

A ONTOLOGIA COMO HORIZONTE PRIVILEGIADO DO PENSAMENTO DE PLATÃO

*Izabela Bocayuva**

RESUMO: A educação é sem dúvida uma questão fundamental no pensamento de Platão. A *República*, considerada por muitos como sendo sua obra-prima, trata, sobretudo, desse aspecto, não sem orientá-lo, como bem sabemos, por um viés político. Numa sociedade como a grega que prezava acima de tudo a formação do cidadão livre, educação e política necessariamente andavam juntas. Entretanto, queremos pontuar como, para Platão, ambas estão subordinadas à questão ontológica.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Ontologia, Idéia do Bem.

THE ONTOLOGY AS THE PRIVILEGED HORIZON OF PLATO'S THOUGHT

ABSTRACT: The education is, no doubt, a fundamental question in Plato's thought. *The Republic*, considerate by many people as his masterpiece, takes care of this aspect, not without directing it through a political obliquity. In the greek society that honoured, above all, the formation of free citizens, education and politics were necessarily together. Nevertheless, we want to punctuate how, to Plato, both of them are subordinate to the ontological question.

KEYWORDS: Plato, Ontology, Idea of Good.

O diálogo *A República*, obra fundamental de Platão, é exemplar no sentido de mostrar como, para esse pensador, todas as preocupações, por mais principais que sejam, tais como a questão da educação do homem livre e a questão da política ou condução justa de uma cidade justa, convergem na ontologia. O problema do ser e parecer ser, é não só o ponto de partida e chegada – se é que podemos falar em chegada –, mas também o fio condutor de todo o diálogo. Desde a fala do ancião Céfalo que se apresenta como justo de fato, até a escolha da melhor vida a levar, realizada por vários tipos de almas no mito de Er, o qual realiza o acabamento da obra, mas passando também pelo caráter do filósofo, assumidamente justo, caráter esse construído ao longo de todo o caminho discursivo do diálogo que continuamente entrelaça *logos* e *mythos*, o filósofo Sócrates vai marcando passo a passo a diferença da sua posição em relação a da sofística, ou a de Trasímaco, para quem é indiferente ter ou não realmente uma posição ou para quem o justo e o injusto como que brincam de ser ou não ser. Na seguinte passagem de uma fala de Trasímaco, no livro I, a confusão entre quem seja o justo e quem o injusto, fica evidente:

* Professora adjunta do Departamento de Filosofia da UERJ. Coordenadora do NOESIS Laboratório de Filosofia Antiga (UERJ). E-mail: izabelabocayuva@gmail.com

(...) Estais assim muito longe tanto do justo e da justiça quanto do injusto e da injustiça, de tal modo que ignorais que a justiça e o justo, em realidade, são um bem alheio (*allótrion agathón*), uma conveniência do mais forte e do que manda, e que é próprio de quem obedece e de quem serve, o prejuízo, porém, a injustiça, ao contrário, manda nos verdadeiramente de bom caráter e justos. Os comandados fazem aquilo que for conveniente ao mais forte e servindo-lhes os fazem felizes, mas de modo algum a si mesmos. Investiga, porém, ó homem de melhor caráter dentre todos, Sócrates, como necessariamente o homem justo, por toda parte, tem menos do que o injusto. (...) (343 c 1-d 3)

Segundo essa fala, quem é, afinal, o justo? O que manda ou o comandado? Ou ainda, segundo essa fala, desconcertantemente, de um lado, o justo é o injusto, e, de outro lado, os verdadeiramente justos são os que têm o mais injusto dos tratamentos. A filosofia socrática encontra nessa postura indiferente ou confusa da sofística, e que será exacerbada por Glaucon mediante o argumento mítico do anel de Gíges, o ponto limite em que propriamente começa o pensamento filosófico, o pensamento que se caracteriza pelo discernimento (*logismós*), elemento primordial da ontologia.

O filósofo concebe a realidade de tal modo que cada ente vem a ser e, concomitantemente, recebe seu nome apropriado, à medida que necessariamente consiste na realização de um perfil, um *eidos*. O *eidos* de cada ente constitui sua *ousía*, o campo de relações que faz dele o que ele é, distinto de tudo mais. Nesse sentido, o ser é sempre um. Não o um de uma unidade numérica, mas o um do que é único, singular, próprio. Por isso a insistência de Platão em falar em *orthós*, o correto, e em *orthótes*, a correção. É que, segundo a perspectiva da filosofia, cada ente apenas é realmente, à medida que acerta de ser ele próprio, à medida que o justo meio dele mesmo é atingido. Segundo Platão, educação não é outra coisa senão o processo de encaminhamento de alguém na direção dessa capacidade de discernir, de chegar ao *orthós*, e como não há nenhum elemento subjetivo nesse caminho, trata-se da conquista de cada vez maior clareza e nitidez em relação à coisa mesma que é, enquanto aparece, à medida que parecer ser e ser, não discrepam, mas, pelo contrário, coincidem. Nisto consiste a ética filosófica: a virtude de, em qualquer circunstância, sempre apenas querer simplesmente o encontro com a evidente hora da emergência (*physis*) do que quer que seja. Platão nomeia essa atitude: desejo do conhecimento da verdade, desejo do conhecimento do ser, mas também desejo do belo. Através dessas breves indicações, já fica claro como a educação e a ética propostas pela filosofia estão subordinadas à orientadora questão do ser.

Com a proposta política não é diferente. O político eminente da cidade justa, em *A República*, precisa ser o filósofo, exatamente porque este vem experimentando, ao longo de toda a sua vida, inúmeras modalidades de relacionamento com a nitidez do ser, desde a percepção primeira de um questionamento filosófico, através do primeiro exercício do *logismós*, até a

sofisticação desse mesmo exercício, com a dialética. O político, à medida que é identificado ao filósofo, é o único que pode e deve forçar o homem a deslocar-se de sua letargia acomodada, acostumada a uma visão derivada, sem a criatividade de uma experiência própria de conquista daquilo que vê e ouve, isto é, sem liberdade. Ao fim da apresentação do mito da caverna, quando o filósofo finalmente atingiu o máximo de clareza e contemplou diretamente a luz que é condição de possibilidade de toda e qualquer visão, em todos os seus níveis, aquilo que aparece como a obrigação de ele voltar-se para os que ainda se encontram prisioneiros de uma visão parcial da realidade, não consiste senão na imposição que se faz a todo filósofo de cumprir o papel eminentemente político que necessariamente lhe está destinado cumprir: provocar o pensamento, provocando, com isso, a liberdade de toda a cidade.

A justiça, a educação, a política, a liberdade, todas essas realizações da mais alta importância para o pensamento de Platão, encontram-se, pois, subordinadas ao discernimento do ser em sua singularidade, subordinadas, portanto, à ontologia. Mas se em *A República*, por um lado, a ontologia é o horizonte privilegiado a partir do qual todas as realizações ônticas ganham sentido, por outro lado, nesta obra mesmo, a própria ontologia precisa, ela mesma, de sustentação. Numa analogia com a atividade da visão, à medida que a ontologia ou a compreensão do ser é que dá a perceber a realidade através da inteligência, tal como os olhos precisam de luz para realizarem sua função, a compreensão de ser precisa também de uma certa luminosidade para que possa entender, para que possa ver com a inteligência. Essa luminosidade é expressamente nomeada por Platão como sendo a singularíssima *to agathou idéa*. Mas, a *idéa* do Bem não é, ela mesma, um *eidos*, um perfil entre os outros, nem mesmo um perfil que pudesse ser o perfil supremo. Ela não é uma *ousía*. Não tem absolutamente nada de ôntico, embora, assim como o sol gera a luz que deixa aparecerem todos os entes, cada ente só chega a ser o que é, por causa da *idéa* do Bem.

Somente se tentarmos uma compreensão do Bem, apenas indicada muito enigmaticamente por Platão em *A República*, poderemos ter um alcance mais suficiente para o fato de a ontologia ser o horizonte privilegiado da filosofia. É preciso buscarmos uma compreensão de por quê o Bem é aquilo que, iluminando, deixa ver verdade e ser, de tal forma que o que é assim iluminado passa a ser compreendido, conhecido e entendido.

Numa passagem do livro VI de *A República*, talvez possamos encontrar um caminho para uma tal compreensão. Assim que a *idéa* do Bem é apresentada como o *mégiston mátema*, o mais grandioso aprendizado, o problema de que não a conhecemos é colocado: não a conhecemos, exatamente porque não se chega a um acordo a seu respeito. Continuando a desdobrar esse problema, conversa Sócrates com Glaucon o seguinte:

Sóc.: Isto não é evidente? Como quanto às coisas justas e às coisas belas, muitos escolheriam as aparências (*tà dokounta*), e se tais coisas não forem de fato assim,

do mesmo modo é isso que estão a praticar, a adquirir e a considerar displicentemente (*dokein*), mas quanto às coisas boas, ninguém decide (*archei*) adquirir as aparências, mas todos buscam a realidade (*tà ónta*), e desprezam a consideração displicente (*tèn dóxan*)?

Gl.: E muito, ele disse.

Sóc.: E aquilo que toda alma persegue e pelo que tudo ela pratica, conjecturando o que isso seja (*apomanteuoméne tí einaí*), embora permanecendo em aporia e não tendo como apreender suficientemente o que é, nem como se servir de uma confiança sólida em torno de outras coisas, pelo que não atinge tampouco as outras coisas se isso lhe era útil; acerca disso que é tão imenso, diríamos que deve permanecer nas trevas, bem como aqueles melhores homens na cidade aos quais tudo remetemos?

Gl.: Absolutamente, ele disse.

Sóc.: Presumo que as coisas justas e as coisas belas são desconhecidas onde se desconhece o que é o bem, não sendo de muito valor adquirir guardiões que desconheçam isso que, se não for conhecido antes de tudo, eu profetizo, ninguém conhecerá essas coisas suficientemente. (505 d 5 - 506 a 7)

Podemos extrair dessa passagem alguns sinais importantes para a compreensão do Bem como *idéa*, ou como iluminação possibilitadora da percepção de tudo que, de algum modo, é. Um dos sinais é que, em comparação com o justo e o belo, que podem perfeitamente permanecer em zona nebulosa, o Bem é o que não admite o nebuloso. Quanto ao Bem só cabe uma alternativa: a evidência irrecusável do que em realidade é. A partir desse comentário, é possível perceber a identificação que Platão está fazendo entre Bem e Unidade¹. Trata-se, porém, de uma evidência muito peculiar do um, ou melhor, do único. E um outro sinal característico do Bem surge daí. Se, por um lado, justamente por ser uma evidência, o Bem não admite o nebuloso, por outro lado, ele não pode ser apreendido descritiva- e nem definitivamente, com solidez e segurança, em relação a coisa alguma. Sem dúvida estamos diante de uma imensa perplexidade. Sem ser absolutamente nada de vago, mas antes, sendo, a cada vez, o mais nítido, o Bem é o mais indefinido que há. Uma indefinição, porém, que consiste numa preciosa característica sua, mais do que positiva. Por isso mesmo Platão a resguarda, à medida que cala, no diálogo, uma definição acerca da *idéa* do Bem.

Sem definição possível, comparado ao sol, o Bem é a luminosidade que deixa acontecer a percepção inteligente de cada *eidos*. A indicação de uma identidade entre o Bem e a unidade, que podemos extrair da citação acima, nos leva a entender por quê o Bem é a causa do ser e da

¹ Entendemos que o legado textual de Platão nos remete a essa questão da unidade, sem precisarmos apelar para o “não-escrito”, tão privilegiadamente estudado por Hans Krämer e outros.

verdade em tudo. Nada é, senão, e necessariamente, a partir da unidade. E mais uma vez devemos descartar, como caminho de compreensão dessa noção de unidade, o número um. Não se trata aqui de um número entre outros, mas da hora da gênese, do momento mesmo de um aparecimento, isto é, de uma evidência. Por isso, esta é a hora também da verdade. O instante do discernimento de cada ente em seu próprio ser, instante do *métron*, da medida. À luz do Bem, cada ente vem a ser precisamente o que é e pode ser, precisão que devemos nomear, junto com Aristóteles: justa medida (ARISTÓTELES, 2003). É muito significativo que o estagirita interprete dessa forma cada virtude ética, isto é, a excelência ou o bem máximo de cada ação, justamente aquele único ato capaz de conduzir retamente um ente à sua plena realização, o que significa dizer, ao seu próprio ser, à (sua) verdade.

Assim, dando sustentação à ontologia platônica, o Bem, também nomeado por Platão “*héxis* (disposição) do Bem”, é o já sempre suposto para que qualquer perfil venha a ser, sempre já necessariamente afinado em sua própria possibilidade. O Bem, sem ser ente algum, é o que deixa ser e dá o tom a cada possibilidade. A partir de uma imagem, vejamos o que acontece: quando se afina um instrumento, se diz do dó, por exemplo, quando ele é alcançado, que “está bom”. Desse modo, o “bem” está sempre junto a cada ente, como condição de sua possibilidade, ao mesmo tempo, única e justa. Sob uma tal perspectiva, não é a moral a melhor chave para a compreensão da ontologia platônica que está, isso sim, comprometida, sobretudo e em primeiro lugar, com equilíbrio, sintonia, medida. O filósofo, enquanto homem eminentemente capaz de conhecer a disposição do Bem, seria alguém que supostamente saberia sempre acertar em cheio na avaliação de cada coisa. Eis a sua máxima virtude. Qualquer comportamento que possamos julgar ético seria apenas a confirmação desta sabedoria que, jamais entende que se possa acertar, à medida que se realize o mal, estando este último associado invariavelmente ao excesso. A contemplação do Bem, auge da educação ideal para o homem, conduz, portanto, à moderação, princípio de todo discernimento e sabedoria.

No livro X, ao lado da crítica à poesia trágica que apenas operaria uma adulação ao povo por ela educado, obstruindo, com isso, o pensamento vigoroso e livre desse povo mesmo que ficaria restrito ao meramente dado e passado de segunda mão, normalmente orientado pelo comportamento exagerado e desmedido o qual fica valendo como único possível, Platão comenta o que há de mais salutar no modo de ser moderado, comedido, próprio ao filósofo, e que é de difícil compreensão para o homem comum:

Sóc.: A lei diz que o mais belo que há é conduzir-se com o máximo de serenidade nos acontecimentos e não se irritar, já que nem é evidente o bem e o mal daqueles, nem trazê-los com dificuldade faz avançar adiante, nem algo das coisas humanas merece grandes cuidados, e o que deve o mais rápido possível socorrer a nós mesmos, o estar em aflição obstaculiza.

Gla.: De que falas?

Sóc.: Da deliberação acerca do ocorrido. Tal como num lance de dados situamos as coisas diante do que cair, orientados pelo que o *lógos* escolhe como sendo o melhor, levando uma topada, não devemos perder tempo no grito, como crianças, e sim sempre habituar a alma a se curar o mais rápido possível e corrigir o caído e adoecido, fazendo desaparecer a lamentação, com o que é medicinal.

Gla.: Pelo menos é o mais correto alguém se comportar assim diante da sorte.

Sóc.: Então, dizemos, que o melhor em nós quer seguir este discernimento.

Gla.: É evidente.

Sóc.: O que conduz às recordações da paixão e aos lamentos e não é saciável, acaso não diremos que é incapaz de discernir, negligente e amigo da covardia?

Gla.: Diremos realmente.

Sóc.: Então, de um lado, o passional tem muita e variada imitação, de outro lado, o caráter sensato e sereno, sendo sempre semelhante a si mesmo, nem é fácil de ser imitado, nem, quando imitado, é fácil de compreender, sobretudo numa festa para homens de toda parte, reunidos no teatro. Pois a imitação dessas paixões soaria, de qualquer maneira, estranha para eles.

Gla.: Absolutamente.

Sóc.: É evidente que a alma do poeta imitador não tem a natureza voltada para aquilo e a sua sabedoria não foi constituída para dar prazer a esse caráter, se quer ser estimado em meio aos muitos, mas ele está voltado para o caráter passional e variado, por que é fácil de imitar. (604 b 9 – 605 a 6)

Fica evidente, a partir do texto acima, o quanto o caráter moderado do filósofo acompanha necessariamente sua capacidade de, discernindo, escolher o melhor a fazer, iluminado pelo Bem. Esse saber escolher o melhor em cada caso é o que impõe a exigência de o filósofo ter que ser o rei de uma suposta cidade verdadeiramente justa, a qual se orienta invariavelmente pelo que é e precisa ser e não pelo que, confusamente, apenas parece ser. Radicalizando a fala de Sócrates no início dessa passagem, diríamos, inclusive, que somente o comportamento do filósofo assume uma atitude verdadeiramente trágica da existência. Apenas ele tem a livre condição de continuamente pôr-se em prontidão. Trata-se da prontidão própria de quem pode pensar. Quer dizer que, segundo Platão, os poetas trágicos seriam insuficientemente trágicos.

A ontologia, portanto, norteada pela noção de uma justa medida, é o que dá, segundo Platão, o parâmetro para a educação e a atuação política de homens livres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS CONSULTADAS

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad. H. Rackham. London: Harvard University Press, 2003.

PLATONIS OPERA. *Politeías*. Tomus IV. Oxford: Oxford Classical Texts, 1989.

KRÄMER, Hans. *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Trad. Angel Cappelletti e Alberto Rosales. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1996.

Recebido em Junho de 2008.

Aprovado em Julho de 2008.

