libertação e da consumação dos seus desejos eróticos pela verdade. O filósofo odeia o corpo na exacta medida em que ama a verdade, e que a verdade não se pode amar como corpo pois que com ela não compartilha a esfera da eternidade, da identidade, etc.

Esta é a parte fulcral do diálogo (até 70). As ideias centrais estão já dadas. Proceder-se-á agora apenas à análise e explicitação de algumas dificuldades. Assim, toda esta concepção assenta num postulado; o da imortalidade da alma. Para que não restem dúvidas quanto ao valor do projecto filosófico, proceder-se-á à justificação da imortalidade da alma. De três maneira se defende esta tese.

1 Idem, 67 d-e.

2 Idem, 68 b.

6. Conclusão

1. Na base da construção metafísica de Platão está o problema do poder: o ideal do rei-filósofo representa a aliança do poder e do saber.

2. O filósofo deseja alcançar o saber total; renuncia-se com isso ao saber perspectivado e diferencial e eleva-se a esfera teórica como critério da sabedoria.

3. O desejo pela sabedoria não é um estado de errância mas o motor escondido que permite a ascensão erótica rumo à verdade integral das essências.

4. A metafísica platónica identifica o ser com a verdade (é por isso também uma filosofia moral) e coloca a verdade fora deste mundo.

5. Instauram-se assim as seguintes dualidades: sensível/inteligível, temporal/eterno, materialidade/idealidade, corpo/alma, matéria/ideia, singularidade/universalidade, diferença/identidade, pluralidade/unidade, e o primado dos segundos membros das oposições sobre os primeiros.

6. Isso conduz à instauração do modelo da visão no processo cognoscitivo da verdade. A visão é o mais puro dos sentidos. Não todavia suficientemente puro.

7. Toma-se assim necessário um processo de conversão do olhar que nos leve do olhar dos olhos à visada eidética, ou do olhar dos olhos aos olhos da alma.

8. Através desta conversão se opera a redução do campo de perspectivas a um polo omniabarcador e absoluto que constitui a possibilidade de concretização de um saber absoluto ou de uma inteligibilidade total.

9. Os detentores do saber total, dada a aliança entre saber e poder, devem ser também os detentores do poder. Neste sentido o projecto metafísico de Platão aparece como o suporte ideológico

de um poder totalitário (1).

RUI GRÁCIO

1 Este trabalho, abordagem possível do tema proposto, foi elaborado no decorrer do estudo preparatório para a realização de um exame de frequência e constitui apenas, um momento de exercício do mesmo.